

Albert der Große

Über die fünfzehn Streitfragen

**Herders Bibliothek
der Philosophie des Mittelalters**

Herausgegeben von
Matthias Lutz-Bachmann,
Alexander Fidora, Andreas Niederberger

Band 23

Albert der Große
De quindecim problematibus
Über die fünfzehn Streitfragen

Lateinisch
Deutsch

Albert der Große

De quindecim problematibus

Über die fünfzehn Streitfragen

Lateinisch

Deutsch

Nach dem Text der Editio Coloniensis
herausgegeben von
Henryk Anzulewicz und Norbert Winkler

Übersetzt von
Henryk Anzulewicz

Eingeleitet und kommentiert von
Norbert Winkler

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

2., durchgesehene Auflage 2021

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2010

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-31069-0

Inhalt

Einleitung	7
Abkürzungsverzeichnis	40
Text und Übersetzung	43
Über die fünfzehn Streitfragen	45
I. Dass der Intellekt aller Menschen der Zahl nach ein und derselbe ist	47
II. Dass die Aussage ›der Mensch erkennt‹ falsch oder uneigentlich ist	61
III. Dass der menschliche Wille aus Notwendigkeit will und wählt	65
IV. Dass alles, was auf Erden geschieht, der Notwendigkeit der Himmelskörper unterliegt	69
V. Dass die Welt ewig ist	73
VI. Dass es den ersten Menschen niemals gegeben hat	77
VII. Dass die Seele, welche die Form des Menschen ist, insofern er Mensch [ist], mit der Verwesung des Körpers untergeht	79
VIII. Dass die nach dem Tod [vom Körper] abgetrennte Seele kein körperliches Feuer erleidet	87
IX. Dass das freie Wahlvermögen ein passives, kein aktives Vermögen ist, und dass es aus Notwendigkeit vom Begehrenswerten bewegt wird	89
X. Dass Gott Einzelnes nicht erkennt	91
XI. Dass er [– Gott –] anderes als sich selbst nicht erkennt	95

Inhalt

XII. Dass menschliche Handlungen durch göttliche Vorsehung nicht gelenkt werden	97
XIII. Dass Gott einer sterblichen oder vergänglichen Sache die Unsterblichkeit oder Unvergänglichkeit nicht verleihen kann	99
XIV. Dass der Leib Christi, der im Grab lag und der ans Kreuz geheftet war, nicht schlechthin, sondern in gewisser Hinsicht der Zahl nach derselbe ist oder gewesen ist	101
XV. Dass der Engel und die Seele einfach sind, aber nicht von absoluter Einfachheit und nicht aufgrund einer Annäherung an die Zusammensetzung, sondern nur aufgrund der Entfernung vom zuhöchst Einfachen . . .	103
Kommentar	105
Glossar	279
Gelehrtenverzeichnis	287
Literaturverzeichnis	295
Namenverzeichnis	315

Einleitung

Albertus Magnus, der große Dominikanertheologe und Philosoph, wurde um das Jahr 1200 in Lauingen geboren. Nachdem er möglicherweise in einer Klosterschule in Augsburg die ersten Grundlagen des Wissens vermittelt bekam (Grammatik, Dialektik, Rhetorik),¹ finden wir ihn erstmals verbürgt zwischen 1222 und 1223 als Student in Padua und Umgebung. Jordan von Sachsen, Ordensmeister der Dominikaner, lernt er in Italien kennen. Albert tritt schließlich in den Orden der Predigerbrüder ein, einer jungen, kraftvollen Organisation mit programmatisch formuliertem Wissensanspruch. 1217 hatte dessen Gründer, Dominikus, sieben seiner Jünger nach Paris entsandt, um in dem 1216 durch Papst Honorius III. bestätigten Orden die fundierte Ausbildung von Theologen zu realisieren, damit sie die erstrebte missionarische Predigerfunktion bestmöglich ausfüllen konnten. Albert vollendet nach Zwischenstationen seine Studien 1245 im Konvent von Saint-Jacques als Magister der Theologie mit Lehrbefugnis. Die Dominikaner hatten zwei Lehrstühle für Theologie an der Pariser Universität inne, wobei ein Lehrstuhl an einen Gelehrten aus Frankreich und der zweite an einen Ausländer fiel. Albert nimmt den Lehrstuhl für Ausländer von 1245 bis 1248 ein, während Wilhelm von Etampes (1244–1247) und Jean Pointlasne (1247–1248) auf dem anderen dozieren. 1248 wird Albert als Gründungsregens nach Köln entsandt, um im Auftrag des Ordens ein *Studium generale* für die deutsche Ordensprovinz einzurichten. Diese Ordensschule, der Albert bis 1254 vorsteht, bleibt auf lange Zeit die erste Adresse für die theologische Ausbildung in deutschen Landen. Einige der hier ausgebildeten Gelehrten folgen weder den Schwerpunktsetzungen im Lehrbetrieb von Paris noch der richtunggebend

¹ Cf. W. Schmidtbonn, *Albertus Magnus*, Frankfurt am Main 2008, p. 361; H. Anzulewicz, »Albertus Magnus«, in: *Kölner Theologen. Von Rupert von Deutz bis Wilhelm Nyssen*, Köln 2004, p. 31–67.

werdenden Doktrin des Thomas von Aquin, der bei Albert in Paris und Köln studiert hatte. Der Synthese von Philosophie und Theologie, wie sie Thomas ausarbeitet, gehört aus der Sicht der Ordensoberen die Zukunft. 1309 erklärt das Generalkapitel der Dominikaner in Saragossa die Lehre des Thomas zur Richtschnur der Ordensgelehrten. 1323 wird Thomas von Papst Johannes XXII. in Avignon schließlich heilig gesprochen. Diese Entwicklung hat zur Folge, dass die Ordensleitung der Dominikaner die Lehren ihrer Magister am thomasischen System ausgerichtet sehen möchte und in dieser Absicht bereits ab dem Jahre 1286 gezielt auf sie einwirkt.² Diesem Ansinnen folgen jene Magister, die sich an Albert orientieren, zum Teil, in wesentlichen Lehrpunkten gehen sie auch andere Wege. Insbesondere öffnen sie sich Einflüssen aus dem Neuplatonismus und Hermetismus, damit durchaus eine Tendenz aufnehmend, die im Werk Alberts weit stärker ausgebaut ist als in den Schriften des Thomas. Alberts Schüler treten in der Folge konzeptionell keineswegs homogen auf; unter ihren Protagonisten sind erhebliche Differenzen in der Lehre auszumachen, so dass von einer eigentlichen Schulbildung nur schwer zu sprechen ist.³ Zu Alberts Hörern zählt Ulrich von Straßburg. In der zweiten Generation wird Alberts theoretisches Erbe von Dietrich von Freiberg, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg weitergetragen. Alberts Einfluss ist schließlich noch bei Heymericus de Campo und Nikolaus von Kues auszumachen.⁴

² Zu den Differenzen von Albertisten und Thomisten cf. I. Craemer-Ruegenberg/H. Anzulewicz, *Albertus Magnus* (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 7), Leipzig 2005, p. 173–176.

³ Cf. P. Simon, »Albert der Große«, in: *Theologische Realenzyklopädie* II, Berlin/New York 1993, p. 183: »Albert hat zwar berühmte Schüler gehabt, wie Thomas von Aquin und Ulrich Engelberti aus Straßburg, aber keine Schule begründet, während alle Schulen ihm verpflichtet sind.« Cf. L. Sturlese, »Albert der Große und die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters«, in: *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Stuttgart 2007, p. 12: »Wir haben gesehen, dass die ganze deutsche Philosophie des 14. Jahrhunderts durch die Debatte um sein geistiges Erbe gespalten war. [...] Die Stilisierung Alberts zum Wissenschaftler wurde von den Thomisten verfolgt und hatte im Wesentlichen den Zweck, seine Autorität im allgemeinen philosophisch-theologischen Bereich einzuschränken. Andere versuchten, Albert zum Schutzherrn einer neuplatonisch-hermetisch orientierten philosophischen Richtung zu erheben.«

⁴ Cf. L. Sturlese, »Albert der Große und die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters«, op. cit., p. 1–14; M. L. Führer, »The theory of intellect in

In den Jahren 1254 bis 1257 avanciert Albert zum Vorgesetzten der deutschen Ordensprovinz. In den Auseinandersetzungen, die an der Pariser Universität zwischen den neuen Orden (Franziskaner und Dominikaner) und den Weltgeistlichen ausgetragen werden, setzt er sich für die Belange der Orden ein. 1260 bestimmt ihn Papst Alexander IV. (1254–1261) zum Bischof von Regensburg. Nach knapp zwei Jahren gibt Albert das ungeliebte Amt auf, predigt für den Kreuzzug und arbeitet bis 1270 in Würzburg und Straßburg. 1277, als der Bischof von Paris 219 Thesen als häretisch verurteilt und deren Lehre verbieten lässt, sieht sich Albert genötigt, einige der dortigen Thesen, die seinem Schüler Thomas von Aquin zugeschrieben werden, zu verteidigen oder richtig zu stellen.⁵ Thomas war 1274 bereits verstorben. Albert muss in der Verurteilung jener Thesen auch seine Bemühungen bedroht sehen, die aristotelische Seelen- und Intellektlehre für die Lateiner fruchtbar werden zu lassen. 1325 sind die fraglichen Thesen in der Pariser Verurteilung, die Thomas betroffen haben, dann auch tatsächlich widerrufen worden. Im Spätherbst des Jahres 1280, am 15. November, ist Albert verstorben. Er wird in Köln beigesetzt.

Albert hat ein vielseitiges Werk hinterlassen. Die Ausgabe, die von 1890 bis 1899 von den Gebrüdern Borgnet in Paris herausgebracht wird – sie beruht im Wesentlichen auf der von Petrus Jammy (21 Bände, Lyon 1651) –, bringt es schließlich auf 38 Bände. Selbst wenn davon einige Texte inzwischen anderen Autoren zugeschrieben und aus dem Korpus der originären Werke Alberts ausgesondert wer-

Albert the Great and its influence on Nicholas of Cusa«, in: *Nicolas of Cusa in search of god and wisdom. Essays in honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society*, ed. G. Christianson/Th. M. Izbicki, Leiden/New York/København/Köln 1991, p. 45–56; R. Haubst, »Zum Fortleben Alberts d. Gr. bei Heymeric von Kamp und Nikolaus von Kues«, in: *Studia Albertina* (BGPhThMA Suppl. 4), Münster 1952, p. 420–447; I. Craemer-Ruegenberg/H. Anzulewicz, *Albertus Magnus*, op. cit., p. 166–183.

⁵ Die hier aufgeführte These 14 ist, wie P. Mandonnet und B. Geyer hervorheben, Thomas von Aquin zugeschrieben und von den Theologen, die gegen Aristoteles Augustin wieder in seine Rechte einsetzen wollten, als thomasische Abweichung bekämpft worden. Robert Kilwardby hat sie als These 13 in die Verbotsliste für die Universität Oxford aufnehmen lassen, Johannes Peckham erneuert das Verbot im Jahre 1286; cf. B. Geyer, »Albertus Magnus und der Averroismus nach dem *Opusculum De XV problematibus*«, in: *Urbild und Abglanz*. Festschrift H. Doms, hg. v. J. Tenzler, Regensburg 1972, p. 189.

den müssen – hingegen fehlen authentische Werke –, so schmälert dies die immense Arbeitsleistung Alberts nicht, die sich eindrucksvoll in der Anzahl der Bände, in dem ein zweispaltig gedruckter Text geboten wird, widerspiegelt. Die sich in Alberts beeindruckender Abfolge von Schriften umfänglich ausweisende Gelehrsamkeit war es, die die Zeitgenossen bewog, ihm den Ehrennamen »Albertus magnus« oder »doctor universalis« beizulegen. Neben den Werken mit theologischem Schwerpunkt, wozu auch der obligate Kommentar zu den Sentenzenbüchern des Petrus Lombardus und zwei Summenprojekte⁶ gehören, seien von den stark philosophisch ausgerichteten Abhandlungen die folgenden Schriften herausgestellt, deren Gehalt auf den hier vorliegenden Text in besonderer Weise verweist. Aus seinem Frühwerk ragen die *Summa de creaturis* (Die Summe von den Geschöpfen) hervor, wovon u. a. jener Teil mit dem Namen *De IV coaequaevis* (Von den vier geschaffenen Urwirklichkeiten) bedeutsam ist. Als weiterer Teil dieser Summe ist *De homine* (Über den Menschen) zu erwähnen, worin Albert erstmals in systematisch konziser Weise das peripatetische Konzept von der Natur des Menschen, seiner substanziellen Seele-Körper-Einheit sowie der Nobilität des menschlichen Intellekts herausarbeitet. Nicht nur in der Anthropologie löst er sich langsam vom bis dahin traditionell vorherrschenden Augustinismus und wendet sich schließlich dem aristotelischen Wissensparadigma im Ganzen zu. Als Albert um 1250 beginnt, seine umfangreichen Aristotelesparaphrasen zu konzipieren, rücken »nunmehr die philosophischen Fragestellungen und Themen ganz in das Zentrum seiner intellektuellen Aufmerksamkeit«. ⁷ Sein Programm wird er im Kommentar zu *De anima* nach der aristotelisch-peripatetischen Seite hin ausbauen; stärker neuplatonisch ausgerichtet fasst er in Ergänzung dazu *De intellectu et intelligibili* (Über den Intellekt und den Erkenntnisinhalt) ab. Albert vertieft seine Seelen- und Intellektlehre weiter in *De natura et origine animae* (Über die Natur und den Ursprung der Seele). In dieser Schrift hat er sich auch, wie bereits in seinem *De anima*-Kommentar, ausführlich mit der griechischen, arabischen und jüdischen Kommentartradition (Theophrast, Themisti-

⁶ Die zweite Theologische Summe ist wohl zu Teilen nicht von ihm ausgeführt worden.

⁷ G. Wieland, *Zwischen Natur und Vernunft. Alberts des Großen Begriff vom Menschen* (Lectio Albertina 2), Münster 1999, p. 4.

us, Alexander von Aphrodisias, Avempace, Avicenna, Averroes) zur aristotelischen Seelenlehre auseinandergesetzt.⁸ Seine Paraphrasen zur *Physikvorlesung* des Aristoteles, jene zu dessen naturphilosophischen Schriften, sowie seine Kommentierung der *Metaphysik* sind ebenso anzuführen wie der die *Metaphysik*schrift ergänzende Kommentar zum *Liber de causis*, einer pseudo-aristotelischen Schrift neuplatonisch-arabischen Ursprungs.⁹ Unbedingte Erwähnung müssen die beiden Auslegungen der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles finden – neben *Super Ethica* (Thomas von Aquin hat sie als *reportatio* überliefert) ist dies die *Ethica* –; sie zählen zu den ersten umfanglichen und vollständigen Kommentaren, die von einem Gelehrten im 13. Jahrhundert verfasst worden sind.¹⁰ Einen eigenen Komplex bilden die Paraphrasen zu den Schriften des Dionysius Areopagita.¹¹ In dem Kommentar zur aristotelischen Schrift *De caelo et mundo* (Über den Himmel und die Welt) sowie in *De fato* (Über das Schicksal) setzt sich Albert themenzentriert mit kosmologischen Fragen auseinander und formuliert seinen Standpunkt vornehmlich zu den Themen »Schicksal«, »Vorsehung« und »Prophetie«.¹² Albert hat sich darüber hinaus u. a. mit der topischen und strengen Beweislogik befasst, er kommentiert die neunzehn Bücher der aristotelischen Tierkunde, die ihm in der lateinischen Übersetzung aus dem Arabischen vorliegen, und fügt weitere neun Bücher hinzu, von denen er zwei später als selbstständige Schriften ausgliedert. Ferner liefert er eine Abhandlung zur Mineralogie sowie zur Botanik.

⁸ Cf. H. Anzulewicz, »Entwicklung und Stellung der Intellekttheorie im System des Albertus Magnus«, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 70 (2003), p. 165–218; A. de Libera, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris 2005, p. 265–328.

⁹ Cf. A. de Libera, *Métaphysique et noétique*, op. cit., p. 143–209.

¹⁰ Cf. J. Müller, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus* (BGPhThMA N.F. 59), Münster 2001.

¹¹ Cf. Th.-D. Humbrecht, »Albert le Grand commentateur de la Théologie mystique de Denys«, in: *Revue de sciences philosophiques et théologiques* 90 (2006), p. 225–271.

¹² Cf. H. Anzulewicz, »Der Einfluss der Gestirne auf die sublunare Welt und die menschliche Willensfreiheit nach Albertus Magnus«, in: *Actes de la V^{ème} Conférence Annuelle de la SEAC, Gdansk 1997*, Warszawa/Gdansk 1999, p. 263–277; J. Goergen, *Des hl. Albertus Magnus Lehre von der göttlichen Vorsehung und dem Fatum unter besonderer Berücksichtigung der Vorsehungs- und Schicksalslehre des Ulrich von Straßburg*, Vechta 1932.

Überblickt man das gewaltige Opus Alberts, so ragen einige Schriften daraus hervor, in denen er innerhalb seiner Kommentarbeit eigene philosophische Theorien entwickelt. Die ehrfürchtige Bewunderung für sein stupendes Wissen, das er vor den Gelehrten des lateinischen Westens ausbreitete, stützte sich nicht nur auf die interne Themenvielfalt des ganz wesentlich von Albert verbreiteten Traditionsstroms, sondern auch auf seine Verfahren, die von ihm behandelten Wissensgebiete auszuleuchten und ungewohnt miteinander in Beziehung zu setzen. Jenes intellektuell hoch stehende Universalwissen, dem Albert im lateinischen Westen den Weg ebnete, besaß, obgleich es in seiner Weitgespanntheit inhaltlich und methodisch unabgeschlossen blieb, enzyklopädischen Charakter. Neben seinen Kommentaren und Summen wurde es konzeptionell von jenen Schriften getragen, in denen er sich gegenüber dem kommentierten Text als Autor stärker positionierte und mit eigenen Lösungsvorschlägen in den Disputen der Zeit hervortrat. Zu diesen zählten seine Kommentare zur aristotelischen *Physik*, zu *De anima* und zum pseudo-aristotelischen *Liber de causis* mit Namen *De causis et processu universitatis a prima causa*, dessen Buch I kein Kommentar, sondern Alberts eigene Schöpfung ist. Dazu gesellt sich die Schrift *De intellectu et intelligibili*. Besonders in seinen intellekttheoretischen Schriften beschritt Albert einen anerkannt eigenständigen Weg. Zunächst nimmt er die naturalistische Konzeption des Aristoteles von der Erlangung des Wissens über die körperabhängigen Erkenntnisstufen (vegetative, sensitive) auf, um in der höchsten Ausprägungsform des Intellekts, auf der Ebene des Denkens als Denken, die aristotelische Vorlage im Sinne einer von allem Körperlichen abgetrennten Intellektbetrachtung zu replatonisieren. Albert steht hier sichtbar unter dem Einfluss der arabischen Kommentartradition. Der peripatetische Aristotelismus, den insbesondere die Araber weitergeführt hatten, repräsentierte das bis dahin wohl wirkmächtigste Rationalitätsparadigma, dem sich das augustinish-platonisch geprägte Schulwissen der Zeit als Konkurrenten zu stellen hatte. Albert leistete über die genannten Bestrebungen hinaus zudem signifikante Beiträge zur Universalienlehre,¹³ zur Metaphysik,¹⁴ Naturphilosophie¹⁵ und zur Kos-

¹³ Cf. A. de Libera, *Der Universalienstreit. Von Platon bis zum Ende des Mittelalters*, München 2005, p. 254–270.

¹⁴ Cf. G. Wieland, *Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Großen* (BGPhThMA N.F. 7), Münster ²1992; B. Thomassen, *Me-*

mologie,¹⁶ schließlich auch, dies alles anthropologisch fundierend, zur Seelen- und Intellektlehre. Alberts Denkweg führt ihn entlang der Kommentarschriften von Avicenna und Averroes. Dieser Weg eröffnet ihm den philosophisch begründeten Optimismus für die Erkenntnismöglichkeiten des sich über Lernstufen perfektionierenden Intellekts, dem er in seiner höchsten Vollendungsform – dem erlangten Intellekt (*intellectus adeptus*) – quasigöttliche Eigenschaften zuspricht.¹⁷ Albert sieht diese Nobilitätsstufe gesichert, indem er der aristotelischen Intellekttheorie emanationsphilosophisch bestimmte Nobilitätselemente unterlegt. Sie garantieren dem durchs Studium perfektionierten, sich selbst bis in die eigenen Bildungsprinzipien einsehenden Intellekt eine letztlich kosmisch verbürgte reine Geistigkeit. Die erreichte geistige Vollkommenheit bemisst sich an der Reinheit der körperfreien Formaufnahme intelligibler Erkenntnisinhalte im Intellekt. Im Bezug auf die Formverbundenheit des Intellekts mit den himmlischen Intelligenzen, aber auch auf dem Gebiet der Hirntopographie, folgt er Avicenna.¹⁸ Hinsichtlich der Vervollkommnungsstufen des Intellekts hält er sich an Alexander von Aphrodisias, Alfarabi, Averroes und Eustratius.¹⁹ Gerade jene

taphysik als Lebensform. Untersuchungen zur Grundlegung der Metaphysik im Metaphysikkommentar Alberts des Großen (BGPhThMA N.F. 27), Münster 1985.

¹⁵ Cf. P. Hossfeld, *Albertus Magnus als Naturphilosoph und Naturwissenschaftler*, Bonn 1983.

¹⁶ Cf. I. Craemer-Ruegenberg/H. Anzulewicz, *Albertus Magnus*, op. cit., p. 68 sqq.

¹⁷ Albert rückt auch in der hier abgedruckten Schrift nicht von der Hochschätzung des *status adeptionis* ab; cf. These 1: »Alle Peripatetiker bestätigen, dass nämlich in dieser edelsten Erlangung (in hac adeptione nobilissima) die Wurzel der Unsterblichkeit liegt und dass durch sie selbst die Menschen zu den Göttern versetzt und verwandelt werden (homines in deos transponi et transformari) und die Philosophie des Platon nannte solche Heroen Halbgötter (semideos).«

¹⁸ Cf. D. N. Hasse, »Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik: Von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus«, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 66/1 (1999), p. 21–77.

¹⁹ Cf. L. Sturlese, *Vernunft und Glück. Die Lehre vom »intellectus adeptus« und die mentale Glückseligkeit bei Albert dem Großen* (Lectio Albertina 7), Münster 2005. Zur anthropologischen Dimension von Alberts Hochschätzung der Intellektmöglichkeiten cf. H. Anzulewicz/C. Rigo, »*Reductio ad esse divinum*. Zur Vollendung des Menschen nach Albertus Magnus«, in: *Miscellanea Medieevalia* 29, Berlin/New York 2002, p. 388–416.

konzeptionell vielfach angereicherte Intellektlehre wurde besonders seit der Mitte des 13. Jahrhunderts kontrovers diskutiert und stand fraglos im Brennpunkt der allgemeinen Aufmerksamkeit. Von jenen Schriften, die Albert in diesem Kontext verfasste, sind herausgehoben zu nennen *De natura et origine animae* (Über die Natur und den Ursprung der Seele) sowie *De unitate intellectus* (Über die Einheit des Intellekts). Letztere richtete sich dezidiert gegen jene Ausrichtung von Averroes' Lehre, wonach der mögliche Intellekt (*intellectus possibilis*) von aller Körper- und Objektbindung abgetrennt sein sollte, so dass gefolgert werden konnte, es sei dies ein Intellekt, mit Hilfe dessen das gesamte Menschengeschlecht erkenne. Alberts Kritik sucht diesen Ansatz in der Hinsicht zu korrigieren, dass es der einzelne Mensch in der Gesamtheit seiner Seelenvermögen – wozu der Intellekt gehört – ist, der erkennt. Er will dabei nicht die Intellektlehre des Averroes als Ganze in Bausch und Bogen verdammen, denn auch er muss sich der Frage stellen, wie es zu denken ist, dass sich unterschiedliche Einzelerkenntnisse so aufeinander beziehen lassen, dass die Erkennenden inhaltlich vom Gleichen reden können und darin einander verstehen. Schließlich ist auch *De XV problematibus* (Über die fünfzehn Streitfragen) in diesen Zusammenhang zu stellen, gleichsam eine altersweise ›Summa en miniature‹, in der Albert seine erworbenen Urteile skizzenhaft-verknüpft präsentiert.

* * *

Die Kontroverse um jene Thesen ist Teil einer tiefgreifenden Diskussion um die Mitte des 13. Jahrhunderts, die zwischen den Magistern der Theologie und den Magistern der *Artes* um das Verhältnis von Theologie und Philosophie geführt wurde. Nachdem in der *Artes*-Fakultät ein enormer Rationalitätsschub die Diskussionsgrundlagen verändert hatte, sahen sich die Vertreter der Glaubenslehre zunehmend in der Defensive und suchten eine schärfere Abgrenzung zu dieser Form der Rationalität vorzunehmen. Der Disput darum hatte die privaten Lehrzirkel der Universität inzwischen verlassen und war auch im Lehrbetrieb des Predigerordens angekommen. Es waren insbesondere Dominikaner gelehrte, welche es unternahmen, den aristotelisch-peripatetischen Rationalitätsschub in ihr Wissenskonzept aufzunehmen. Dass Albert schließlich die 15 Streitfragen von Ordenseite vorgelegt wurden, zeugt u. a. von dieser Entwicklung.

Jener Rationalitätsschub erfolgte, nachdem die in sich geschlossene Philosophie des Aristoteles bekannt geworden war nebst der sie auslegenden gräko-arabischen Kommentare. *Artes*-Magister diskutierten die neuen Lehren zuerst. An die Zeit der hauptsächlich integrierenden Kommentare und Auslegungen schloss sich die inhaltliche Auseinandersetzung mit der Philosophie des Griechen an und zentrierte sich alsbald um jene Themenkreise, die sich in den ersten 13 Thesen, wie sie Albert vorgelegt worden waren, widerspiegeln. Zugleich trat die Aristotelesrezeption in eine neue Phase ein. Inzwischen waren die Bruchstellen zwischen peripatetischem Wissenskonzept und traditionell christlicher Lehre deutlich hervorgetreten. Die Auseinandersetzung, die schnell ihre Protagonisten fand, erreichte um die Mitte des 13. Jahrhunderts die Ebene des Prinzipiellen.²⁰ Einen Vorgeschmack hierauf liefert die Kontroverse um die Lehre des David von Dinant († um 1210).²¹ Sie zeigte für die Vertreter der theologischen Lehre die Dringlichkeit an, die aufgeworfenen Probleme in den Griff zu bekommen. In den Orden regte sich Widerstand gegen die Aristotelesrezeption, besonders bei den Franziskanern, die sich weiterhin stark an Augustin orientierten. Aber das integrative Konzept, das Albert und Thomas von Aquin verfochten, sorgte auch für Unruhe innerhalb des eigenen Ordens. Klärung sollte endlich herbeigeführt werden. Indem Albert hierfür mit herangezogen wurde, musste er zwei Kampfplätze betreten. Einmal war der von ihm gepflegte integrative Universalismus in der Lehre prinzipiell zu verteidigen, zugleich jedoch mussten jene Thesen radikaler Aristoteler in die Schranken gewiesen werden, die das gesamte Vorhaben in den Geruch der Häresie hätten bringen können.

Worum ging es im Kern? Hatte in der philosophischen Theologie des 12. Jahrhunderts ein stark augustinish imprägnierter Platonismus – trotz aller Differenzierungen zwischen den Schulen und Gelehrten – vorgeherrscht, so begann sich zu Beginn des 13. Jahrhun-

²⁰ Cf. L. Hödl, »Über die averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jahrhundert«, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 39 (1972), p. 171–204.

²¹ Cf. G. Vuillemin-Diem, »Zum *Aristoteles Latinus* in den Fragmenten der *Quaternuli* des David von Dinant«, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 70 (2003), p. 27–136; E. Casadei, *I testi di David di Dinant: filosofia della natura e metafisica a confronto col pensiero antico* (Testi, studi, strumenti 20), Spoleto 2008.

derts das Bild zu wandeln. Lateinische Gelehrte wurden mit Übersetzungen griechischer, arabischer und hebräischer Texte konfrontiert. Erstmals war das gesamte *Corpus Aristotelicum* samt den arabischen Kommentaren in lateinischer Sprache einzusehen. Dieser enorme Wissenszuwachs bezog sich nicht allein auf die Logik, sondern kam nun auch in der Metaphysik, der Seelen- und Intellektlehre, der Ethik, der Kosmologie und der Naturkunde zum Tragen. Mit der Rezeption aristotelischer Schriften, aber auch der weiterführenden Kommentare der Griechen (Theophrast, Themistius, Alexander von Aphrodisias, Porphyrius) und Araber (Alfarabi, Avicenna, Algazel, Averroes) sowie der peripatetisch beeinflussten Werke jüdischer Autoren (Moses Maimonides, Isaak Israeli, Salomon ibn Gabirol) erstanden zugleich neue Komplexitätsstandards des Wissens, denen Zug um Zug auch die gelehrten Theologen entsprechen mussten.²² Das Verhältnis zur jüdischen Wissensüberlieferung stand dabei unter keinem guten Stern. Am 15. Mai 1248 wurde der Talmud – vorangegangen war ein innerjüdischer Richtungsstreit um das Werk des Maimonides – von Universitätsgelehrten verurteilt und dessen öffentliche Verbrennung angeordnet.

Wenn das 13. Jahrhundert das Jahrhundert der Universitäten war, dann konnte zu dieser Zeit die Universität von Paris als die maßstabsetzende Hochschule Westeuropas angesehen werden. Für Zeitgenossen galt sie seit 1200 als die Schule der Schulen, die »Stadt der Philosophen« oder als ein »neues Athen«. In der Welt des städtisch geprägten, universitären Disputs formierte sich eine Gelehrtenschar von europäischer Geltung. Die universitäre Korporation legte das Zusammenspiel der Studenten-Nationen und Fakultäten – in dem der Dekan der Artistenfakultät den Rektor stellte, was die Fakultät der Theologen schließlich akzeptieren musste – in einem Flechtwerk von Statuten fest, das ihre autonome Jurisdiktionsgewalt sicherte. 1229 errang die Universität nach einem Streik ihre juristische Autonomie gegenüber dem französischen König, die sie aber nur aufrechtzuhalten vermochte, indem sie sich eines anderen Verbündeten versicherte: des Papstes. Die römische Kurie, die die Bedeutsamkeit des Pariser Studienortes erkannt hatte, griff auch umgehend in die

²² Einen textgestützten Einblick in diese Entwicklung vermittelt: *Theologie als Wissenschaft im Mittelalter. Texte, Übersetzungen, Kommentare*, hg. v. B. Niederbacher/G. Leibold, Münster 2006.

dortigen Geschehnisse ein. So gewährte Gregor IX. in seiner Bulle *Parens scientiarum* der Universität zu Paris neue Statuten – bekannt als die *Magna charta*.²³ Wenn der Papst die Universität auch gegen die örtliche Gewalt beschirmte, so forderte er als Gegenleistung, dass die Gelehrten sich laizistischen Strömungen in der Lehre – insbesondere wie sie in der Fakultät der *Artes* auftraten – widersetzen.²⁴ Päpstliches Eingreifen hatte bereits 1219 festgelegt, dass die Universität zu Paris die juristische und medizinische Ausbildung im Wesentlichen anderen Universitäten überließ (wie etwa Montpellier und Bologna), um sich in der Hauptsache der Theologie zu widmen. Seither wurde Paris zu *der* Ausbildungsstätte für Theologen. Mehrere Päpste hatten sie selbst durchlaufen.

Zu dieser Entwicklung kam hinzu, dass sich für die neu gegründeten Bettelorden – Franziskaner und Dominikaner – nach und nach Lehrmöglichkeiten an der Universität von Paris eröffneten. Die Dominikaner gewannen zwei Lehrstühle, nachdem 1229 Roland von Cremona und 1230 Johannes von St. Gilles, die in Saint-Jacques als Magister wirkten, in den Orden eintraten. Die Bettelorden wussten sich von der Kurie in Rom protegiert, verfolgten eigene Ziele in ihrer Ausbildungstätigkeit und ließen sich in die korporative Universitätsstruktur, die intern zudem von tief greifenden Spannungen bestimmt wurde, ganz und gar nicht einbinden. Die schärfste Waffe der Universität etwa, sich Anweisungen von Außen zu widersetzen, der Vorlesungsstreik, gefolgt vom Auszug der Magister und Scholaren aus der Stadt, wurde stumpf, seit die Magister der Orden auch in solchen Zeiten ihre Lehrtätigkeit fortsetzten und Studenten an sich banden. In mehreren Wellen eskalierte daher der Streit der Weltgeistlichen, die für die autonomen Universitätsrechte eintraten, mit den Bettelorden, die Rückhalt beim Papst oder Ortsbischof fanden. Ausgehend vom sog. Mendikantenstreit flammten diese Auseinandersetzungen von 1252 und 1290 immer wieder auf. So wehrten sich die Vertreter der Universität dagegen, dass Ordensleute Theologie lehren durften,

²³ Cf. H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford 1969, p. 337 sqq.

²⁴ Über diese Entwicklungen eingehend J. Le Goff, *Die Intellektuellen im Mittelalter*, München 1993, p. 73 sqq.; cf. M. Hille, *Die Pariser Verurteilung vom 10. Dezember 1270 im Spannungsfeld von Universitätsgeschichte, Theologie und Philosophie*, Leipzig 2005, p. 11–25.

ohne den *Magister artium* abgelegt zu haben.²⁵ Papst Alexander IV. bestätigte 1254 im Gegenzug nicht nur die Sonderstellung der Bettelorden, sondern legte 1255 auch fest, dass sich die theologische Fakultät der Universität nicht weigern durfte, die Magister der Bettelorden aufzunehmen. Auch wurde der Kanzler der Universität angehalten, der die *licentia docendi*, die Lehrerlaubnis für die Magister, erteilte, sich den päpstlichen Verfügungen zu unterwerfen. Um ihre Unabhängigkeit zu zeigen, gab sich die *Artes*-Fakultät in jenem Jahr ein neues Statut mit eigenem Lehrprogramm, welches das Recht der Theologen, die Lehraufsicht auszuüben, bewusst außer Acht ließ. Das Studium der Werke des Aristoteles war in diesem Lehrprogramm festgeschrieben.

Die Magister der Bettelorden – und hier taten sich die Franziskaner hervor – waren es dann auch in vorderster Linie, die die Diskrepanzen zwischen dem einsickernden Aristotelismus in der *Artes*-Fakultät und der theologischen Lehre als Erste aufdeckten und den Vormarsch der Philosophie scharf bekämpften. Die Initiative, die als schädlich betrachteten Lehren zu sammeln, um sie schließlich einem Zensurierungsverfahren zu unterwerfen, ging im Wesentlichen von ihnen aus.

Der Gegensatz zwischen Ordensgelehrten und den Angehörigen der Universitätskorporation lag nicht allein in der unterschiedlichen Organisationsstruktur begründet. Er war angesiedelt in dem geänderten Verhältnis der *Artes*-Fakultät zur theologischen Lehre. Der vorbereitende Lehrstoff für die höheren Wissenschaften, der in den *Artes* vermittelt wurde, erfuhr durch die Aufnahme des beschriebenen Rationalitätsschubs eine interne Aufwertung. So wuch die traditionelle Magdfunktion der *Artes*-Ausbildung einem erstarkenden Selbstbewusstsein, das von der neuen Qualität der beweistechnischen Möglichkeiten getragen wurde, mit den Mitteln der natürlichen Vernunft hochkomplexe Sachverhalte zu analysieren, die gelegentlich in das Gebiet der theologischen Lehre hineinreichten. Die Grenzen zwischen philosophischer und theologischer Lehre waren ohnehin fließend, aber nun drohte das Gelände unübersichtlich zu werden. Um übergreifenden Tendenzen seitens der Philosophen Einhalt zu gebieten, verfügte bereits 1228 Papst Gregor IX., dass der theologischen

²⁵ Zur Entwicklung dieses Streits J. Le Goff, *Die Intellektuellen im Mittelalter*, op. cit., p. 107 sqq.

Fakultät die Lehraufsicht über die *Artes*-Fakultät zu übertragen sei. Andererseits blieb die gesamte Ausbildung abhängig von der ihr vorgelagerten Ausbildung in den *Artes*. Die Spannung zwischen den Vertretern der *Artes*-Fakultät, in deren Händen die Lehre der freien Künste lag, und denjenigen der theologischen Fakultät, die sich als Exponenten einer übergeordneten Wissenschaft empfanden und die ihren Status trotz wachsender artistischer Disputierlust um keinen Preis gefährdet sehen wollten, nahm im 13. Jahrhundert an Intensität zu, seit das aristotelische Verständnis von logisch demonstrierbarem Wissen aus dem Bereich der *Artes* immer weiter auf die theologische Systematik übergriff.

Das gelehrte Wissen an der *Artes*-Fakultät hatte in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts eine bemerkenswerte Anreicherung erfahren. Das der Spätantike entlehnte Bildungssystem unterschied die sieben *Artes liberales* (freien Künste), die im sog. »Trivium« Grammatik, Dialektik (Logik) und Rhetorik und im ergänzenden »Quadrivium« Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie gelehrt wurden. Diese Disziplinen entwickelten sich nun unter veränderten institutionellen Bedingungen weiter. Als Propädeuticum stellten sie den Juristen, Medizinern und Theologen an der rhetorischen Kunst geschultes Grundwissen bereit. Als zu Beginn des 13. Jahrhunderts die aristotelischen Texte zur Naturphilosophie, Metaphysik, Ethik und Politik in den traditionellen Wissenskanon eintraten, erweiterte und differenzierte sich die *Artes*-Ausbildung, denn jetzt umfasste der Fächerkanon auch Naturkunde, philosophische Seelenlehre, Metaphysik, Ethik, Politik und Ökonomie.

Bereits gegen Ende des 12. Jahrhunderts hat der Übersetzer Dominicus Gundissalinus († 1190), der Werke des Alkindi, des Alfarabi,²⁶ des Avicenna und Algazel sowie des Salomon ibn Gabirol (Avicbron) übertragen hatte, die Einteilung der Philosophie, der ureigenen *Artes*-Disziplin, neu aufgefächert. Die von ihm vorgenommene Differenzierung geschieht in Anlehnung an die arabischen Texte, die sich stark von der aristotelischen Denkweise und der darin begründeten Pluralität der von ihren Gegenständen jeweils besonders bestimmten Wissenschaften beeinflusst zeigen.²⁷ Dominicus arbeitet

²⁶ Cf. Al-Fārābī, *De scientiis secundum versionem Dominici Gundisalvi – Über die Wissenschaften. Die Version des Dominicus Grundissalinus* (lat.-dt.), übers. u. eingel. v. J. H. J. Schneider, Freiburg/Basel/Wien 2006.

²⁷ Cf. Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae – Über die Einteilung*

darin das Eigenrecht der philosophischen Methode, welche die menschliche Wissenschaft bestimmt, heraus. Damit geht einher, dass er den Gegensatz zur Theologie sogleich schärfer fasst. Dass er hinsichtlich der Definitionen der Philosophie auf den jüdischen Denker Isaak Israeli und dessen Werk *Liber de definitionibus* (Das Buch über die Definitionen) zurückgeht,²⁸ ist nicht nur bemerkenswert, sondern verweist auf eine Rezeptionstradition, in die sich auch Alberts Schrift zu den 15 Streitfragen einreicht.²⁹

Wollte die Theologie als Wissenschaft gegenüber den ihr vorgelegerten *Artes* bestehen, musste auch sie sich auf das hier erlangte Niveau logisch stringenter Beweisführung einlassen. Die Adepten des Aristoteles führten aber nicht nur dessen strenge Beweislogik im Gepäck, sondern mit dem aristotelischen Werk trat zugleich ein ganzer, in sich geschlossener Ideenkosmos in Konkurrenz zum herrschenden Wissensbestand des lateinischen Westens. Man konnte dies eine Zeit lang ignorieren, bis das nicht mehr ging, und konnte schließlich dazu übergehen, den zersetzenden Einfluss dieser heidnischen Wissenschaft auf die Theologie zu verteufeln, um schließlich argumentativ gegen deren Verbreitung einzuschreiten. Je mehr man sich freilich auf diese Auseinandersetzung einließ, desto mehr war jeder Kontrahent genötigt, sich die intellektuellen Fertigkeiten der Gegenseite anzueignen, um überzeugend argumentieren zu können.

Die Geschichte der Verbote setzt früh im 13. Jahrhundert ein. Ab 1210 ist das Lehren der *Physik* und der *Metaphysik* des Stagiriten an der Universität von Paris untersagt, aber auch alle naturwissenschaftlichen Texte – wie etwa die Schrift *De anima* – sind hiervon betroffen. 1215 und 1228 muss das Verbot erneuert werden.³⁰ 1231 ermahnt Gregor IX. die Theologieprofessoren von Paris nochmals, sich nicht mit Naturphilosophie zu befassen. 1245 erweitert Innozenz IV. das

lung der Philosophie (lat.-dt.), hg. u. übers., eingl. u. mit Anm. vers. v. A. Fidora u. D. Werner (HBPhMA 11), Freiburg/Basel/Wien 2007. Cf. zum Vergleich Hugo von Sankt Viktor, *Didascalicon De studio legendi – Studienbuch* (lat.-dt.), übers. u. eingl. v. Th. Offergeld (Fontes Christiani 27), Freiburg/Basel/Wien/Barcelona/Rom/New York 1997.

²⁸ Cf. Einleitung zu Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae – Über die Einteilung der Philosophie*, ed. cit., p. 16 sqq.

²⁹ Cf. These 8.

³⁰ Cf. L. Thorndike, *University Records and Life in the Middle Ages*, New York 1971, p. 26 et 28.

Verbot auf die Universität von Toulouse und legt die Rolle der sieben freien Künste auf die Funktion der Dienstmagd fest, die seit Petrus Damiani einzig der Theologie zu dienen habe, welche im Gegensatz zur Philosophie die wahre Weisheit erstrebt. Noch 1263 untersagt Urban IV., die Schriften des Stagiriten zu studieren – umsonst. Die Verbote greifen nicht. Stattdessen erscheinen die Schriften des Aristoteles und seiner arabischen Kommentatoren in den Studienprogrammen. 1255 legen dann die Statuten der Pariser *Artes*-Fakultät fest, dass sämtliche Schriften des Aristoteles studiert werden müssen.³¹ Die Forderung von theologischer Seite, die nicht zuletzt die Magister der Bettelorden vortragen, wird nachdrücklich, die Grundsätze der Theologie von der aristotelisch infizierten Logik der Artisten deutlich zu scheiden. Gegen jene Magister der Fakultät, die sich an gewisse Grenzziehungen nicht halten und zu weit vorwagen, werden in den Jahren 1205, 1241/44, 1256 schließlich erste Verbote ausgesprochen.³²

Am 10. Dezember 1270 lässt der Bischof von Paris, Stephan Tempier, 13 Sätze verurteilen, die sich gegen die disputierten Thesen jener Philosophenkreise richten, die sich an Aristoteles und ihren arabischen Kommentatoren orientieren.³³ Tempier († 1279), vom Kanzler der Universität (1263) zum Bischof von Paris (1268) aufgestiegen, greift in die universitären Lehrstreitigkeiten zu einem Zeitpunkt ein, als der Stuhl Petri für einige Zeit vakant ist. Rom ist seit dem Tod Clemens IV. im November des Jahres 1268 bis 1271 nicht mehr handlungsfähig. Das Mandat, die Angelegenheiten der Univer-

³¹ Cf. *Chartularium Universitatis Parisiensis* I, ed. H. Denifle/A. Chatelain, Paris 1889, n. 246, p. 277–279; L. Thorndike, *University Records and Life in the Middle Ages*, op. cit., p. 64; L. Hödl, Aristotelesverbote, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. I, München/Zürich 1980, Sp. 948–949.

³² Cf. F. Van Steenberghen, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, München 1977, p. 90 sqq., 339–350.

³³ Cf. *Chartularium Universitatis Parisiensis* I, ed. cit., n. 432, p. 486–487; cf. H. Anzulewicz, »Eine weitere Überlieferung der ›Collectio errorum in Anglia et Parisius condemnatorum‹ im Ms. Lat. 456 der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz zu Berlin«, in: *Franziskanische Studien* 74 (1992), p. 375–399. Die konsultierte Handschrift enthält neben den *Errores philosophorum* des Aegidius Romanus, die in dem Beitrag nicht ediert wurde, die Verurteilungstexte von 1241, 1270, von 1277, wie sie in Paris und etwas später in Oxford verkündet wurden. Die Sammlung belegt, dass bereits früh der enge inhaltliche Zusammenhang zwischen diesen Verurteilungslisten gesehen worden ist.

sität Paris im Sinne des Papstes zu ordnen, das der Kardinallegat Simon de Brion inne hatte, ist mit dem Ableben des Papstes erloschen. Diese Umstände verhelfen dem Ortsbischof, der zudem den sich auf dem Kreuzzug befindenden Ludwig IX. vertritt, zu weitreichenden Kompetenzen, die Angelegenheiten der Universität in die eigenen Hände zu nehmen und die Ausrichtung der Lehre in seinem Sinne zu ordnen.³⁴ Wenn das Verbot auch exemplarisch gemeint ist, faktisch gilt es nur für Paris. Interessant ist, dass diese verurteilten Lehrsätze mit den ersten 13 Streitfragen aus der Anfrage an Albert identisch sind.³⁵

Als das Verbot von 1270 wirkungslos bleibt, verurteilt Stephan Tempier am 7. März 1277, unterstützt von einer Gelehrtenkommission, die kaum übersehbare Anzahl von 219 Thesen als häretisch und bedroht diejenigen, die sie dennoch verbreiten, mit dem Entzug der Lehreraubnis.³⁶ Robert Kilwardby verkündet am 18. März in Oxford das Verbot von 30 Thesen. Damit gelten Lehreinschränkungen an den zwei bedeutendsten Bildungsstätten Europas. Diese Zensurierung ist als einschneidende Zäsur in die europäische Wissenschaftsgeschichte eingegangen. Fortan beherrschte Vorsicht in bis dahin nicht bekannter Weise den akademischen Diskurs.

Wie brisant jene 13 Thesen von 1270 noch immer waren, ersieht man daraus, dass sie in der großen Verurteilung von 1277, in der einen oder anderen Form erneut verhandelt worden sind.³⁷ Die

³⁴ Cf. M. Hille, *Die Pariser Verurteilung vom 10. Dezember 1270*, op. cit., p. 47–56.

³⁵ Zu den geringen sprachlichen Abweichungen cf. M. Hille, *Die Pariser Verurteilung vom 10. Dezember 1270*, op. cit., p. 41.

³⁶ Cf. *Chartularium Universitatis Parisiensis* I, op. cit., p. 543–555. Die deutsche Übersetzung findet sich, versehen mit einem Kommentar, in *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*. Das Dokument des Bischofs von Paris übers. u. erkl. v. K. Flasch, Mainz 1989, p. 99–261.

³⁷ Im Gegensatz zu der Aufstellung, die B. Geyer bietet, sind auch die dem Thema nahestehenden Thesen mit verzeichnet – sie werden kursiv wiedergegeben; cf. B. Geyer, »Albertus Magnus und der Averroismus nach dem *Opusculum De XV problematibus*«, op. cit., p. 187 sq.

Hierzu der formale Überblick:

These 1: = prop. 32, 117, 193

These 2: = prop. 13, 14, 115, 118, 119, 120, 121, 123, 125

These 3: = prop. 159

These 4: = prop. 21, 53, 154

These 5: = prop. 87, 89, 90, 98

Grenzziehungen innerhalb des philosophisch-theologischen Diskurses erfassten nunmehr auch Lehrdetails. Man begnügte sich nicht mehr damit, einen allgemeinen, locker gefügten Rahmen vorzugeben wie 1270.

Betrachtet man in diesem Licht Alberts Bemühungen, bei anerkannter Dominanz der Theologie den Disziplinen der *Artes* dennoch ihr plurales Eigenrecht zu belassen, dann wurde nun offenkundig, dass mit dieser Form des Eingreifens auch sein Programm einer überlegten Wissenstransformation mit universalistischem Anspruch, die die griechisch-arabisch-jüdische Lehrtradition bewusst einbezog, in die Schranken gewiesen worden war. Gleichwohl war es in der Folgezeit kaum mehr möglich, den Einfluss des aristotelischen Wissensparadigmas so zurückzudrängen, dass an seine Stelle bruchlos der traditionelle Augustinismus wieder hätte eingesetzt werden können.

Die genannten Verbotslisten spiegeln eine sich verschärfende inhaltliche Auseinandersetzung wider, die sich in den 60er Jahren des 13. Jahrhunderts noch einmal merklich intensivieren sollte. Im Mendikantenstreit zwischen 1252 und 1266 hatten sich Franziskaner und Dominikaner an der Pariser Universität den Angriffen des Weltklerus gemeinsam zu erwehren. In der Folge traten die inhaltlichen Differenzen der Ordensgelehrten dahinter zunächst zurück. Das änderte sich, als sich die Rezeption des gräko-arabischen Peripatismus immer mehr ausdifferenzierte und radikale Aristoteliker in der *Artes*-Fakultät den philosophischen Vernunftoperationen neue Gewissheitsfelder erschlossen. Als Reaktion darauf bekämpften die Vertreter des Augustinismus unter den Franziskanern immer heftiger die Aristotelesrezeption. An die Spitze dieser Kritiker setzte sich seit den 50er Jahren

These 6: = prop. 9

These 7: = prop. 116

These 8: = prop. 19

These 9: = prop. 132, 134, 135, 194

These 10: = prop. (42)

These 11: = prop. 3

These 12: = prop. 161, 162, 195, 209

These 13: = prop. 25, 43, 44, 147

Die letzten zwei Thesen sind aus dem Verurteilungsschreiben von 1277 nur indirekt zu erschließen:

These 14: = prop. (17, 18)

These 15: = prop. (5, 79)

Bonaventura († 1274), der, zunächst selbst Magister der Theologie, 1257 General des Franziskanerordens geworden war. In seiner heftig geführten Auseinandersetzung mit den neuen Strömungen bezeichnete er beispielsweise die von ihm bei Aristoteles vermutete Lehre von der Ewigkeit der Welt als für den Glauben zerstörerisch. In einer Reihe von Predigten (*De decem praeceptis*), die er 1267 zur Fastenzeit hielt, nochmals 1268 (*De donis spiritus sancti*) und schließlich 1273 (*Collationes in Hexaëmeron*) vertiefte er seine Kritik und benannte weitere Theoreme, die er bei den dem Aristoteles ergebenden Doktoren unheilvoll wuchern sah.³⁸ Neben das kritisierte Theorem von der Ewigkeit der Welt trat jetzt jenes, wonach alles vom Schicksal und der Sternenkonstellation gelenkt sein sollte. Würde das zugestanden, so Bonaventura, würde die Lehre vom freien Willen des Menschen überflüssig, denn man müsste sagen, dass der Mensch allein aus Notwendigkeit handelt. Zwar erkennt auch Bonaventura an, dass die Sternenkonstellation das Wirken der Menschen beeinflusst, aber er beharrte darauf, dass dieser astrale Einfluss die Natur des Menschen lediglich disponiere, dessen freie Wahl bezüglich seiner Handlungsoptionen dadurch aber keinesfalls in Frage stände. Nach Bonaventura ist jene Lehre von der einen Geistseele, die in allen Menschen anwesend sein soll, als besonders häretisch anzusehen.³⁹ Mit Augustin hält Bonaventura dagegen fest, dass Christus die Mitte der Wissenschaft repräsentiere, aus der allein zu denken ist. Die Weisheit findet ihr Maß im Glauben, allein aus ihm erfährt sie ihre wegweisende Erleuchtung zur rechten Wahrheit. Der Mensch mag wohl Wissen ha-

³⁸ Cf. A. Petagine, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Milano 2004, p. 243–294.

³⁹ Cf. Bonaventura, *Collationes de decem praeceptis*, in: *Opera omnia*, tom. V, ed. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1891, p. 505–532; bes. coll. II, n. 25, p. 514b: »Aus der unredlichen Kühnheit der philosophischen Forschung gehen die Irrtümer bei den Philosophen hervor, so wie es die Annahme einer ewigen Welt ist, und diejenige, ›dass es bei allen einen Intellekt gibt. [...] Aber anzunehmen, ›dass es bei allen einen Intellekt gibt‹ [...], das heißt behaupten, dass der schlechteste Mensch gerettet und der beste verdammt wird. (Ex improbo *ausu investigationis philosophicae* procedunt errores in *philosophis*, sicut est ponere mundum aeternum, et quod unus intellectus sit in omnibus. [...] Ponere vero, quod unus intellectus sit in omnibus [...], et hoc dicere, quod pessimus homo salvatur, et optimus damnatur.)«. Cf. *Collationes de donis Spiritus sancti*, *ibid.*, op. cit., p. 455–503.

ben, aber ohne die theologischen Tugenden, ohne die Gottesliebe, ist dieses Wissen tot und der davon abgeschnittene Mensch besitzt in diesem Sinne kein Leben. Jene Magister also, die diesen grundlegenden Zusammenhang missachten, sind in den Augen des Franziskaners widerwärtige, heuchlerische Ausleger, deren aufgeblähte Neugier und ägyptisches Philosophenwissen sie nicht nur in den Irrtum treibt, sondern sie zu Luziferianern (luciferiani) werden lässt, die eindeutig zum Niedergang der Mutter Kirche schreiben.⁴⁰ Bonaventuras Rückwendung zu Augustin scheint rigoros vollzogen, und dennoch ist auch er genötigt, in seiner Reaktion den Veränderungen Rechnung zu tragen. Zum einen marginalisiert Bonaventura das Konzept des frühen Augustin von einer Theologie, die, obgleich sie vollendete Weisheit ist, die unvollendete Weisheit der Philosophen weiterhin für wichtig hält. Das von Augustin lange verfolgte Projekt einer philosophischen Theologie drängt Bonaventura zugunsten der theologischen Zentralperspektive zurück. In dem sich Bonaventura gegen das Konzept einer philosophischen Theologie stemmt, spaltet er die Tradition der theologischen Lehre selbst, obgleich er sich auf revidierende Tendenzen des späten Augustin beziehen und aus diesen legitimieren kann. Zum anderen ist es Bonaventura nicht möglich, sich der Wissenschaftsentwicklung seiner Zeit und ihrer logisch gereinigten Sprache völlig zu verschließen, wenn er auch versucht, in der Theologie einen bildlich gestützten Mystizismus umfänglich zu etablieren.

Neben den Franziskanern Wilhelm von Baglione, Walther von Brügge und Johannes Peckham († 1293), die neben eigenständigen Problemstellungen die von Bonaventura gesetzten Problempunkte aufgriffen, setzten sich auch Weltgeistliche, wie Gerhard von Abbeville († 1272), mit der neuen Entwicklung auseinander.⁴¹ Als sich die Kontroverse zuspitzte, erstellte der Augustinereremit Aegidius Romanus († 1316) ein thematisch geordnetes Verzeichnis jener Irrtümer der Philosophen (*De erroribus philosophorum*), das er nach den Namen der Urheber enzyklopädisch anordnete. Aegidius, auch *doctor fundatissimus* genannt, betrieb seine Kritik am Aristotelismus diffe-

⁴⁰ Cf. Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. IV, n. 1 et 16, ed. cit., p. 349a et p. 351 sq.

⁴¹ Hierzu im Überblick und zu den einschlägigen Schriften cf. M. Hille, *Die Pariser Verurteilung vom 10. Dezember 1270*, op. cit., p. 85 sqq.

renzierter als Bonaventura. In den ersten 14 Sätzen seiner Schrift hielt er etwa fest, dass eine Reihe von Irrtümern ihren Ausgangspunkt im Werk des Aristoteles selbst haben. Wenn man etwa, wie der Stagirite, das Werden der Dinge nur als Naturvorgang denken könne, dann hätte die Welt auch keinen Anfang in der Zeit und also sei sie ewig. Dann aber gibt es weder einen ersten Menschen noch ist eine die Welt auslöschende Sintflut vorstellbar. Allerdings verteidigte Aegidius Aristoteles auch gegen falsche Anschuldigungen, so gegen die, dass Gott nicht die Dinge der niederen Welt erkenne oder, dass Gott außerhalb seiner selbst nicht zu erkennen vermag. Verderblicher als Aristoteles ist nach Aegidius allerdings die Lehre des Averroes, denn dieser habe zu den Irrtümern des Aristoteles noch eigene hinzugefügt. Dazu zählen u. a. diese: Da nach Averroes Gott in der niederen Welt keine Vorsehung ausübt, so vermag er hier die Einzel Dinge nicht zu erkennen. Zudem ist für Averroes die geistige Seele eine für alle Menschen, daher macht sie nicht das Sein des Einzelmenschen aus, sondern das der Menschengattung, und so ist es ihr auch verwehrt, mit dem Körper des Einzelmenschen eine substantielle Einheit zu bilden. Dem folgen weitere kritikwürdige Sätze, die Averroes, Avicenna, Algazel, Alkindi und Moses Maimonides angelastet werden.⁴²

Jene 13 Sätze von 1270, die zugleich auch Bestandteil der 15 Streitfragen sind, lassen sich zum Teil bereits in dieser Sammlung auffinden. Hier einige Beispiele: Satz 1, zur Einheit des Intellekts in allen Menschen, wird Averroes zugeordnet;⁴³ Satz 4, vom Einfluss der Gestirne, dem Alkindi,⁴⁴ Satz 5, von der Ewigkeit der Welt dem Aristoteles,⁴⁵ Satz 6, der davon handelt, ob man einen ersten Menschen

⁴² Cf. Aegidius Romanus, *Errores philosophorum*, ed. J. Koch, transl. J. O. Riedl, Milwaukee 1944, p. 10 sqq.

⁴³ *Ibid.*, p. 24: »10. Quod anima intellectiva non multiplicatur multiplicatione corporum, sed est una numero.«

⁴⁴ *Ibid.*, p. 56: »4. Quod omnia de necessitate contingunt. [...] 9. Quod motus voluntatis subduntur motibus supercaelestium corporum.«

⁴⁵ *Ibid.*, p. 10 sq., prop. 1–8; cf. Avicenna, prop. 2, 3 et 5, p. 34 sq.; Algazel, prop. 1–3. Aber auch Maimonides steht bei Aegidius in der Kritik, p. 66: »7. Quod tempus licet inceperit, nunquam tamen desint. 8. Quod motus supercaelestium corporum semper erit. 9. Quod mundus nunquam universaliter innovabitur.« Albert wird sich in dieser Frage hingegen positiv auf Maimonides beziehen.

annehmen könne, ist dem Aristoteles zugewiesen;⁴⁶ Satz 10, Gott erkennt keine Einzeldinge, findet Aegidius bei Averroes, bei Avicenna und bei Algazel.⁴⁷

Neben der Lehre des Averroes stellte die Metaphysik des Avicenna († 1037) die Gelehrten des lateinischen Kulturkreises vor eine besondere Herausforderung. In der Lehrausrichtung war ihm Alfarabi vorgegangen. An Avicennas Metaphysik faszinierte, dass dieser zweite Entwurf nach Aristoteles weit systematischer angelegt war als jener. Indes, Avicenna hatte darin – oft in Anlehnung an Aristoteles – Theorien entwickelt, die für Kontroversen sorgen sollten. Ein kräftiger Nachhall hiervon ist in den Thesen zu finden.

Avicennas Gottesbegriff war in mehrfacher Hinsicht mit dem personalen Schöpfergott christlicher Prägung nicht in Übereinstimmung zu bringen.⁴⁸ Zum einen hatte Avicenna Gott als das notwendig Seiende (*necesse esse*) bestimmt, in dem Wesen und Existenz zusammenfallen.⁴⁹ Aus ihm fließt die Welt seit ewigen Zeiten und bis in alle Ewigkeit aus. Die bedingte Notwendigkeit alles Weltlichen, das sich in Himmlisches und Irdisches unterteilt, ist dabei von der an sich seienden Notwendigkeit Gottes verursacht und in einem Anders-Sein gehalten, worin sich Wesen und Existenz unterscheiden. Im Weltlichen geht dessen bedingte Notwendigkeit mit abgestuften Möglichkeitsfeldern einher. Avicenna verband damit auf sehr eigene Weise die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt mit einer apersonalen Wirkursache, die, indem sie allein sich selbst denkt, mit notwendiger Permanenz einen triadisch strukturierten Formausfluss aus sich entlässt (*Emanation*), um diese Seienden letztlich wieder zu ihrem Ursprung zurückzuführen. Dieser Gott, der das Eine und das Sein ist, bringt – hier folgt er der Demiurgen-Idee der Griechen – die Materie nicht aus sich hervor. Sie ist als reine Potentialität ewig ko-

⁴⁶ Ibid., p. 12: »12. Quod non sit dare primum hominem nec primam pluviam.«

⁴⁷ Cf. Averroes, *ibid.*, p. 24: »8. Quod Deus non cognoscit singularia.«; cf. Avicenna, *ibid.*, p. 36: »16. Quod Deus non cognoscit singularia in propria forma.«; cf. Algazali, *ibid.*, p. 44: »11. Quod Deus nescit particularia in propria forma.«

⁴⁸ Cf. R. Acar, *Talking about God and talking about creation. Avicennas and Thomas Aquinas' positions*, Leiden 2005.

⁴⁹ Cf. Avicenna, *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina*, tr. 9 c. 4, ed. S. Van Riet, p. 476 sqq.;

existierendes Vielheitsprinzip. Ein Gott, der hervorbringt, indem er *sich* denkt, weiß nichts von den Einzelheiten in der Welt und sorgt sich nicht um sie. Auch dies war eine unter Einbeziehung neuplatonischer Theorie vollzogene Weiterentwicklung des aristotelisch geprägten Gottesbegriffs. Als reine Einheit bringt er zunächst nur Eines hervor, das für Avicenna der erste Intellekt ist, der jegliche Vielheit enthält. Aus ihm entströmen in einer triadisch strukturierten Rückwendungsbewegung himmlische Intelligenzen, die, unterschieden nach Erkennen und Erkanntem, aus der materiellen Potentialität die Himmelskörper hervorbringen. Die unterste Emanationsstufe, die zehnte Intelligenz, bildet der *intellectus agens*. Er ist Ursprung der sichtbaren Welt und verleiht als Formengeber (*dator formarum*) den irdischen Dingen das Wesen. Dieser *intellectus agens* ist allen Menschen gemeinsam und vermittelt die Rückkehr der Welt zu ihrem Ursprung. Avicenna begreift zwar die Seele als interne Formvollendung des Körpers (aristotelisch), zugleich jedoch sieht er den Menschen als aus zwei Substanzen (Körper und Seele) zusammengesetzt. Dieser (neu)platonische Zug in Avicennas Lehre entzog dem Theologumenon von der Auferstehung der Körper die philosophische Grundlage.

Gegen Avicennas determinierten Gottesbegriff und die sich daran knüpfende Emanationslehre ließ sich unter den Lateinern umgehend Kritik vernehmen. Averroes war ihnen darin bereits vorausgegangen, denn er lehnte die Emanationslehre Avicennas als ein Konstrukt ab, das dem originären Aristoteles verfälschend beigemischt worden war. Sie aber fanden, der arabische Nezesitarismus überhaupt sei ein nicht akzeptables Gegenkonzept zum absolut freien Willen des Schöpfergottes christlicher Prägung. Dieser Vorwurf schloss Avicenna wie Averroes gleichermaßen ein. Auch sahen sie den nicht determinierbaren Willen zum Entscheid, wie er von den Lateinern dem Menschen zugesprochen wurde, bedroht. Avicennas Gott kennt nur sich selbst, weiß nichts von der Welt, geschweige denn von den dort befindlichen Einzelheiten, was als Beschränkung seiner absolut vorausgehenden Macht empfunden wurde. Die Theorie von der ewigen Schöpfung der Welt verfiel gleichfalls der Kritik, denn hier war die Dignität des Schöpfers, die ihn vor sein Geschöpf stellte, unzureichend hervorgehoben. Unterlegt war zudem die Lehre von der ewigen Dauer der Welt, die zur christlichen Lehre vom Schöpfungsanfang im Widerspruch stand. Die Leugnung der Auferstehung des

Körpers betraf schließlich einen zentralen Glaubenssatz christlichen Selbstverständnisses. Durchmustert man vor diesem Hintergrund die zu bekämpfenden Thesen, die Albert vorgelegt worden sind, dann finden sich jene Kritikpunkte unter den 15 Streitfragen sogleich wieder.

Auch Thomas von Aquin († 1274) hat in den Streit um die Aristotelesrezeption eingegriffen. Aber er polemisiert in der Hauptsache gegen einen anderen Araber – gegen den einflussreichen Kommentator der aristotelischen Texte, gegen Averroes († 1180). 1269 ist Thomas nach Paris zurückgekehrt, um die richtige Auslegung des Aristoteles voranzutreiben. Dem dient 1269 zunächst seine textbezogene und weitgehend unpolemische Auseinandersetzung mit der aristotelischen Seelenlehre in den *Quaestiones De anima*. Um das Jahr 1270 freilich ändert sich das. Thomas greift die philosophierenden *Artes*-Magister direkt an und veröffentlicht mit *De unitate intellectus contra averroistas* (Von der Einheit des Intellekts, gegen die Averroisten) eine Schrift, in der er sich philosophisch grundsätzlich mit der neuen Strömung auseinandersetzt. Das Verfahren des Thomas, philosophisch mit den *Artes*-Magistern zu disputieren, kommt methodisch dem gleich, was sich Albert in seiner Entgegnung auf die 15 Streitfragen vornimmt. Auch Thomas will die Philosophie im Allgemeinen und die aristotelische im Besonderen nicht als Ganze verdammen. Er wendet sich lediglich gegen eine von ihm als problematisch empfundene Art und Weise, Philosophie zu treiben. In der Hauptsache stellt er sich gegen das Vorhaben einiger *Artes*-Magister, die Texte des Aristoteles allein im Sinne des Averroes auszulegen, was in seinen Augen zu Schlussfolgerungen führt, die nur auf Sophismen hinauslaufen können. Dagegen muss die wirkliche Lehre des Aristoteles aus dem Text erschlossen und verteidigt werden. Für Thomas zeigt sich in der rechten Interpretation auch, dass sich zwischen der aristotelischen Seelenlehre und den Grundsätzen des Glaubens kein wirklicher Gegensatz aufbauen kann.

Die inhomogene Gruppe von eigenständigen philosophisch orientierten Denkern der *Artes*-Fakultät wird von Thomas unter dem epochemachenden Sammelbegriff »Averroisten« attackiert. Im Zentrum seiner Kritik stehen mit Siger von Brabant († um 1284) und Boethius von Dacien († um 1284) die Köpfe einer rein universitären Bewegung. Die konkordistische Synthese von Philosophie und Theologie, die Thomas von Aquin der von ihnen ausgehenden intellektuellen

Herausforderung konzeptionell entgegenstellt, scheint der Vorgabe einer Integration der aristotelischen Lehre in das Gerüst theologischer Sätze in besonderer Weise gerecht werden zu können. Dies wird die Ordensleitung der Dominikaner schließlich veranlassen, die Heiligensprechung des Thomas zu protegieren. 1332 ist sie dann erfolgt.

Man muss sich vergegenwärtigen, dass dieser Kontroverse eine Entwicklung vorangeht, deren Ausrichtung von Albert zunächst ganz wesentlich bestimmt worden ist. Bis 1265 hatte es eine Zeit gegeben, innerhalb derer die Studien zu Aristoteles, zu Avicenna und Averroes Schritt für Schritt vorangebracht werden konnten. Man war mit der Auswertung des einströmenden Textmaterials vollauf beschäftigt. Albert leistete hier Pionierarbeit. In seinen Frühschriften betrieb er diese Studien zunächst noch in der konkordistischen Absicht, die Philosopheme den theologischen Ansprüchen unterzuordnen. Albert hatte schließlich 1242 bis 1248 in Paris als Theologe seines Ordens gelehrt. Als ihn sein Orden 1248 beauftragte, in Köln ein *Studium generale* aufzubauen, machte sich Albert nunmehr in einem einzigartigen Projekt daran, die Lücke zwischen Anspruch und Wirklichkeit im intellektuellen Gelehrtenniveau seiner Zeit zu schließen. Er begann das ganze *Corpus Aristotelicum* zu kommentieren, wobei er die gräko-arabische Kommentartradition und die Schriften von jüdischen Philosophen einbezog. Bei ihm studierte, wie erwähnt, Thomas von Aquin, der die Hochschätzung eines integrierbaren aristotelischen Werks und die intellektuelle Herausforderung durch die an Aristoteles anknüpfende Kommentatortradition in den Vorlesungen Alberts aufgenommen hat.

Das unbestrittene Verdienst Alberts bestand darin, den gewaltigen Zustrom bislang ungekannten Wissens zunächst einmal in der ruhigen Art eines philosophisch reflektierenden Kommentators den Gelehrten des lateinischen Westens zugänglich gemacht zu haben. Albert leitete in seinem Unterfangen die noch unerschütterte Zuversicht, dass die Weisheit der großen Philosophen im Endergebnis niemals mit der Wahrheit des Glaubens kollidieren kann. Diese Grundgewissheit stützte sein Vertrauen in die alles durchdringende Kraft der Vernunft. Er sah nur diejenigen für würdig an, der gottähnlichen Glückseligkeit teilhaftig zu werden, die sich im Studium um die höchstmögliche Vervollkommnung ihrer Vernunftpotentiale mühten. Nur so war dem Rückfall in den diffusen Aberglauben zu begegnen.