

PIERRE D'AILLY UND DIE "RICHTIGE"
THOMAS-INTERPRETATION:
THEOLOGISCH-HERMENEUTISCHE PRINZIPIEN ALS
GRUNDLAGE DES WEGESTREITS

VON SIGRID MÜLLER

Pierre d'Ailly war eine zentrale Gestalt für die Theologie und Philosophie an der Wende des vierzehnten zum fünfzehnten Jahrhundert. Er ist als Lehrer Johannes Gersons,¹ als dessen Vorgänger im Amt des Rektors der Universität Paris, als bedeutender Kirchenpolitiker des Konstanzer Konzils und als Theologe untersucht worden,² und in den vergangenen Jahren gerieten auch seine originellen philosophischen, vor allem logischen Ansätze in den Blick der Forschung.³ In seiner Bedeutung für die "via moderna" des fünfzehnten Jahrhunderts kam er bislang aber nur wenig zur Sprache. Für diese Fragestellung sind die polemischen Werke Aillys von besonderem Interesse, vor allem der Traktat, den er im Auftrag der theologischen Fakultät der Universität Paris gegen den Dominikaner Johannes de Montesono geschrie-

¹ Zu der Frage, in welcher Hinsicht Gerson als Schüler Aillys bezeichnet werden kann, vgl. F. Oakley, "Gerson and d'Ailly: An Admonition," *Speculum* 40 (1965): 74–83; zu Aillys Ausbildung P. Glorieux, "Les années d'études de Pierre d'Ailly," *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 44 (1977): 127–49.

Der vorliegende Beitrag ist entstanden im Rahmen des NWO-Forschungsprojektes "Thomism, Albertism, Nominalism: The Dynamics of Intellectual Traditions in the Late Middle Ages" an der Universität Nimwegen. Eine frühere Fassung in spanischer Sprache erschien unter dem Titel "Interpretación de Santo Tomás: Principios hermeneúticos al comienzo de la via moderna" in *Communio* (Sevilla) 36 (2003): 325–59.

² Siehe die Studien von J. P. McGowan, *Pierre d'Ailly and the Council of Constance* (Washington DC, 1936); F. Oakley, *The Political Thought of Pierre d'Ailly: The Voluntarist Tradition* (New Haven, 1964); B. Meller, *Studien zur Erkenntnistheorie des Peter von Ailly* (Freiburg, 1954).

³ M. K. Chappuis, L. Kaczmarek und O. Pluta, "Die philosophischen Schriften des Peter von Ailly: Authentizität und Chronologie," *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33 (1986): 593–615; die dort erfolgte Zuschreibung der *Destructiones modorum significandi* an Ailly wurde wieder in Frage gestellt, vgl. dazu L. Kaczmarek, *Destructiones modorum significandi* (Amsterdam, 1994), xv–xxxv; M. Chappuis, *Le traité de Pierre d'Ailly sur la Consolation de Boëce, Qu. 1* (Amsterdam, 1993); P. V. Spade, *Peter of Ailly: Concepts and Insolubles: An Annotated Translation* (Dordrecht, 1980); L. Kaczmarek, "'Vitalis immutatio': Erkundungen zur erkenntnispsychologischen Terminologie der Spätscholastik," in A. Heinekamp, W. Lenzen und M. Schneider, eds., *Mathesis rationis* (Münster, 1990), 189–206; O. Pluta, *Die philosophische Psychologie des Peter von Ailly* (Amsterdam, 1987). Bedeutende Wirksamkeit hatten auch die astrologischen Traktate Aillys: cf. L. A. Smoller, *History, Prophecy, and the Stars: The Christian Astrology of Pierre d'Ailly, 1350–1420* (Princeton, 1994).

ben hat. Dieser lässt nicht nur auf deutliche Weise Aillys Modell einer von der Philosophie unabhängigen Theologie erkennen, sondern zeigt zugleich, wie die Ursachen gelegt wurden für die spätere polemische Auseinandersetzung zwischen “via moderna” und “via antiqua.”⁴

DER TRAKTAT AILLYS GEGEN MONTESONO UND SEIN HISTORISCHER KONTEXT

Eingebettet ist der Traktat Aillys in die Auseinandersetzungen zwischen der Universität Paris und Johannes de Montesono, einem Mitglied des Dominikanerordens, in den späten achtziger Jahren des vierzehnten Jahrhunderts. In dieser Zeit gab es, wie die Herausgeber der *Scriptores Ordinis Praedicatorum* berichten, eine starke Verfolgung der Intellektuellen des Dominikanerordens und in besonderem Maße des Johannes de Montesono.⁵ Ihrer Ansicht nach gab es drei Gründe für diese Verfolgung: die Dominikaner hätten erstens die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens angegriffen, zweitens hätten sie Thomas von Aquin eine übergroße Autorität zugemessen und schließlich hätte der vorhandene Neid gegenüber den großen Theologen des Ordens eine Wiederherstellung des guten Verhältnisses zwischen der Universität einerseits und Johannes de Montesono und den Dominikanern andererseits verhindert.⁶

Die erhaltenen Dokumente aus dieser Zeit bestätigen die ersten beiden Gründe. Es gibt Berichte über die Aufregung, welche die Auffassungen des

⁴ Diese Bezüge sind Gegenstand einer baldigen Publikation der Autorin. Für einen Überblick über die theologischen und polemischen Schriften siehe P. Glorieux, “L’oeuvre littéraire de Pierre d’Ailly: Remarques et précisions,” *Mélanges de science religieuse* 22 (1965): 61–78.

⁵ Jacobus Quétif und Jacobus Échard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Recensiti*, 1 (Paris, 1719), 691.

⁶ Das Interesse des 18. Jahrhunderts an diesen Texten und deren Bewertung verdiente eine eigene Betrachtung. Ein großer Teil des zentralen Dokuments für diese Debatte war 1706 als Anhang zu der Ausgabe Gersons herausgegeben worden, cf. *Ioannis Gersonii opera omnia*, ed. M. Lud. Ellies du Pin, 1 (Antwerpen, 1706), 709–22, und 1728 wurde die umfangreichste Sammlung erstellt als Teil der von Carolus Duplessis d’Argentré herausgegebenen *Collectio Iudiciorum de novis erroribus qui ab initio duodecimi seculi post Incarnationem Verbi, usque ad annum 1632 in Ecclesia proscripti sunt et notati*, 1/2 (Paris, 1728), 61–131; er enthält das “Censurium iudicium sacrae facultatis Parisiensis adversus multos errores Johannis de Montesono F. Praed.” und “Alia monumenta ad hoc negotium pertinentia” (pp. 61–66); “Petri de Alliaco primus sermo coram Papa Clemente VII. Avenione habitus, pro defendenda causa Parisiensis Universitatis adversus Johannem de Montesono” (pp. 66–69), “Propositio facta in Consistorio per eundem contra M. Joann. de Montesono” (pp. 69–74) und den “Tractatus ex parte universitatis studii Parisiensis pro causa fidei contra quemdam fratrem Johannem de Montesono Ordinis Praed. editus a Petro de Alliaco Episcopo et Cardinali Cameracensi circa annum 1388” (pp. 75–131).

Johannes de Montesono von der mit Erbsünde empfangenen Jungfrau Maria bei den Zuhörern verursachte,⁷ und auch die Akten des Generalkapitels der Dominikaner aus dem Jahr 1388 zeugen von den Anstrengungen innerhalb des Ordens, die Feierlichkeiten zu Ehren der Ordenspatronin Maria zu vermehren,⁸ ohne jedoch deshalb die eigene theologische Position aufzugeben, nach welcher Maria mit Erbsünde empfangen worden war.⁹ Das zweite Thema, die Diskussion über die Rolle des Heiligen Thomas im Verhältnis zu den anderen Theologen und Kirchenvätern, wird in den Dokumenten der Universität Paris explizit zur Sprache gebracht. Aber traf auch das dritte Motiv, eine Verfolgung aus Neid, zu? Eine Antwort auf diese Frage kann nur in den Stimmen der Zeit gefunden werden, welche diese Ereignisse kommentierten: Anhand des Traktats von Ailly soll aufgezeigt werden, dass es tieferliegende Gründe für die Streitigkeiten zwischen Universität und Dominikanern gab, nämlich unterschiedliche Konzeptionen von Theologie.

Der konkrete Anlass des Traktats: der Fall Montesono (1387–88)

Johannes de Montesono aus der Provinz Aragón war vermutlich in Valencia in den Orden der Dominikaner eingetreten.¹⁰ Er war “lector in studio naturarum” und später Lehrer der Sentenzen in verschiedenen Studienhäusern des Ordens. Er wurde “baccalaureus in theologia” in Paris, ehe er von 1380 bis 1384 als “lector ecclesiae” an der Kathedrale von Valencia lehrte. In diesem letzten Jahr bestimmte der Orden ihn dafür, im Pariser Studienhaus des Ordens, das nach dem Heiligen Jakob benannt war, die Sentenzen zu lesen. Dort erwarb er sich 1387 auch den Titel des “magister theologiae,” wobei er unter den sieben Kandidaten zur Doktorprüfung aus dem Dominikanerorden am schlechtesten abschnitt.¹¹

Im selben Jahr noch riefen seine Äußerungen in der ersten Vorlesung, die er als Magister der Theologie hielt, Unruhe unter den Theologen von Paris

⁷ Cf. Pierre d'Ailly, “Primus sermo,” 67; Jean Gerson, “Contre Jean de Monzon,” in P. Glorieux, ed., *Jean Gerson: Oeuvres complètes*, 10 (Paris, 1973), 17: “Omnium hic fidelium causa agitur.” Henricus Denifle, O.P., und Aemilio Chatelain hatten in ihrem *Chartularium universitatis Parisiensis*, 3 (Paris, 1894), 487 bereits die Bedeutung dieses Textes hervorgehoben, aber noch nicht Gerson die Autorschaft zugeschrieben.

⁸ Für aktuelle Studien zur Marienverehrung dieser Zeit vgl. Clelia Maria Piastra, ed., *Gli studi di Mariologia medievale: Bilancio storiografico*, *Millennio medievale* 26 (Tavarnuzze, 2001).

⁹ Fr. Benedictus Maria Reichert, ed., *Acta capitulorum generalium ordinis praedicatorum*, 3, *Monumenta ordinis fratrum Praedicatorum Historica* 8 (Rom, 1900), 30–31.

¹⁰ Details zum Leben Johannes de Montesonos finden sich bei Thomas Kaeppli O.P., *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, 2 (Rom, 1975), 487–88.

¹¹ Quétif und Échard, *Scriptores*, 691.

und unter den Menschen hervor, die davon erfuhren.¹² Die Universität leitete einen Prozess der Zensur gegen einige seiner Aussagen ein, der mit der Verurteilung dieser Sätze durch den Bischof von Paris ein vorläufiges Ende nahm. Doch Montesono appellierte an Papst Clemens VII., der in Avignon residierte. Vom Prozess am Papsthof floh er jedoch, ging nach Italien und Aragón und fand hochrangige Politiker als Schutzherren.¹³ Seine Verteidiger in Frankreich dagegen sahen sich gezwungen zu widerrufen.¹⁴

Aufgrund dieser Ereignisse¹⁵ änderte die theologische Fakultät von Paris ihre Statuten, um das akademische Niveau der künftigen Magister und Doktoren besser kontrollieren zu können,¹⁶ und sie degradierte die Dominikaner auf den letzten Rang in der Hierarchie des universitären Alltags.¹⁷ Außerdem führte sie den verpflichtenden Schwur für alle ihre Universitätsmitglieder ein, die Lehre des Johannes de Montesono nicht zu vertreten.¹⁸ Auf diese Weise wurden die Mitglieder des Ordens, die ihre frühere Haltung zur unbefleckten Empfängnis Mariens beibehielten und sich dafür auf Thomas von Aquin beriefen, praktisch vom universitären Leben ausgeschlossen. Der Orden nahm von Anfang an Partei für Montesono und verteidigte ihn.¹⁹ Die Verfolgung des Johannes wurde als ein Angriff auf die Autorität der Theologen, die zum Orden gehörten, vor allem Alberts des Großen und des Thomas von Aquin, interpretiert.

¹² Eine eindrucksvolle Schilderung des Hergangs der Ereignisse findet sich bei P. Glorieux, "Pierre d'Ailly et Saint Thomas," *Mélanges de science religieuse* 23 (Suppl.) (1966): 45–54.

¹³ Montesono konnte den König von Aragón von seiner Ansicht überzeugen; er stand selbst dann in den Diensten des Herzogs Alfonso de Gandia de Aragón. Cf. Quéatif und Échard, *Scriptores*, 692.

¹⁴ Die Texte der Widerrufungen sind ediert bei Denifle und Chatelain, *Chartularium*, 515–31.

¹⁵ Einen guten Überblick bieten die Texte der "Actio Universitatis Parisiensis contra Praedicatores propter doctrinam Johannis de Montesono" (ibid., 486–515). Dort findet sich auch Kritik an der Edition des Textes bei Duplessis.

¹⁶ Polemik hatte hervorgerufen, dass Montesono sich mit Hilfe eines päpstlichen Briefes einen rascheren Zugang zur "licentia" in Theologie verschafft hatte. Dazu Denifle und Chatelain, *Chartularium*, 487 und 441–42 mit der Entscheidung der Fakultät: "Facta praeterita nos edocent, ex promotione quorundam indebite gradum magistralem in dicta facultate ambientium, fidem multis periculis et nostram dictam facultatem dampnis et vituperiis quam plurimis subjacere . . . statuimus que sequuntur: Primo quod nullus baccalaureus graciosus decetero admittatur ad lecturam Sententiarum nisi prius debite responderit de questione ordinaria, aut in Sorbona, et legerit Bibliam aut duos cursus; quod quis Bibliam aut cursus non legerit, loco eorum teneatur respondere de alia ordinaria, aut in Sorbona."

¹⁷ Duplessis d'Argentré, *Collectio*, vol. 1, Pars 2 (oben n. 6), 148–51; Denifle und Chatelain, *Chartularium*, 512.

¹⁸ Denifle und Chatelain, *Chartularium*, 486 und 512–13.

¹⁹ Fr. B. M. Reichert, ed., *Acta capitulorum* (oben n. 9), 30 und 38.

Die Textzeugnisse

Trotz der Bedeutung dieser Ereignisse haben sich die Werke Johannes de Montesonos, welche diese Kontroverse verursacht haben, nicht erhalten.²⁰ Vermutlich wüssten wir keine Details über seine Ansichten, gäbe es nicht die Exzerpte aus zweien seiner Werke, die im Kontext der Widerrufungsforderung der Universität gegenüber Johannes im Jahre 1387 entstanden. Außerdem vermitteln die Ansprachen und Kommentare, die Pierre d'Ailly (ca. 1350–1420) im Namen der theologischen Fakultät verfasste und vortrug, um die Argumente Montesonos zu widerlegen, einen Eindruck von dessen Thesen. Die vierzehn durch den Bischof von Paris verurteilten Sätze sind in verschiedenen Texten überliefert, doch der genannte, im Auftrag der theologischen Fakultät von Pierre d'Ailly herausgegebene bzw. verfasste Traktat gegen Johannes de Montesono aus dem Jahr 1388 bietet am meisten Informationen darüber, woran die Theologen Anstoß nahmen.²¹

Die drei Teile des Traktats

Der Traktat Pierre d'Aillys besteht aus drei Teilen. Im ersten Teil bestätigte Ailly, dass die Universität das Recht und die Pflicht habe, Sätze zu verurteilen und ihre Widerrufung zu fordern, um Skandale zu vermeiden.²² Im zweiten Teil behandelte er die vierzehn verurteilten Artikel Montesonos und wies auf, dass die Verurteilung dieser Artikel vernunftgemäß war, weil diese zu Irrtümern verleiteten.²³ Im dritten und letzten Teil untersuchte Ailly, in welcher Hinsicht die Lehre des Thomas durch die Kirche appro-

²⁰ Kaeppli, *Scriptores* (oben n. 10) bietet eine Bibliographie der Werke Montesonos und weiterführende Literatur. Von den erhaltenen Werken enthält nur das Manuskript Vat. Borg. 102 (xiv–xv), fol. 3–6 und 20–21 einen Brief von Johannes de Montesono über die vierzehn verurteilten Sätze und eine Schlussfolgerung zum Thema der Notwendigkeit, die Teil seines Sentenzenkommentars gewesen war. Die Mehrheit seiner Schriften beschäftigte sich mit dem Schisma. Sie ist nach der Flucht Montesonos von Papst Clemens in Avignon in die Einflusszone Urbans VI. entstanden.

²¹ Der Gesamttext des Traktats ist in dem Manuskript BNF, ms. lat. 3122, fol. 7–48, enthalten, das am Ende Pierre d'Ailly zugeschrieben wird. Herausgegeben wurde es von Duplessis d'Argentré, *Collectio* (oben n. 6). Zu Teilausgaben vgl. Zénon Kaluza, "Nicolas d'Autrecourt: Ami de la vérité," in Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, ed., *Histoire littéraire de la France XLII: Suite du quatorzième siècle* (Paris, 1995), 144 n. 187, und Denifle und Chatelain, *Chartularium* (oben n. 7), 505. Dort (pp. 513–15) findet sich auch die Transskription eines Briefes, den Georgius de Rain aus Paris nach Wien schickte und der die Bedeutung zeigte, die den Geschehnissen auch außerhalb von Paris beigemessen wurde. Dieser Brief ist im Manuskript erhalten in Wien, Österreichische Nationalbibliothek, cod. 4384, fol. 269r.

²² Ailly, "Tractatus" (oben n. 6), 87.

²³ *Ibid.*, 89. Einen Schlüssel zum Verständnis des Traktats stellt die Präambel dar (*ibid.*, 89–90). In dieser vertrat Pierre d'Ailly die Ansicht, dass es möglich war, einen Satz zu verurteilen, wenn er in irgendeinem Sinn oder wenn die Beweisführung falsch war, selbst wenn

biert worden sei und kam zu dem Schluss, dass die Autorität des Thomas nicht genüge, um Montesonos Sätze vor der Verurteilung zu schützen.²⁴

Auffällig ist der Unterschied zwischen dem zweiten und dem dritten Teil des Traktats im Hinblick auf den Umgang mit Texten des Thomas von Aquin. Im zweiten Teil zitierte Ailly Thomas als Zeugen für seine eigene Position; dadurch wollte er Montesono gleichsam mit dessen eigenen Waffen, d.h. der Berufung auf die Autorität des Heiligen, schlagen.²⁵ Dies schien nötig, denn Johannes de Montesono hatte die Aufhebung der Verurteilungen von 1277, die auch einige thomasisch klingende Sätze betroffen hatten, durch den Pariser Bischof Stephan von Borrète als Kanonisierung der thomasischen Lehre interpretiert. Unter Berufung auf diese "Kanonisierung" konnte Montesono argumentieren, dass seine eigene Lehre auf der des Thomas aufbaue und deshalb vor jeder Kritik oder Verurteilung geschützt sei.²⁶

Ailly dagegen hob hervor, dass die Heiligsprechung nicht zugleich die Kanonisierung aller Teile der thomasischen Lehre bedeutete und kritisierte, dass Montesono und andere Anhänger des Thomas der Lehre des Heiligen in jeder Hinsicht folgten und sie nicht wie eine unter anderen theologischen Meinungen behandelten. Deshalb fügte Pierre d'Ailly seinem Traktat eigens einen dritten Teil hinzu, um zu zeigen, dass das Denken des Heiligen nicht in jeder Hinsicht fehlerfrei war. In diesem dritten Teil aber vertrat er, anders als im zweiten, eine sehr kritische Haltung gegenüber einigen Positionen des Aquinaten.

Die Auseinandersetzung mit Montesono im zweiten Teil des Traktats

Grundlegend für die Untersuchung der theologischen Motivation Pierre d'Aillys in der Auseinandersetzung mit Montesono ist der zweite Teil des Traktats. In diesem fasste Pierre d'Ailly die vierzehn verurteilten Artikel nach ihrer inhaltlichen Zusammengehörigkeit in drei Gruppen zusammen.

er auch einen korrekten Sinn hatte. Auf diesen für die theologische Position Aillys zentralen Aspekt wird an anderer Stelle eingegangen werden.

²⁴ Ibid., 115: "Circa tertium principale, in quo declarandum est, quod doctrina S. Thomae non sic est approbata, quod propter eam oporteat antedictam condemnationem, aut dicti Episcopi processum aliquantulum impedire."

²⁵ Ibid., 89: "praeambula et alia . . . declaranda probabuntur, tam rationibus, quam auctoritatibus Sanctorum et Doctorum, et specialiter ex dictis sancti Thomae de Aquino, ut pars adversa, quae ejus doctrinam sequi falso et inaniter gloriatur, sic convincatur evidentiis et sicut Goliath proprio gladio juguletur." Diese Sätze sind beinahe wörtlich aus Aillys "Propositio" (oben n. 6), 73 übernommen.

²⁶ Einen kurzen Überblick über die Debatte zwischen Verteidigern und Gegnern des Thomas von den Anfängen bis zu Johannes de Montesono bietet Martin Grabmann, "Johannes Capreolus O.P. der 'Princeps Thomistarum' (+ 7. April 1444) und seine Stellung in der Geschichte der Thomistenschule: Ein Gedenkblatt zu seinem fünfhundertjährigen Todestag," *Divus Thomas* (Freiburg) 22 (1944): 85–88.

Die erste Gruppe betraf die unmittelbare oder mittelbare Wirkweise der Gnade Christi (Sätze 1–5), die zweite das freie oder notwendige Verhältnis zwischen Geschöpfen und Gott (Sätze 6–8) und die dritte die mit Erbsünde behaftete oder unbefleckte Empfängnis Mariens (Sätze 9–14).

Zunächst beschuldigte Pierre d'Ailly Johannes de Montesono, eine theologisch absurde und philosophisch falsche Schlussfolgerung in Hinblick auf die Christologie gezogen zu haben, nämlich dass es eine menschliche Natur geben könne, die mit Hilfe der habituellen Gnade in gleichem Maße wie Christus verdienstlich handeln könne.²⁷ Johannes de Montesono hatte in einem Gedankenexperiment angenommen, es könne einen reinen Menschen geben, dessen Verstand und Wille vollkommen von der Gnade geleitet würden. Der Hinweis auf den Naturzustand des Menschen kennzeichnete diesen als gewöhnlichen Menschen im Gegensatz zu Christus, in dem sich göttliche und menschliche Natur in einer Person vereinten. Gott könnte, so Johannes, von einem solchen Menschen mit Hilfe der Gnade Gebrauch machen, um die Menschen zu retten, und ihm ebensoviel Gnade wie der Seele Christi zukommen lassen.²⁸

Die zweite Gruppe von Sätzen des Johannes betraf das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf. Johannes vertrat darin die Ansicht, dass es dem christlichen Glauben nicht widerspreche, wenn es ein absolut notwendiges Geschöpf gebe, und berief sich dafür auf Thomas von Aquin. Ailly bemühte sich zu zeigen, dass diese Aussage gegen die allgemeine Ansicht der Theologen stand und dass sich auch bei Thomas anderslautende Aussagen fanden.²⁹

Mit dem neunten Satz begann das dritte Thema, die Diskussion um die Unbefleckte Empfängnis Marias. Ende des vierzehnten Jahrhunderts gab es dazu keine uniforme theologische Position und auch keine doktrinaire Festlegung von Seiten der Kirche. Aber ungeachtet dessen hatte das Fest der Unbefleckten Empfängnis in großen Teilen Europas Fuß gefasst.³⁰ Es überrascht also nicht, dass laut den Berichten über den Fall des Johannes de Montesono der Satz, dass die Jungfrau mit Erbsünde empfangen worden sei, am meisten Aufruhr erregte.

²⁷ Ailly, "Tractatus," 92.

²⁸ Ibid., 93: "His suppositis, arguit sic: 'Ad merendum gratuite apud Deum, sufficit liberum arbitrium, concurrente gratia et influxu Divino; et quantitas meriti est secundum quantitatem gratiae: Sed gratia talis creaturae est tanta, quanta gratia animae Christi, et praedicta omnia concurrunt in ejusmodi creatura.'"

²⁹ Ibid., 98–99.

³⁰ Das Generalkapitel der Dominikaner, das sich mit dem Fall Johannes de Montesono beschäftigte, zeigt auch die große Marienverehrung. Cf. Reichert, *Acta capitulorum* (oben n. 9), 31.

Den genannten drei Bereichen soll nun die Aufmerksamkeit gewidmet werden. Dabei wird deutlich werden, dass für Ailly die sachlichen Differenzen im Hintergrund standen. Stattdessen kritisierte Ailly bestimmte theologische Haltungen: die mangelnde Unterordnung eines Theologen unter die Tradition, die Verwendung von theologischen Begriffen in einer anderen als der von der Theologie festgelegten Bedeutung, eine Bibelinterpretation ohne Rücksicht auf die theologische Deutungstradition und den Gebrauch von Begriffen aus der Philosophie in theologischen Kontexten, in denen sie zu Irrtümern führten.

ERSTES THEMA: DIE UNMITTELBARE WIRKUNG DER GNADE CHRISTI

Im zweiten Teil des Traktats, d.h. in der eigentlichen Diskussion mit Johannes de Montesono, zeigte Pierre d'Ailly zuerst, dass Johannes der Häresie des Pelagius nahe stand. Als Pelagianismus war 418 auf der Synode von Karthago die Ansicht verurteilt worden, dass der Mensch aus seinen natürlichen Fähigkeiten heraus das Gute wählen und so handeln könne, dass er das ewige Leben verdiene.³¹ Doch fand sich in den Texten des Johannes wirklich eine pelagianische Position? Johannes hatte behauptet, es wäre möglich, dass ein Geschöpf mit Hilfe seiner natürlichen Fähigkeiten und unter Zuhilfenahme der habituellen Gnade (*"concurrente gratia habituali"*) für sich und die Menschen verdienstlich handeln könne.³² Als Pelagianismus war auf der Synode verurteilt worden, dass nur für die sittliche Erkenntnis, nicht aber für das Handeln die Gnade notwendig sei. Doch war dies im Satz des Johannes intendiert?

Eine Hermeneutik des Verdachts

Für Pierre d'Ailly war Grund genug für den Pelagianismusverdacht, dass die Ausdrucksweise Montesonos nicht der von den Theologen üblicherweise gebrauchten entsprach. In der Theologie sei ein Handeln des Menschen mit seinen natürlichen Fähigkeiten gleichzusetzen mit einem Handeln "unter Ausschluss einer gnadenhaften Wirkung."³³ Es war Ailly also klar, dass Montesonos Aussage nicht wegen ihres tatsächlichen Pelagianismus abgelehnt werden musste, sondern aufgrund ihres Anscheins von Pelagianismus vermieden werden sollte. Die Verwendung des Begriffs "Naturzustand" im Kon-

³¹ Heinrich Denzinger, ed., *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehr-entscheidungen*, 37. Aufl. (Freiburg, 1991), nr. 226–27.

³² Ailly, "Tractatus" (oben n. 6), 92.

³³ Ibid.: "Praedicti autem Doctores et omnes alii communiter, per pura naturalia intelligunt exclusionem gratiae, id est, naturalia sine gratia. Et sic patet, quod praedicta propositio favet errori Pelagii."

text einer verdienstlichen Handlung war ausreichend, um die Häresie des Pelagius zu evozieren: ein Mensch in seinem Naturzustand konnte niemals einen verdienstlichen Akt vollbringen.³⁴ Ailly trat nicht in eine ernsthafte Diskussion über Montesonos Vorstellung von Gnade ein. Seiner Ansicht nach hatte das, was Johannes sagte, Ähnlichkeit mit dem Irrtum des Pelagius. Der Verdacht reichte aus, um das Gedankenexperiment des Johannes als inakzeptabel zu disqualifizieren.

Auch bei der Behandlung des eigentlichen sachlichen Problems, nämlich des Realunterschieds, welcher die Grundlage darstellte für die Aussage, dass die Gnade der Seele Christi diesen Menschen in seinem Denken und Wollen bestimmen könne, war Aillys Hauptanliegen die Vermeidung von Irrtümern und Fehlinterpretationen.³⁵ Nach Pierre d'Ailly zog das Gedankenexperiment Montesonos den Glauben ins Lächerliche und war deshalb von vorneherein abzulehnen.³⁶

Ailly ging es also nicht in erster Linie darum, die genaue Intention des Autors zu verstehen, um den richtigen Ausgangspunkt für eine theologische Diskussion mit ihm bestimmen zu können. Vielmehr kritisierte er einfach die mangelnde Übereinstimmung der von Montesono verwendeten Begriffe mit der in der theologischen Fakultät üblichen Sprechweise. Durch die mangelnde Übereinstimmung aber konnten Missverständnisse und Irrtümer aufgelöst werden. Wichtiger als eine inhaltliche Diskussion war für Ailly also die Beachtung der pädagogischen Regel, dass solche Begriffe zu vermeiden waren, die theologische Irrtümer hervorrufen konnten.³⁷ Zugleich handelte es sich um mehr als um Pädagogik: Indem Ailly forderte, man solle die übliche Redeweise der Theologen respektieren und gebrauchen, verteidigte er die Vorstellung davon, dass die Theologie eine eigene Sprache habe, welche sich von der philosophischen Sprache unterschied und welche die einzig adäquate Sprache war, um die Wahrheit des Glaubens zum Ausdruck zu bringen. Dies wird im folgenden noch deutlich werden.

³⁴ Ibid., 95: "ubi est gratia, non est pura natura."

³⁵ Der Grund der Verurteilung waren die falschen Vorstellungen, die von der Gnade Christi erweckt wurden; cf. *ibid.*, 92: "Et ista condemnatur revocanda, tanquam falsa, male sonans et erronea, ad intellectum probationis suae, videlicet de gratia animae Christi."

³⁶ Pierre d'Ailly erklärte, dass dieses Denken zu lächerlichen Schlussfolgerungen führte, wie z.B. dazu, dass die Gnade Christi und seine intellektuellen Vollzüge auf jedwede Sache oder ein Tier wie beispielsweise einen Esel angewendet werden konnten, oder dass man den Akt des Gotteshasses als verdienstlich bezeichnen könnte aufgrund der Gegenwart der Gnade Christi allein. Die Beispiele zeigen, dass es sich um eine mechanische Anleitung zu verschiedenen Akten durch die Gnade handelte, ohne das Mitwirken des Intellekts und der Freiheit des Menschen, was ein falsches Verständnis des Einflusses der göttlichen Gnade aufzeigte; cf. *ibid.*, 94.

³⁷ Ibid., 92: "nulla propositio haeretica, vel in fide erronea, est a Doctore Theologico, etiam gratia collationis, ponenda; quia talis collativa positio posset esse erroris occasio."

Kritik an Montesonos Thomasinterpretation

Ailly kritisierte Montesono nicht nur für sein Gedankenexperiment, dass ein Mensch in seinem Naturzustand mit Hilfe der Gnade Christi verdienstlich handeln könne, sondern auch für seine falschen theoretischen Grundlagen, nämlich seine Ansichten über die göttliche Natur Christi und über die Gnade. Der Irrtum bestand erstens darin anzunehmen, dass die Substanz der Seele Christi von ihren Funktionen, konkret Verstand und Willen, getrennt werden konnte. Zweitens bestand der Irrtum darin, daraus zu schließen, dass die Gnade Christi mittels des Intellekts und Willens den Körper steuern und so die Funktion der Seele ersetzen könne.³⁸ Der Irrtum setzte sich darin fort, die Möglichkeit anzunehmen, dass die Gnade Christi, auch getrennt von der Substanz seiner Seele, eine menschliche Natur beeinflussen könne. Also konnte nach Johannes de Montesono die Gnade sich von der Seele Christi trennen und den Intellekt wie den freien Willen eines Menschen so ersetzen, dass dieser Mensch Akte vollbringen konnte, die in gleichem Maße wie die Handlungen Christi verdienstlich waren. Nach Ansicht von Ailly handelte es sich hierbei um eine Missinterpretation des Heiligen Thomas. Wenn Montesono sich hierfür auf Thomas berief, zeigte er dem Heiligen nicht die gebührende Ehrerbietung.³⁹ Thomas habe zwar reale Unterschiede zwischen Verstand und Willen einerseits und zwischen den Potenzen der Seele und dem Wesen der Seele andererseits vertreten, hätte aber nie dem zugestimmt, dass die Gnade die Akte des Willens und Verstandes ersetzen könnte.

Kritik an der Verwendung des Realunterschieds bei Thomas

Ailly entschuldigte zwar Thomas von Aquin gegenüber der Fehlinterpretation durch Johannes. Dennoch fügte er hinzu, dass es durchaus eine Verbindung zwischen den theologischen Irrtümern des Johannes und der Lehre des Heiligen Thomas gebe, weil dieser tatsächlich von einem Realunterschied zwischen Verstand und Willen einerseits und zwischen diesen zwei Seelenpotenzen und der Substanz der Seele andererseits ausgehe. Pierre d'Ailly schloss daraus, dass Thomas zwar nicht dem Fehler des Johannes erlegen sei anzunehmen, dass die Gnade ohne die Mithilfe von Verstand und Willen wirken könne, aber dass er dennoch eine Theorie verwendet habe, die zu vielen Irrtümern verleiten könne.⁴⁰

³⁸ Ibid., 93: "Quinta [suppositio Johannis de Montesono] est, quod gratia animae Christi sic remanens, ut supponitur, vices gerat essentiae animae quoad omnia, scilicet ad informare corpus, et ipsum vitaliter immutare, et quoad substare accidentibus, scilicet intellectui et voluntati, et ea ad suas debitas operationes inclinare."

³⁹ Ibid., 94: "Et ideo dictus frater magnam facit irreverentiam doctrinae S. Thomae."

⁴⁰ Pierre d'Ailly wollte an dieser Stelle nicht in eine Diskussion über das Thema eintreten, noch behandelte er dieses Thema im dritten Teil des Traktats.

ZWEITES THEMA: DIE NOTWENDIGKEIT VON GESCHÖPFEN

Johannes de Montesono hatte unter Berufung auf Thomas die Ansicht verteidigt, dass es ein notwendiges Geschöpf geben könne.⁴¹ Pierre d'Ailly kritisierte Johannes und führte an, dass man Thomas zwar in korrekter Weise so interpretieren könne, dass es aber völlig gegen den Sprachgebrauch in der Theologie, Logik und Physik gehe, im Kontext der Schöpfung von Notwendigkeit zu sprechen. In diesen Wissenschaften verstand man als etwas absolut Notwendiges eine Sache, von der keine Macht bewirken konnte, dass sie nicht sei. Theologisch gesprochen war Gott das einzige Sein, von dem keine Macht bewirken konnte, dass es nicht sei, und dies könne man nie von einem Geschöpf sagen.⁴² Deshalb war klar, dass allein schon der Form nach der Satz des Johannes als ein Satz verurteilt werden musste, der im Hinblick auf den Glauben "falsch klang" ("male sonans").⁴³

In diesem Kontext beurteilte Ailly auch die von Johannes verwendete Prämisse, dass es keinen notwendigen Widerspruch gebe zwischen "notwendig sein" und "verursacht sein" ("necesse esse non repugnat esse causatum") als Fehler und theologischen Irrtum ("falsa et erronea in fide"). Vor allem kritisierte er die Erklärung des Johannes, dass man eine solche Sache notwendig nenne, die weder ihre Substanz noch ihre Akzidenzien verändern könne. Diese Beschreibung treffe nur auf Gott zu.

Ebenso gab dieses Argument Anlass zu einem Streit über die Interpretation des thomasischen Textes: Ailly erklärte, dass Thomas in der entsprechenden Passage in der *Summa Theologiae*⁴⁴ unter "notwendig" das verstand, was nicht vergehen konnte ("incompactibile"). Ailly schloss daraus, dass Tho-

⁴¹ Ailly, "Tractatus," 97: "Sexta propositio condemnata . . . fuit haec: Ponere, aliquod creatum, vel aliqua creata esse, simpliciter et absolute necesse esse, non est in aliquo contra fidem."

⁴² Ibid., 98: "Et hoc est clarum, quia, in communi usu non solum Theologorum, sed etiam Logicorum et Physicorum, per simpliciter et absolute necesse esse, intelligitur id, quod per nullam potentiam potest non esse. Hoc autem creaturae attribuire, est manifeste in fide erroneum, etiam secundum S. Thomam."

⁴³ Ibid., 98: "nec condemnatur sensus S. Thomae, tanquam in fide erroneus; sed condemnatur propositio, tanquam male sonans in fide, secundum modum loquendi Theologorum."

⁴⁴ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I q. 50 a. 5 resp. ad 3 (*Opera omnia*, 5 [Rom, 1889], 12): "dicendum quod . . . quoddam necessarium est quod habet causam suae necessitatis. Unde non repugnat necessario nec incompactibili, quod esse eius dependeat ab alio sicut ab causa. Per hoc ergo quod dicitur quod omnia deciderent in nihilum nisi continerentur a Deo, et etiam angeli, non datur intelligi quod in angelis sit aliquod corruptionis principium: sed quod esse angeli dependeat a Deo sicut a causa. Non autem dicitur aliquid esse corruptibile, per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem: sed per hoc quod in seipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiae." Cf. idem, *Summa contra gentiles* 2 c. 28–29 (*Opera omnia*, 13 [Rom, 1918], 335).

mas zwar dem Sinn nach nicht von der *communis opinio* der Theologen abwich, aber dass er Begriffe verwendete, die falsch verstanden werden konnten.

Ailly gab also zu, dass Thomas den von Montesono angeführten Satz “*necesse esse non repugnat esse causatum*” der Form nach verwendet hatte; doch rechtfertigte dies seiner Ansicht nach nicht den Gebrauch des Satzes bei Montesono, denn wörtlich verstanden (“*de virtute sermonis*”) war dieser Satz einfach falsch.⁴⁵ Thomas hatte ihn zwar mit einer korrekten Intention gebraucht, doch im theologischen Kontext führte er zu Irrtümern in der Gotteslehre, weil er irrtümlicherweise zu verstehen gab, dass eine notwendige Sache — d.h. eine Sache, von der keine Macht bewirken konnte, dass sie nicht war — verursacht werden konnte.⁴⁶

Ailly fügte hinzu, dass das Verständnis eines Satzes, wie es der gewöhnliche Sprachgebrauch nahelegte, ausreichendes Kriterium dafür war, ob man einen Satz erlauben könne oder verbieten müsse, selbst wenn dieser Sprachgebrauch irrational war. Es musste nicht der Satz selbst falsch oder irrational sein, um verboten werden zu können, sondern es genügte, dass er aufgrund von schlechten Gewohnheiten im Sprachgebrauch falsch verstanden werden konnte.⁴⁷

Kritik an der fehlenden Thomas-Interpretation bei Montesono

Pierre d’Ailly argumentierte in seiner Kritik mit der vorausgegangenen Entscheidung der theologischen Fakultät gegen Johannes de Montesono, in der als Prämisse formuliert worden war, dass nicht einmal die Aussagen der Heiligen immer dem Glauben entsprachen⁴⁸ und diese deshalb gemäß der kirchlich approbierten Lehre gedeutet werden mussten.⁴⁹ Ailly wandte diese

⁴⁵ Ailly, “*Tractatus*” (oben n. 6), 100: “*quia, licet S. Thomas ponat dictam propositionem in forma, tamen propter hoc non oportet concedere, quod sit propria, seu de virtute sermonis vera.*” *Ibid.*, 124: “*conclusio ergo sit ista: Quod doctrina S. Thomae . . . de rerum creaturarum necessitate absoluta, est de virtute sermonis falsa, et multum impropria.*”

⁴⁶ *Ibid.*, 100: “*modo constet, quod, secundum communem usum et consuetudinem scholae Theologiae, in illa propositione intelligitur falsus sensus et erroneus, scilicet quod rei, quae per nullam potentiam potest non esse, non repugnat esse causatum.*” Cf. *ibid.*, 124.

⁴⁷ *Ibid.*, 100: “*Ex quo patet, quod, non solum propter rationalem usum loquendi, sed etiam malam et irrationalem consuetudinem intelligendi hominum, aliqua propositio est rationabiliter retractanda.*”

⁴⁸ Pierre d’Ailly benutzte einen Text von Thomas von Aquin als Beispiel für die übliche Meinung der Theologen und verglich sie mit dem Irrtum Augustins in dieser Sache. Dadurch zeigte er, dass auch den Heiligen Fehler unterlaufen konnten. Cf. *ibid.*, 98, und Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* III q. 3 a. 3, resp., ad 1^{um} arg. (*Opera omnia*, 11 [Rom, 1903], 59).

⁴⁹ Der Text findet sich ediert bei Denifle und Chatelain, *Chartularium* (oben n. 7), 493: “*Attento etiam quod Augustinus . . . necnon multi, ymmo quamplurimi alii famosi ac notabiles doctores . . . nonnulla in scriptis suis reliquerunt, . . . que tamen communis scola*

Regel nun auf Thomas von Aquin an und schloss daraus, dass nicht alles, was der Heilige sagte, im Vergleich zur Tradition korrekt sein musste; manchmal dehne Thomas die Tradition zu sehr in seinem eigenen Sinne aus, oder er sage Dinge, die wörtlich verstanden schlichtweg falsch seien, so dass man die thomasischen Positionen nicht übernehmen durfte, ohne sie vorher zu deuten.⁵⁰

Aus dieser Beobachtung zog Ailly nun die Schlussfolgerung, dass Johannes de Montesono den Heiligen Thomas hätte interpretieren und dabei erklären müssen, wo dieser der Tradition folge und wo er vom gewöhnlichen theologischen Diskurs abwich und man deshalb den wahren Sinn hinter den Worten des Thomas suchen musste.⁵¹ Die Verwendung des Wortes "Notwendigkeit" im Kontext der Schöpfung beispielsweise durfte Montesono nicht damit rechtfertigen, dass es sich nur um einen analogen Gebrauch handelte: Johannes selbst hatte in dem Text, den er für die Gerichtsverhandlung vorgelegt hatte, mit Hinweis auf das zweite Buch der Metaphysik des Aristoteles bestätigt, dass ein analog und ohne jede weitere Erklärung gebrauchtes Wort in erster Linie in seiner Hauptbedeutung gebraucht werde ("pro primo et principali supposito"). So verstanden war der Satz "necesse esse non repugnat esse causatum" schlichtweg häretisch.⁵² Daher war Johannes de Montesono nicht nur dessen zu bezichtigen, dass er sich nicht an die Sprachgewohnheiten der Theologen gehalten hatte, sondern auch, dass er Thomas falsch interpretiert hatte.⁵³ Der Fehler Montesonos bestand also darin, dass er genau die Sätze des Aquinaten auswählte und kommentierte, die nicht dem christlichen Glauben entsprachen, und zwar ohne diese so zu deuten, dass sie korrigiert und mit der "communis opinio" der Theologen in Ein-

theologorum non admittit dogmatizanda, asserenda vel affirmanda propter malum sensum, quem generare possent in animis auditorum."

⁵⁰ Cf. Ailly, "Tractatus," 129: "Ex quibus patet, quod, cum dicta S. Thomae doctrina sit de virtute sermonis impropria, ut ostensum est . . . et, secundum aliquos sit erronea, vel de errore suspecta . . . consequens est, quod ipsa non debet a scholasticis simpliciter dogmatizari, sed reverenter exponi. Hoc autem non facit pars adversa."

⁵¹ Ailly kommentierte, dass Thomas an dieser Stelle als Philosoph redete, doch fügte er hinzu, dass dieselbe Regel am Anfang der *Summa contra Gentiles* auftauchte, nämlich dass die Leute die Worte so gebrauchen sollten, wie die Mehrheit der Leute sie verwendete. Die mangelnde Vorsicht des Heiligen Thomas im Hinblick auf die Terminologie brauche nicht zu Sorge Anlass geben, denn die jüngeren Theologen würden Begriffe mit größerer Vorsicht benutzen als die alten: cf. "Tractatus," 124–25.

⁵² Ibid., 101.

⁵³ Ibid., 100: "Quare magnam facit irreverentiam S. Thomae. Ideo debuit reprehendi tanquam abusor doctrinae suae, et irrisor communis doctrinae Theologiae Parisiis consuetae."

klang gebracht werden konnten.⁵⁴ Offensichtlich versuchte Ailly in dieser Diskussion, seine Kritik vor allem an den Thomas-Interpreten Johannes de Montesono und nicht an dessen Vorlage, den Heiligen Thomas selbst, zu richten.

Kritik an der Verwendung des Begriffs "Notwendigkeit" bei Thomas

Die Kritik an Thomas folgte jedoch im dritten Teil des Traktats. Dort erklärte Pierre d'Ailly, weshalb der Gebrauch, den Thomas vom Begriff der Notwendigkeit machte, so problematisch war. Thomas dachte, dass bei Geschöpfen die Vergänglichkeit und die Möglichkeit der Nicht-Existenz nur von der Materie abhingen. Folglich waren davon Wesen wie die Engel, die nicht aus Materie bestanden, auch nicht betroffen. So gab es aber die Möglichkeit, den Begriff der Notwendigkeit auf Geschöpfe — die Engel etc. — anzuwenden.

Das war jedoch nach Ansicht Aillys ein Irrtum, denn die Engel hatten wie die Himmelskörper einen Anfang, und so handelte es sich bei der Notwendigkeit der Engel nicht um eine einfache und absolute Notwendigkeit wie im Fall Gottes. Ebenso falsch war seiner Ansicht nach das Argument des Thomas, dass die separaten Substanzen nicht aus Materie bestanden, sondern nur aus Form, dass die Form aber ein Akt war und deshalb diese Substanzen keine Möglichkeit hatten, nicht zu sein. Ailly hielt dagegen, dass sie nicht aus einer reinen Form bestanden wie Gott, sondern dass die Form der separaten Substanzen mit Potenz gemischt war und daher auch die Möglichkeit, nicht zu sein, für sie gegeben war. Ailly zeigte, dass Thomas an anderen Stellen dieser Mischung von Akt und Potenz bei den Engeln zugestimmt hatte. Dass er dies nicht überall getan hatte, entschuldigte Ailly damit, dass es ein Charakteristikum der Weisen sei, keinen großen Wert auf die Formulierungen zu legen.⁵⁵

Der Hauptirrtum des Aquinaten war nach Ailly deshalb die Vorstellung, dass Gott aus freiem Willen hätte wollen können, dass es einige Dinge auf notwendige Weise gebe und andere nur auf kontingente. So wurde die falsche Vorstellung geweckt, man könne von einer geschaffenen Sache sagen, dass sie notwendig sei, ohne dabei in einen Widerspruch zu geraten. Doch die Existenz eines notwendigen Geschöpfes widersprach der Freiheit Gottes: ein Geschöpf konnte nur dann notwendig sein, wenn Gott auf notwendige Weise gewollt hatte, dass es existiere; dies aber widersprach der Ansicht aller Heiligen und Theologen und des Heiligen Thomas selbst.⁵⁶

⁵⁴ Ibid., 98: "Modo stat quod illa assertio non sit contra fidem in sensu S. Thomae, et tamen quod sit in aliquo contra fidem, videlicet in sensu communis scholae: immo etiam quod sit contra fidem in sensu, quem exprimit dictus Frater."

⁵⁵ Ibid., 126: "Sapientis autem est non curare de nominibus."

⁵⁶ Ibid., 127: "Igitur <Deus> non produceret etiam <sc. creaturam> libere et contingenter, sed necessario et inevitabiliter: quod negat S. Thomas et omnes Catholici."

“Notwendigkeit” in den Verurteilungen von 1277

Die angesprochenen philosophischen Diskussionen, nämlich die notwendige oder freie Verknüpfung zwischen Gott und der Welt, hatten im Zentrum der Pariser Lehrverurteilungen von 1277 gestanden. Auf diese bezog sich Ailly, indem er die Lehre des Thomas von Aquin von der Notwendigkeit der Schöpfung mit drei Artikeln zu Lehren über die separaten Substanzen in Verbindung brachte, die 1277 verurteilt worden waren. Seiner Ansicht nach erlaubten die Texte des Aquinaten die Interpretation, dass die separaten Substanzen ewig seien wie Gott.⁵⁷

Die Verurteilungen von 1277 wurden also so verstanden, dass sie die theologische Vorstellung davon, dass Gott die Welt frei geschaffen hatte,⁵⁸ verteidigten. Dies hatte zur Folge, dass alle Geschöpfe als kontingent und nicht notwendig betrachtet werden mussten. Ailly sah offensichtlich die Gefahr, dass die Verwendung des Wortes “notwendig” im Kontext der Geschöpfe Irrtümer von dem Typ verursachen konnte, wie sie 1277 mit der Absicht verurteilt worden waren, die klare metaphysische Unterscheidung zwischen Gott und Mensch hervorzuheben, welche auch das Fundament des Aillyschen theologischen Modells darstellte.⁵⁹

Die begrenzte Autorität des Aristoteles

Für Ailly blieb ein Problem zu lösen: die Autorität des Aristoteles, auf den sich Johannes in seinem Beweis bezog. “Der Philosoph” hatte bei verschiedenen Gelegenheiten gesagt, dass etwas Verursachtes notwendig sei.⁶⁰ Wie konnte man kritisch mit einer Autorität umgehen, die im Mittelalter

⁵⁷ Zum neuplatonischen Hintergrund der verurteilten Artikel und der Gefährdung der Freiheit Gottes und der Kontingenz der Kreatur durch diese cf. Andrea A. Robiglio, “Breaking the Great Chain of Being: A Note on the Paris Condemnations of 1277, Thomas Aquinas and the Proper Subject of Metaphysics,” *Verbum: Analecta Neolatina* (Piliscaba) 6 (2004): 51–59.

⁵⁸ Für die These, dass das 1277 verurteilte Modell von Philosophie so bei den einzelnen verurteilten Autoren gar nicht vorhanden war, sondern erst durch die Autoren der Verurteilung geschaffen wurde, cf. Luca Bianchi, “New Perspectives on the Condemnation of 1277 and Its Aftermath,” *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 70 (2003): 219. Zum Gesamt der verurteilten Artikel cf. D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277: Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire* (Paris, 1999). Zur Bedeutung der Verurteilungen im mittelalterlichen Kontext cf. J. A. Aertsen, K. Emery und A. Speer, eds., *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts: Studien und Texte, Miscellanea Mediaevalia* 28 (Berlin, 2001).

⁵⁹ Einen klaren Unterschied zwischen Gott und Mensch hob Ailly auch in der Diskussion über eine gemischte Natur hervor, indem er Gott im Gegensatz zu jedem Geschöpf als “natura extra genus” bestimmte; cf. Ailly, “Tractatus” (oben n. 6), 97.

⁶⁰ *Ibid.*, 101.

so groß war wie die des Aristoteles? Um das Gewicht dieses Arguments zu verringern, verwies Ailly darauf, dass diese aristotelischen Passagen durch Interpretatoren wie Averroes anders gedeutet worden waren: Aristoteles hätte damit nicht sagen wollen, etwas Notwendiges wie der Himmel oder die Intelligenzien seien von der Erstursache im Sinne einer Wirkursache verursacht worden, sondern nur im Sinne einer Zweckursache.⁶¹ Auf diesen Hinweis läßt Ailly jedoch das eigentliche Argument seiner Überlegungen folgen: Unabhängig davon, welches die exakte Meinung des Aristoteles war, sie war generell kein zureichender Beweis auf dem Gebiet der Theologie, d.h. für die Entscheidung, ob ein Satz wahr oder falsch war in Hinblick auf den christlichen Glauben.⁶²

Diese Schlussfolgerung im Hinblick auf die Autorität des Aristoteles hatte Auswirkungen auf die Bedeutung, die man denjenigen Argumenten des Thomas zumessen konnte, bei welchen er sich auf Aristoteles berief; nach Ansicht "einiger Leute" argumentierte Thomas dort wie ein Philosoph und nicht wie ein Theologe. Insofern handelte es sich bei diesen Aussagen nicht um eine autoritative theologische Festlegung, sondern nur um eine Meinung in der Physik, die durchaus falsch sein konnte, ohne auf der Ebene der Theologie Probleme zu schaffen. So wie Thomas selbst in den Werken des Heiligen Augustin philosophische Fehler entdeckt hatte, konnte man mit aller Wahrscheinlichkeit auch in den Texten des Heiligen Thomas solche finden.⁶³

Von neuem wird ersichtlich, dass für Pierre d'Ailly eine klare Unterscheidung zwischen den Sprachen der Philosophie und der Theologie von entscheidender Bedeutung war. Doch was nach dem Konzept einer doppelten Wahrheit klingt — einer philosophischen auf der einen und einer theologischen auf der anderen Seite — war in Wirklichkeit nichts anderes als die Unterordnung der Philosophie unter die Theologie. Wandte man philosophische Terminologie in theologischen Diskussionen an, dann konnten die philosophischen Begriffe nicht korrekt sein, die in der Theologie zu Irrtümern führten.

⁶¹ Ibid.: "Et ideo, secundum aliquos Doctores, non fuit opinio Aristotelis, quod illa, quae posuit esse ab aeterno et necesse esse, sicut coelum et intelligentiae, essent a prima causa, in genere causae efficientis, sed solum in genere causae finalis."

⁶² Ibid.: "dicendum est, quod quidquid sit de opinione Aristotelis, tamen ejus opinio non est sufficiens probatio in Theologia, ad concludendam aliquam propositionem esse veram secundum fidem." Zur Bedeutung der Aristotelesinterpretation für die Differenzen zwischen den philosophischen Schulen des Spätmittelalters cf. Alessandro Ghisalberti, "L'ermeneutica del testo Aristotelico: dalla 'via antiqua' alla 'via moderna,'" *Veritas* 46 (2001): 441–55.

⁶³ Ailly, "Tractatus," 101: "ex hoc concludunt aliqui, quod S. Thomas ibi non loquitur Theologice, sed Physice. . . . Non enim est inconueniens vel absurdum, aut ei, vel doctrinae suae injuriosum, dicere, ipsum errasse in his, quae non dicit Theologice determinando, sed solum Physice opinando. Nam in quibusdam locis hoc idem dicit de B. Augustino. . . . Quare a fortiori eodem modo responderi potuit in proposito."

DRITTES THEMA: DIE EMPFÄNGNIS MARIAS MIT ERBSÜNDE

In der Diskussion mit Montesono über seine Vorstellungen der Seelen- und Schöpfungslehre wurden einige Anliegen Aillys bereits deutlich: die Begrenzung der Bedeutung der Philosophie für die Theologie und die entsprechende kritische Lektüre des Aristoteles und Thomas. Dies lässt bereits auf eine theologische Grundhaltung schließen, welche der gesamten Auseinandersetzung zugrundeliegt und als Leitmotiv Aillys explizit in seiner Kritik an den Vorstellungen Montesonos zur Unbefleckten Empfängnis Marias formuliert wird. Angesichts dessen, dass es erst 1854 unter Pius IX. zu einer dogmatischen Entscheidung in dieser Sache kam, stellt sich sofort die Frage, ob es außer der existierenden Marienfrömmigkeit ein weiteres Motiv gab, um diese Position zu verurteilen, die zu jener Zeit ja keiner offiziellen Lehrmeinung widersprach. Vergleicht man diesen Fall mit dem im Orden vorausgegangenen, ebenfalls auf die Unbefleckte Empfängnis Marias bezogenen Fall des Johannes L'Eschacier und Jacobus de Bosco⁶⁴ aus dem Jahr 1362/63, wird deutlich, dass in beiden Fällen nicht die theologische Ansicht oder ein theologischer Irrtum⁶⁵ der Verurteilung zugrunde lag. Vielmehr erregte in beiden Fällen der Hochmut den Widerstand, mit dem die Protagonisten ihre eigene Position verteidigten und die Vertreter der Gegenseite Häretiker nannten, ohne Rücksicht auf die religiösen Gefühle der Menschen zu nehmen und ohne an die große Zahl der Theologen zu denken, die das Gegenteil sagten.⁶⁶ Johannes L'Eschacier und Jacobus de Bosco hatten gegen die Marienverehrung gepredigt; Johannes de Montesono hatte gesagt, es sei ausdrücklich gegen die Bibel zu sagen, die Jungfrau sei ohne Erbsünde empfangen worden.⁶⁷

⁶⁴ Denifle and Chatelain, *Chartularium* (oben n. 7), 99–101: "Processus ex parte inquisitoris et decani Catalaunensis contra fratres Johannem L'Eschacier et Jacobum de Bosco, Ord. Praed., qui male contra Conceptionem Beatae Virginis praedicabant."

⁶⁵ Montesono war zu dem Schluss gelangt, dass es gegen den Glauben war zu sagen, dass nicht alle Menschen außer Christus von Adam die Erbsünde geerbt hätten. Ailly konterte, dass dieser Gedanken zumindest nicht gegen die Bibel stehe, da auch Eva sich die Erbsünde zuzog, ohne sie von Adam geerbt zu haben; Ailly, "Tractatus," 106.

⁶⁶ Eine Position gegen die Sitte war legitim und das Thema hatte eine Diskussion nötig. *Ibid.*, 106–7: "Et haec condenatur revocanda tanquam falsa, scandalosa, et piarum aurium offensiva, et praesumptuose asserta, non obstante probabilitate quaestionis, utrum B. Virgo fuerit in peccato originali concepta. . . . Omnis propositio est falsa et scandalosa, piarum aurium offensiva, et praesumptuose asserta, quae assertit aliquid esse expresse contra fidem, quod multi SS. Doctores Catholici tenent et asserunt . . . et in cuius commemorationem annuale Festum solemniter celebrant."

⁶⁷ *Ibid.*, 103. Zur Diskussion im Orden selbst cf. Ulrich Horst, *Die Diskussion um die Immaculata Conceptio im Dominikanerorden: Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Methode* (Paderborn, 1987). Zur Reaktion des Franziskaners Jean Vital auf die These des

Die Bibel zwischen Autorität und Interpretationsbedarf

Die Ansicht des Johannes de Montesono zur Empfängnis der Jungfrau in der Erbsünde hatte ihren Ursprung in seiner Prämisse zur Bibelinterpretation, dass nämlich nichts wahr genannt werden dürfe, was der Bibel widerspreche. Diese Prämisse war nach Ansicht von Ailly falsch und despektierlich gegenüber den Heiligen und den Theologen. Er erklärte, dass die Bibel in mehrfacher Hinsicht verstanden werden konnte, zum Beispiel wörtlich oder in ihrem übertragenen Sinn, gemäß der Intention des Heiligen Geistes. Die Prämisse des Johannes wurde daher von Ailly in ihrem allgemeinen Sinn verurteilt, in dem sie besagte: "Wer sagt, dass etwas wahr sei, was zur selben Zeit offensichtlich gegen die Heilige Schrift ist, sagt das ausdrücklich gegen den Glauben."⁶⁸ In diesem Sinn war die Prämisse Montesonos laut Ailly nämlich nicht korrekt, weil es viele biblisch begründete theologische Prinzipien gab, die sich gegenseitig widersprechen konnten, wie zum Beispiel das Prinzip der Allmacht und die Einheit Gottes. Folglich war das Missverständnis, das aus der Interpretation dieser Prämisse folgen konnte, schon ausreichend, um sie zu verurteilen, ungeachtet dessen, dass man den Satz auch in einer korrekten Weise interpretieren konnte.

Die Bibel, so sagte Ailly ausdrücklich, war nicht in jedem möglichen Sinn wahr, sondern nur in dem Sinn, der durch den Heiligen Geist verständlich wurde; doch dieser Sinn blieb manchmal den Heiligen und den katholischen Doktoren verborgen. Die Bibel war also kein univoker Text, sondern bedurfte der Interpretation; deshalb konnte man nicht einfach sagen, wie das Johannes de Montesono getan hatte, dass ein Satz, welcher der Bibel widersprach, ausdrücklich auch gegen den Glauben sei.⁶⁹

Ailly kritisierte zudem das methodologische Fundament, das Johannes voraussetzte, dass nämlich nicht nur das positive Wissen der Bibel zu entnehmen war, sondern auch die Ausnahmen davon. Nach Johannes konnte man die Bibel mit einem System von Regeln und Ausnahmen vergleichen; man konnte sie wie eine Grammatik verstehen. Im Gegensatz dazu verwies Ailly auf die vielen biblischen Ausdrucksweisen, die wörtlich verstanden und als Regel interpretiert falsch waren oder anderen widersprachen. Deshalb konnten die Ausnahmen ihr Fundament nicht in der Bibel selbst haben, sondern hingen ab von einer Argumentation, die ihre Prinzipien von außerhalb der Bibel nahm, z.B. von der natürlichen Vernunft oder der Medizin, oder aber von Prinzipien, die aus der Bibel abgeleitet waren. Auf diese zweite

Johannes cf. Marielle Lamy, "Les plaidoiries pour l'Immaculée Conception au Moyen Âge (XII^e-XV^e s.)," in Piastra, ed., *Mariologia medievale* (oben n. 8), 255-74.

⁶⁸ Ailly, "Tractatus," 104: "quicumque asserit, quod aliquid est verum, quod tamen est contra Scripturam, talis etiam asserit expressissime contra fidem."

⁶⁹ *Ibid.*, 105.

Weise — mit Gründen, die ein Fundament in der Bibel hatten — konnte man auch die Ausnahme der Jungfrau von der Erbsünde rechtfertigen.⁷⁰

Interpretationsschlüssel: Tradition und kirchliche Festlegungen

Für Ailly war die Notwendigkeit, die Bibel zu interpretieren, außerdem durch die Praxis der Kirche seit den ersten Jahrhunderten begründet; diese bot immer eine Vielzahl von Erklärungen der Heiligen Schrift an. Deshalb verachtete Johannes nach Ansicht Aillys mit seiner These, dass die Ausnahmen direkt der Bibel entnommen werden müssten, nicht nur die Tradition, sondern auch die Autorität der Lehrfestlegungen durch die Kirche, die nicht unmittelbar biblisch begründet waren, wie z.B. Formelemente der Sakramente.⁷¹

Die Bedeutung der Theologen für die Bibelinterpretation

Die Prinzipien, die sich auf die Bibel zurückführen ließen, konnten so den Ursprung für viele theologische Diskussionen darstellen, aber deshalb konnte man nicht von einer Meinung oder ihrem Gegenteil sagen, dass sie ausdrücklich gegen die Bibel sei.⁷² Aus dieser Prämisse ließen sich nach Ailly zwei Schlussfolgerungen ableiten: erstens, dass man alle Theologen interpretieren müsse, und zweitens, dass man von einer theologischen Meinung nur dann sagen könne, sie sei gegen den Glauben, wenn es erstens eine gegensätzliche doktrinäre Festlegung der Kirche gab oder zweitens, wenn man evident zeigen konnte, dass sie gegen die Autorität der Bibel stand. Diese Regel war der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin entnommen, der die Ansicht vertrat, dass man nur solche Ansichten der Theologen kontrollieren müsse, die unmittelbar die offenbarten Glaubensartikel betrafen oder die Bibel falsch interpretierten und durch eine unkontrollierte Verwendung der Begriffe eine Verfälschung des Glaubens verursachen konnten.⁷³

⁷⁰ Ibid., 112: "ab illa non fit exemptio, quae habeatur expresse et explicitè ex Scriptura sacra, sed magis aliunde, scilicet ex ratione naturali, vel medicinali" und ibid., 114: "ex sacra Scriptura sola non trahitur expresse et explicitè exceptio ejus a praedicta regula, sed aliunde, scilicet ex ratione et rationali deductione in Scriptura fundata, et hoc modo trahitur etiam ex Scriptura sacra exceptio de Maria."

⁷¹ Ibid., 113: "Item, hic advertat, si placet, Romana Ecclesia, quod praedicta regula multum detrahit suae auctoritati, in determinando sive declarando circa ipsa, quae sunt fidei."

⁷² Ibid., 104: "Nam altera istarum est contra Scripturam: Deus potest facere supremam speciem: Deus non potest facere supremam speciem; quia oportet, quod una sit vera. Et si prima sit vera, constat quod secunda est contra articulum de omnipotentia Dei. . . . Et si secunda sit vera, constat, quia prima est contra articulum de unitate Dei."

⁷³ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II-II q. 11 a. 2 resp., ad 1–3 (*Opera omnia*, 8 [Rom, 1895], 98–99): "Respondeo dicendum quod de haeresi nunc loquimur secundum quod importat corruptionem fidei Christianae. Non autem ad corruptionem fidei Christia-

Der Bezug der Diskussion zum Pariser Nominalistenstatut (1340)

Aillys Betonung dessen, dass die Bibel interpretiert werden musste, war an sich nichts Neues. Ungefähr vierzig Jahre zuvor war die theologische Fakultät eingeschritten gegen einen Typ von Philosophie, der sich bei der Textinterpretation auf die "virtus sermonis," die wörtliche Bedeutung eines Begriffs, beschränkte und den Kontext einer Aussage und die Intention des Autors nicht beachtete. Diese univoke Interpretation, die einer streng logischen Sicht der Sätze entsprach, war für die Bibel verderblich, denn so erschienen viele ihrer Aussagen als schlichtweg falsch, und der wahre Sinn, der sich oft hinter den Wörtern verbarg, war nicht zugänglich. Die Bibel brauchte eine tiefgehende Interpretation. Die Konsequenz, welche durch das Statut aus dieser Problematik gezogen wurde, war, dass die Sprache der Philosophie unterschieden werden musste von der Sprache der Theologie. Weiterhin schloss man daraus, dass man immer die Intention des Autors und des thematischen Kontexts beachten musste, die sogenannte "materia subjecta."⁷⁴

Auf diesem Hintergrund ist leicht verständlich, weshalb Ailly den Anspruch Montesonos verurteilte, die Bibel wie eine Grammatik verstehen zu wollen,⁷⁵ und warum er Thomas von Aquin dafür kritisierte, dass er den Unterschied zwischen der philosophischen und der theologischen Sprache in

nae pertinet si aliquis habeat falsam opinionem in his quae sunt fidei, puta in geometricilibus vel in aliis huiusmodi, quae omnino ad fidem pertinere non possunt. . . . Ad quam aliquid pertinet dupliciter . . . : uno modo, directe et principaliter, sicut articuli fidei; alio modo, indirecte et secundo, sicut ea ex quibus sequitur corruptio alicuius articuli. . . . Ad secundum ergo dicendum quod ille dicitur aliter exponere sacram Scripturam quam Spiritus Sanctus efflagitat qui ad hoc expositionem sacrae Scripturae intorquet quod contrariatur ei quod est per Spiritum Sanctum revelatum. . . . Et ideo si sit inordinata locutio circa ea quae sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei. . . . Sic ergo aliqui Doctores dissensus videntur vel circa ea quorum nihil interest ad fidem utrum sic vel aliter teneatur; vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus quae nondum erant per Ecclesiam determinata. Postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, haereticus censeretur. Quae quidem auctoritas principaliter residet in Summo Pontifice."

⁷⁴ Ailly bezog sich auf diese Regel in "Tractatus" (oben n. 6), 105: "Item non valet, si dicat adversarius, quod non est condenanda, cum sit de virtute sermonis vera, sicut jacet in forma. Nam, supposito quod sic esset, tamen sermones sunt accipiendi secundum materiam subjectam, et ideo propter sensum falsum praedictum, quem secundum materiam subjectam dat intelligere, debuit condemnari."

⁷⁵ Diese Überlegungen sind nicht neu zur Zeit Aillys: in den Jahren 1374/75 hatte Angelus Dobelin O.E.S.A. in Paris bereits die Auffassung vertreten, die *virtus sermonis* der Heiligen Schrift müsse von den Theologen erklärt werden. Cf. W. J. Courtenay, "Force of Words and Figures of Speech: The Crisis over 'virtus sermonis' in the Fourteenth Century," *Franciscan Studies* 44 (1984): 125.

den theologischen Diskussionen nicht genügend beachtete.⁷⁶ Ailly wandte das Statut an, um den biblischen Reduktionismus Montesonos zu kritisieren. Seine Botschaft war, dass es zur Arbeit der Theologen gehörte, die geoffenbarte Wahrheit zu entdecken. Deshalb mussten die Theologen von einem weiter gefassten Begriff der "virtus sermonis" ausgehen: der wörtliche Sinn musste vom Thema her und unter Berücksichtigung der umgangssprachlichen Verwendung der Worte festgelegt werden.⁷⁷

Das hermeneutische Modell: Augustin

Eine offenkundige Charakteristik der Argumentation Aillys war, dass die eigentliche Kritik an den Inhalten der von Johannes de Montesono vertretenen Artikel immer an zweiter Stelle nach der Kritik an seinem Gebrauch der theologischen Terminologie folgte. Für Ailly stand an erster Stelle das Prinzip, dass diejenigen, die über Theologie redeten, sich an den Sprachgebrauch und die Fachtermini der Theologen halten mussten. Die Diskussion über theologische Positionen und ihr Verhältnis zu philosophischen Begriffen musste der korrekten Verwendung der theologischen Terminologie hintangestellt werden.

Aber ist der Einfluss des Pariser Statuts von 1340 ausreichend, um die Schärfe der Kritik Aillys an der Verwendung von Philosophie in der Theologie zu erklären? Die Betonung der Vorrangstellung der Theologie gibt Anlass zu der Frage, welches Theologiemodell Ailly in seiner Kritik an Thomas vertrat. Die Antwort ist offensichtlich. Die Autorität, auf die Ailly sich sowohl in seiner pädagogischen Kritik an Johannes als auch in seiner Kritik an der Verwendung der Philosophie bei Thomas berief, war Augustinus. Mit den Regeln, die er in dessen Werk fand, konnte er festlegen, wie theologi-

⁷⁶ Hier schliesse sich die Frage an, welche Beziehung es zwischen dem der "via moderna" zugeschriebenen Nominalismus und Aillys theologischem Modell gibt. Autoren, die der "via moderna" zugerechnet werden, wie Jean Gerson, teilen in der Philosophie nicht die nominalistische Position. Auch der Einfluss Johannes Buridans auf die Entwicklung der Theologie in der "via moderna" ist noch weitgehend ungeklärt.

⁷⁷ Einen guten Einblick in die Diskussion über die Interpretation des Pariser Statuts von 1340 bietet Z. Kaluza, "Les sciences et leurs langues," in Luca Bianchi, ed., *Filosofia e teologia nel trecento: Studi in ricordo di Eugenio Randi* (Louvain-la-Neuve, 1994), 197–258. Dort (p. 226) findet sich der erste und wichtigste Artikel des Statuts, auf den sich Ailly beruft: "Videlicet quod nulli magistri, baccalarii, vel scolares in artium facultate legentes Parisius audeant aliquam propositionem famosam illius actoris cujus librum legunt, dicere simpliciter esse falsam, vel esse falsam de virtute sermonis, si crediderint quod actor ponendo illam habuerit verum intellectum; sed vel concedant eam, vel sensum verum dividant a sensu falso, quia pari ratione propositiones Bible absolute sermone essent negande, quod est periculosum. Et quia sermo non habet virtutem, nisi ex impositione et usu communi actorum vel aliorum, ideo talis est virtus sermonis, qualiter eo actores communiter utuntur et qualem exigit materia, cum sermones sint recipiendi penes materiam subjectam."

sche Texte gelesen werden sollten, und kam zu seinen Schlussfolgerungen bezüglich der Rolle, die Thomas in der Theologie zukam.

Die Regeln Augustins

Die Grundelemente der augustinischen Hermeneutik, die Ailly in seinem Traktat benutzte, stimmen mit den Prinzipien des Textes überein, mit dem die theologische Fakultät die vierzehn Artikel des Johannes verboten hatte.⁷⁸ Die erste Regel war, dass man die Lehren vorhergehender Theologen mit Vorsicht deuten müsse und dafür verständliche Worte wählen solle, damit nicht die Formulierungen, sondern nur die Materie selbst Schwierigkeiten bereiten konnte.⁷⁹ Andere Regeln waren, dass die Autorität eines Heiligen nicht von seiner Heiligsprechung herrührte, sondern von der Übereinstimmung seines Denkens mit der kanonischen Wahrheit⁸⁰ oder dass man die Gläubigen so respektieren müsse, dass man mit einer theologischen Meinung deren Glauben nicht verletze.⁸¹

Die Autorität der Schrift und die Theologen

Aus diesen Regeln leitete Pierre d'Ailly zu Beginn des dritten Teils seines Traktats die Unterscheidung dreier Typen von Akzeptanz ab, die eine Lehre ("doctrina") von Seiten der Kirche erfahren könne. Zum ersten Typ gehörte sie, wenn sie für die Kirche nützlich ("utilis"), im Hinblick auf den Glauben glaubwürdig ("probabilis"), und in der scholastischen Diskussion verbreitet ("divulgata") war. Die zweite Gruppe bestand aus Lehren, von denen man glauben musste, dass sie in allen ihren Teilen wahr waren. Die dritte Gruppe bestand aus Texten, von denen man glauben musste, dass sie in keinem ihrer Teile eine irrtümliche Lehre oder Häresie enthielten. In dieser dritten Gruppe konnten sich dennoch Irrtümer finden, jedoch betrafen sie nicht den Glauben, oder sie führten weder zu einem verurteilenswürdigen Irrtum noch zu einer Häresie.⁸²

⁷⁸ Cf. "Schedula facultatis theologiae" (oben n. 49), 491–93.

⁷⁹ Ibid., 491.

⁸⁰ Ibid., 492. Cf. Ailly, "Tractatus" (oben n. 6), 117; Augustinus, Epist. 82 ad Hieronymum 1.3 (CSEL 34/2, 354): "alios autem ita lego, ut, quanta libet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo uerum putem, quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi vel per illos auctores canonicos uel probabili ratione, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt."

⁸¹ "Schedula facultatis theologiae," 492: "Quare sobrie in materia theologica et cum omni humilitate loqui debemus plus quam antiqui patres, ne pias aures simplicium offendamus, teste eodem Augustino, decimo, De civitate Dei, cap. 23: 'Liberis,' inquit, 'verbis loquuntur philosophi, nec in rebus ad intelligendum difficillimis offensionem religiosarum aurium pertimescunt, nobis autem ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia de hiis, que rebus significantur, impiam gignat opinionem';" cf. Augustinus, *De civitate dei* 10.23 (CSEL 40, 484–85).

⁸² Ailly, "Tractatus," 115. Der Text des Thomas findet sich oben n. 73.

Ailly erklärte, dass kein Autor, sondern nur die göttliche Offenbarung oder die von der Kirche approbierte Lehre die Bedingungen der zweiten Textgruppe erfüllte, d.h. dass man von ihnen annehmen müsse, dass sie in allen ihren Teilen wahr sei. Diese besondere Stellung der göttlichen Offenbarung formulierte er mit einer Regel Augustins: nur die kanonischen Schriften waren so vertrauenswürdig, dass sie keine Fehler enthielten und nur aus ihnen konnte man ein theologisches Argument ableiten, das notwendig bindend war.⁸³ Aus den Texten der anderen Kategorien ließen sich nur glaubwürdige Argumente gewinnen.⁸⁴ Außerdem hatte Thomas von Aquin bestätigt, dass die Philosophie nur theologiefremde und glaubwürdige Argumente, die Autorität der kanonischen Schriften dagegen eigentliche und notwendige Argumente liefern könne; die der Theologen seien eigentliche, jedoch nur glaubwürdige Argumente.⁸⁵

Fasst man diese Unterscheidungen zusammen, so hatten alle von Theologen geschriebenen Bücher von Anfang an wesentlich weniger Autorität als die Heilige Schrift. Außerdem gab es verschiedene Ränge von Autorität unter den Theologen: Wer sich auf einen anderen berief, hatte weniger Autorität als der von ihm herangezogene Autor. Auf diese Weise schrieb Ailly Petrus Lombardus mehr Autorität zu als seinen Kommentatoren.⁸⁶ Im Gegenzug dazu bestand der Vorteil der späteren Theologen darin, wie Ailly mit den Worten des Thomas sagte, dass sie mit den Begriffen vorsichtiger umgingen als ihre Vorfahren.⁸⁷

⁸³ Ibid., 117; cf. Augustinus, Epist. 82 ad Hieronymum 1.3 (CSEL 34/2, 354): "Ego . . . solis eis scripturarum libris, qui iam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo errasse aliquid firmissime credam."

⁸⁴ Ailly, "Tractatus," 118: "auctoritas Divinae seu canonicae Scripturae praeceat auctoritatem aliorum Doctorum Ecclesiae, in hoc videlicet, quod in doctrina fidei auctoritas ejus facit argumentum necessarium, auctoritas vero aliorum solum argumentum probabile . . . consequens est, quod divinae Scripturae et non doctrinae humanae cujuscumque Doctoris Ecclesiae oportet de necessitate credere." Cf. Augustinus, Epist. 93 ad Vincentium 10.35 (CSEL 34/2, 480): "hoc genus litterarum ab auctoritate canonis distinguendum est. non enim sic leguntur, tanquam ita ex eis testimonium proferatur, ut contra sentire non liceat, sicubi forte aliter sapuerunt, quam veritas postulat. in eo quippe numero sumus, ut non dedignemur etiam nobis dictum ab apostolo accipere."

⁸⁵ Ibid., 117; Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I q. 1 a. 8, resp. ad 2 (oben n. 48), 22.

⁸⁶ Ailly, "Tractatus," 121: "Ille autem, qui ab alio exponitur, majoris auctoritatis esse videtur, quam ejus expositor."

⁸⁷ Ibid., 124–25: "nec debet aliquis abhorreere quod S. Thomas loquatur improprie et sine cautela de proprietate verborum. Nam ipsemet et hoc idem dicit de aliis majoribus auctoribus, in principio tractatus sui contra errores Graecorum, ubi ait, quod aliqua in dictis antiquorum Doctorum quandoque inveniuntur, quae cum tanta cautela non dicuntur, quanta a modernis servatur"; cf. *S. Thomae de Aquino Contra errores Graecorum*, Opera omnia, 40 (Rom, 1969), A 71.

Augustin und Thomas von Aquin

Für Ailly war es einfach, mit Hilfe Augustins dem heiligen Thomas seinen Ort unter den anderen Theologen zuzuweisen und ihm keine vorrangige Stellung einzuräumen, da Thomas selbst die entsprechenden Passagen Augustins bei verschiedenen Gelegenheiten zitiert hatte. Diese Zitate dienten Ailly dazu, die Position der theologischen Fakultät zu erhärten und gegen die Thomasinterpretation des Johannes de Montesono stark zu machen. Die Tatsache, dass Thomas selbst diese Passagen aus Augustin zitiert hatte, zeigte nach Ansicht Aillys klar, dass es das eigene Anliegen des Thomas gewesen sei, interpretiert und kritisiert zu werden.

Die begrenzte Autorität des Thomas

Eine Folgerung aus der Sonderstellung der kanonischen Schriften war, dass alle anderen Autoren nachweisen mussten, dass sie mit den Glaubenswahrheiten in Einklang standen.⁸⁸ Diese Regel galt auch für den Heiligen Thomas. Seine Ansichten waren im theologischen Diskurs sehr bekannt und außerdem nützlich, um die christliche Wahrheit darzulegen und die Häresie zu widerlegen oder schlechte Gewohnheiten zu entlarven und in den Tugenden zu erziehen, aber man konnte sie nicht als schlichtweg kanonisch ansehen. Die Lehre des Thomas war nicht stärker anzuerkennen als die anderer Theologen an der Pariser Fakultät vor oder nach ihm.⁸⁹ Die internen Widersprüche in seinem Werk bewiesen nach Ansicht Aillys zudem, dass theologische Irrtümer oder Häresien in seinem Werk möglich waren.⁹⁰ Diesen Verdacht teilte Thomas aber mit anderen Kirchenvätern, die sogar eine authentischere Lehre als Thomas besaßen.⁹¹ Doch sie alle, Thomas inbegriffen, betonte Ailly, würden niemals als häretisch betrachtet werden, weil sie jederzeit eine Revision ihrer Lehren vorgezogen hätten, anstatt auf ihren Irrtümern zu beharren.⁹²

⁸⁸ Ailly, "Tractatus," 117–18. Augustinus, Epist. 148 ad Fortunatianum 4.15 (CSEL 44, 344–45): "neque enim quorumlibet disputationes quamvis catholicorum et laudatorum hominum uelut scripturas canonicas habere debemus, ut nobis non liceat salua honorificentia, quae illis debetur hominibus, aliquid in eorum scriptis inprobare atque respuere, si forte inuenerimus, quod aliter senserint, quam veritas habet."

⁸⁹ Pierre d'Ailly nennt folgende Kritiker des Heiligen Thomas: Wilhelm von Paris, Wilhelm von Auxerre, Durandus von San Porciano, Alexander von Hales, Johannes Duns Scotus, Aegidius Romanus und Gregor von Rimini (Ailly, "Tractatus," 116).

⁹⁰ Pierre d'Ailly gibt sechs Beispiele für Widersprüche im Werk des Thomas (ibid., 118–19). Einer der Widersprüche bezieht sich auf die Lehre des Thomas über die Unbefleckte Empfängnis Marias, die er im ersten Buch vertrat und im zweiten und vierten Buch seines Sentenzenkommentars widerlegte.

⁹¹ Ibid., 120–21.

⁹² Ibid., 119.

Für Ailly waren die Irrtümer des Thomas Beispiele dafür, dass sich der Heilige zu sehr von seinem philosophischen Denken treiben ließ, ohne rechtzeitig die theologischen Wahrheiten zu berücksichtigen.⁹³ Er verwendete philosophische Argumente im Kontext von sehr delikatsten theologischen Diskussionen und bot so Anlass zu vielen theologischen Irrtümern.⁹⁴

Mit diesen Beispielen warnte Ailly davor, sich ohne die nötige Vorsicht auf die Texte des Thomas zu berufen. Man durfte sie nicht so, wie sie waren, lehren, sondern musste sie ordentlich interpretieren.⁹⁵ Ailly gab zu, dass Thomas mehr Verehrung als andere Theologen erfuhr, weil er ein heiliges Leben geführt und von der Kirche kanonisiert worden war. Aber die Kirche habe ihn als Person und nicht seine gesamte Lehre heilig gesprochen. Deshalb musste man trotz aller Verehrung für Thomas den Rat des heiligen Paulus befolgen, der sich auf jedwede kritische Lektüre bezog: "Prüft alles, und was gut ist, behaltet."⁹⁶ Ailly forderte dazu auf, den Text des Heiligen Thomas gemäß der kirchlichen Tradition zu deuten, was einige Theologen seiner Zeit nicht unbedingt im Sinn hatten.⁹⁷

Augustin als Lehrer des Thomas

Thomas von Aquin hatte sich selbst auf Augustin berufen und zwischen der notwendigen Wahrheit der Heiligen Schrift und der geringeren Glaubwürdigkeit der theologischen Lehrmeinungen unterschieden. Das alles gab Ailly genügend Anlass, um ein Selbstzeugnis Augustins auf Thomas anzuwenden: Das eigene Werk habe nicht denselben Stellenwert wie die kanonischen Schriften, und so seien nicht alle darin enthaltenen Lehren so gut gegründet, dass man an ihnen unbedingt festhalten müsse.⁹⁸ Der Heilige

⁹³ Ibid., 128: "Dicunt etiam quod in pluribus aliis locis doctrinae suae ipse erravit per hoc, quod principia Philosophiae, seu potius quaedam Philosophorum verba, ad conclusiones Theologiae nimis ruditer applicavit."

⁹⁴ Ibid., 117.

⁹⁵ Ibid., 128–29: "licet praedicta sancti Thomae doctrina secundum ejus intellectum vel intentionem, aequaliter esset vera, tamen propter hoc, sub illa verborum improprietate, et falsi sensus ambiguitate, sine veri sensus expositione, a scholasticis non est simpliciter asserenda. Ex quibus patet, quod, cum dicta S. Thomae doctrina sit de virtute sermonis impropria, ut ostensum est in quarta conclusione, et secundum aliquos sit erronea, vel de errore suspecta . . . consequens est, quod ipsa non debet a scholasticis simpliciter dogmatizari, sed reverenter exponi."

⁹⁶ 1 Thess. 5:21; Ailly, "Tractatus" (oben n. 6), 116.

⁹⁷ Ailly, "Tractatus," 121, 124. Zur Bedeutung der Autoritäten bei Ailly cf. auch Z. Kaluza, "Auteur et plagiaire: quelques remarques," in J. A. Aertsens und A. Speer, eds., *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (Berlin, 1998), 312–20.

⁹⁸ Ailly, "Tractatus," 118: "Unde non est in dubium revocandum, quod, sicut S. Thomas fuit regulae B. Augustini professor, ita fuit, sic et esse debuit praefatae ejus doctrinae humilis imitator, ut cum eodem Augustino in prologo, l. 3 de Trinitate similiter diceret: Noli meis litteris quasi Canonicis Scripturis inservire, sed in illis, scilicet Canonicis, et qui

Thomas konnte wie Augustinus sagen, dass er möglicherweise Irrtümer begehe, dass er aber kein Häretiker sein werde. Nach Ansicht Aillys folgte Thomas Augustin in seiner Lehre und seinen Regeln wie ein Schüler seinem Lehrer.⁹⁹ Indem er Thomas aber als Schüler Augustins darstellte, unterdrückte Ailly genau das Unterscheidende gegenüber Augustin, vor allem die höhere Gewichtung der Philosophie, und interpretierte ihn mit Hilfe der Tradition. So wurde Thomas für ihn ein Theologe unter anderen.¹⁰⁰

DIE ANFÄNGE DES WEGESTREITS

Die Untersuchung der Zugangsweise, die Ailly wählte, um Montesonos Sätze als verurteilenswert zu überführen, macht deutlich, dass eine inhaltliche Auseinandersetzung seiner Ansicht nach dort nicht nötig war, wo fundamentale Rahmenbedingungen theologischer Diskussion nicht eingehalten wurden. Zu diesen Rahmenbedingungen gehörten der Respekt vor der theologischen Tradition, ihrer Bibeldeutung und den von ihr inhaltlich festgelegten Begriffen, die klare Unterscheidung zwischen philosophischer und theologischer Sprache und das Vermeiden jeglicher Missverständnisse.

Ailly hatte demnach ein mehrfaches Motiv, um die Artikel des Johannes de Montesono zu verurteilen. Johannes hatte die hermeneutischen Prinzipien verletzt, indem er mangelnden Respekt gegenüber den Ansichten der Theologen und der Religiosität der Leute zeigte, was an seiner unbedachten Wortwahl offenkundig wurde. Ausserdem hatte Montesono die Grenzen der philosophischen Sprache nicht beachtet und sie in die theologische Argumentation eingeführt, ohne auf die Probleme hinzuweisen, die dieses Vorgehen bringen konnte. Stattdessen hatte er sich einfach auf die Autorität des Thomas von Aquin berufen, ohne diesen gemäß den hermeneutischen Prinzipien zu deuten und zu korrigieren. Der grundsätzliche Vorwurf Aillys an Montesono war daher, dass er die Eigenständigkeit der Theologie missachtet habe. Im Umkehrschluss lässt sich daraus erkennen, welche theologische Grundhaltung Ailly und die von ihm vertretene theologische Fakultät in Paris prägte

non credebas, cum inveneris, incunctanter credere; in istis autem, scilicet meis Scripturis, quod certum non habebas, nisi certum intellexerit noli firmum tenere." Ailly bezieht sich auf die Regel, die Augustin in seinem Brief an Vicentius formuliert hatte (oben n. 84).

⁹⁹ Ailly, "Tractatus," 120: "Ex quibus omnibus patet, quod idem S. Thomas, qui Augustinum et in doctrina et in regula insequitur sicut Magistrum Discipulus, dicere potuit et debuit cum eodem Augustino: Errare potero, sed haereticus non ero."

¹⁰⁰ Dieser instrumentale Umgang mit Thomas erklärt es, dass Ailly Thomas in seinen eigenen Werken wörtlich abschreiben kann, z.B. im Traktat über das Vaterunser, in anderen Werken aber philosophisch entgegengesetzte Autoren als Gewährsmänner seiner Theologie verwendet. Cf. Zénon Kaluza, "Le Traité de Pierre d'Ailly sur l'Oraison dominicale," *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 32 (1985): 273–93.

und in Opposition zu Johannes de Montesono und den Dominikanern brachte.

Das zugrundeliegende Motiv: abweichende Modelle von Theologie

Die Unterschiede zwischen den zwei hier als konfliktiv aufscheinenden theologischen Grundverständnissen werden am schärfsten deutlich, wenn man das jeweilige Verhältnis der Theologie zur Philosophie betrachtet. Die Forderung Aillys, dass man Thomas gebührend, d.h. gemäß der theologischen Tradition, auslegen solle, ist daher nicht im Sinne der eingangs angeführten Wertung der Ordensgeschichtsschreiber Quétif und Échard¹⁰¹ als Ausdruck des Neids zu verstehen. Ailly wurde zu seiner Kritik nicht von einer persönlichen Feindschaft gegen Thomas bewegt, sondern durch sein von Thomas von Aquin abweichendes Theologieverständnis.

Philosophie und Theologie waren nach der Ansicht Aillys, so wie sie aus dem Traktat deutlich wird, einander nicht prinzipiell harmonisch zugeordnet oder konnten gar organisch verbunden werden. Die Theologie war in Begrifflichkeit wie Methode grundsätzlich getrennt von der Philosophie. Ihre Hermeneutik basierte auf der Interpretation der biblischen und kanonischen Schriften durch die Theologen in Abstimmung mit der theologischen Tradition.¹⁰² Diese Perspektive führte zu einer Trennung von Philosophie und Theologie, insofern die Philosophie aus eigenen Gründen keine inhaltliche Autorität in theologischen Fragestellungen besaß, sondern nur dann herangezogen werden konnte, wenn sie einen Beitrag zur Illustration von Glaubenswahrheiten leisten konnte.¹⁰³

Dennoch hatte dieses Theologiemodell keine gleichberechtigte Trennung des theologischen und philosophischen Bereichs im Sinn, welche die Möglichkeit einer doppelten Wahrheit vorsehen würde. Wo sich Themen der Philosophie und der Theologie überschneiden, konnte die Philosophie nur solche

¹⁰¹ Oben n. 5.

¹⁰² Vgl. das gleich lautende Urteil bei Glorieux, "Pierre d'Ailly et Saint Thomas" (oben n. 12). Seine Bemerkung, ohne Montesonos Berufung auf Thomas hätte Ailly gar keine Auseinandersetzung mit Thomas nötig gehabt, greift indessen etwas zu kurz. Kennzeichnend für sein Verhältnis zu Thomas ist nicht so sehr die Quantität der Thomaszitate, sondern vielmehr deren Auswahl und Deutung unter einer augustinischen Perspektive.

¹⁰³ Eine theologische Position, welche der kirchlichen und theologischen Tradition einen Vorrang vor der Vernunft einräumt, bringt in der Regel einen gewissen hermeneutischen Zirkel mit sich, weil die Eigenleistung der deutenden Vernunft dabei nicht reflektiert wird. Eine ähnliche Zirkelbewegung im Hinblick auf die praktische Bedeutung der theologischen Reflexion findet sich z.B. bei Wilhelm von Ockham, der als Gründer der "via moderna" interpretiert wurde. Cf. Sigrid Müller, *Handeln in einer kontingenten Welt: Zu Begriff und Bedeutung der rechten Vernunft (recta ratio) bei Wilhelm von Ockham* (Tübingen, 2000), 138–42.

Aussagen aufrechterhalten, welche den theologischen nicht widersprachen. Für Ailly blieb also ein autoritatives Gefälle erhalten: die Philosophie musste so die größere Kompetenz der Theologie in dieser Sache anerkennen. Wurde sie in der Theologie verwendet, so leistete sie keinen konstitutiven Beitrag, sondern diente als Instrument zur Veranschaulichung, wenn es für die Theologie nützlich war. Andererseits wurden Phänomene der Naturphilosophie und andere Bereiche, sofern nicht vom Glauben her eine konkrete Deutung vorgegeben war und daher die Theologie nicht unmittelbar tangiert wurde, der Interpretation der Philosophie überlassen, und die Theologie enthielt sich jeder Aussage dazu.

Das Anliegen Aillys und der von ihm vertretenen Theologen war also nicht in erster Linie die Übereinstimmung von philosophischen und theologischen Wahrheiten, sondern die Abgrenzung der philosophischen und theologischen Sprachbereiche mit ihren je eigenen semantischen Festlegungen, welche der Verschiedenheit der Denk- und Verstehenswelten der Philosophie und Theologie entsprachen. Dieses theologische Denkmuster wurde von Ailly symbolisch in der Unterordnung des Thomas unter Augustin ausgedrückt. Für das rechte Verständnis der geoffenbarten theologischen Wahrheiten war die Vernunft des Menschen nicht ausreichend, sondern sie bedurfte der Unterstützung, Leitung und Korrektur durch die Tradition.

Die thomistische Reaktion: Johannes Capreolus

Die Polemik Aillys gegen Johannes de Montesono und der Gebrauch, den Ailly von Thomas machte, sind sehr aufschlussreich für die Entwicklung der universitären Theologie zu Beginn des 15. Jahrhunderts. Sie stellt möglicherweise ein konkretes Motiv dar für eine der ersten im Sinne des 15. Jahrhunderts schulspezifischen Polemiken bei Johannes Capreolus. Mit dem Traktat Aillys war die Diskussion über die Bedeutung des Thomas und über das Verhältnis von Theologie und Philosophie nämlich nicht abgeschlossen. Der Prozess gegen die Lehren des Johannes de Montesono wurde nicht beendet; Montesono wurde nur exkommuniziert, weil er vom Prozessort geflohen war,¹⁰⁴ und als Petrus de Luna vom Orden der Dominikaner zum Papst gewählt wurde, bewirkte er die Wiedereingliederung der Dominikaner in die universitäre Lehre.

Einer der Dominikaner, die an der Universität Paris kurz nach der offiziellen Beendigung des Zwistes studierten, war Johannes Capreolus, der in seinem Sentenzenkommentar, der unter dem Titel der "Defensiones" als Verteidigungsschrift für die Theologie des Heiligen Thomas berühmt wurde, die

¹⁰⁴ Zur Exkommunikation Montesonos cf. Denifle und Chatelain, *Chartularium* (oben n. 7), 506–11.

dargestellte Diskussion wieder aufnahm. Wenn man in Betracht zieht, wie Ailly Thomas in das augustinische Modell der Theologie integrierte, indem er die Züge, die ihn am deutlichsten von den anderen Theologen unterschieden, zu eliminieren versuchte, überrascht es nicht mehr, dass Johannes Capreolus die Notwendigkeit empfand, Thomas von Aquin zu verteidigen. Indem er vor allem den eigenen Wert der Philosophie in der Theologie hervorhob, trieb Capreolus die Diskussion zu einem Punkt, an dem er zum ersten Mal die verschiedenen Modelle des Verhältnisses von Philosophie und Theologie mit stereotypen Merkmalen versah, die später als charakteristische Kennzeichen für die Debatte zwischen "via moderna" und "via antiqua" angesehen wurden. Durch die Darstellung des Capreolus erschien Thomas als der Philosoph unter den Theologen, obwohl er im Vergleich zu anderen, z.B. zu seinem Lehrer Albertus Magnus, durchaus als der stärkere Theologe gesehen werden könnte. Die "moderni" dagegen wurden als Verteidiger der absoluten Macht Gottes abgestempelt, obwohl Capreolus zuvor im Einzelfall keine substantiellen Unterschiede in der Lehre der Allmacht zwischen ihnen und Thomas festgestellt hatte.¹⁰⁵

Die Fortwirkung der hermeneutischen Prinzipien Aillys

Die von Capreolus entworfenen Stereotypen waren jedoch zumindest kurzfristig weniger einflussreich als die praktische Sanktionierung der Aillyschen theologischen Prinzipien auf dem Konzil von Konstanz durch die Verurteilungen des Johannes Hus und Hieronymus von Prag. Dort wurde der Gegensatz offensichtlich zwischen den Vertretern einer realistischen Philosophie, die ihre philosophischen Positionen argumentativ verteidigen wollten, und den Theologen der Kommission, für welche die Aussagen verurteilenswert waren, weil sie ungeachtet ihrer möglichen philosophischen Wahrheit zu theologischen Irrtümern verleiten konnten. Auch Aillys Nachfolger im Kanzleramt der Universität, Jean Gerson, trug zur Verbreitung der Aillyschen Interpretationsprinzipien auf dem Konzil bei. Die Verurteilung der

¹⁰⁵ Cf. Sigrid Müller, "Sprache, Wirklichkeit und Allmacht Gottes. Das Bild der *moderni* bei Johannes Capreolus (1380–1444) und seine Bedeutung im Kontext der Schulbildung des 15. Jahrhunderts," in J. Aertsen und M. Pickavé, eds., *Herbst des Mittelalters? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts*, *Miscellanea Mediaevalia* 31 (Berlin, 2004), 157–72. Die Allmacht Gottes ist ein immer wiederkehrendes Motiv im Traktat Aillys gegen Montersono und verdient eine eigene Betrachtung. Ailly nimmt darin eine mittlere Position ein zwischen der des Thomas und der von den Unterstützern Montesonos vertretenen (Müller, "Interpretación de Santo Tomás" [oben n. 1], 342–45). Zu gegensätzlichen Versuchen, den Zusammenhang von "potentia absoluta" und philosophischem Nominalismus zu begründen, cf. F. Oakley, "Pierre d'Ailly and the Absolute Power of God: Another Note on the Theology of Nominalism," *Harvard Theological Review* 56 (1963): 59–73.

Realisten wurde später als Warnzeichen für die “via antiqua” verstanden, und Ailly und Gerson wurden nicht nur als Vertreter der Orthodoxie, sondern auch der “via moderna” bzw. der Nominalisten vereinnahmt.¹⁰⁶ Aillys Traktat und die darin enthaltene Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin hatte offensichtlich das theologische Fundament gelegt für die Verfestigung dieser Fronten zwischen der “via antiqua” und der “via moderna.”

Universität Wien

¹⁰⁶ Das genaue Verhältnis von philosophischem Nominalismus und *via moderna* bedarf weiterer Untersuchungen. Einen wichtigen Überblick zum Thema gibt M. J. F. M. Hoenen, “‘Via antiqua’ and ‘via moderna’ in the Fifteenth Century: Doctrinal, Institutional, and Church Political Factors in the Wegestreit,” in R. L. Friedman und L. O. Nielsen, eds., *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400–1700* (Dordrecht, 2003), 9–36. Zu den Pariser Auseinandersetzungen um Nominalismus und Realismus im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert siehe auch Z. Kaluza, “Les étapes d’une controverse: Les nominalistes et les réalistes parisiens de 1339 à 1482,” in A. Le Boullec, ed., *La controverse religieuse et ses formes* (Paris, 1995), 297–317.