

Kurzfassungen — Abstracts — Résumés

ANDREAS SPEER (Köln)

„*qui prius philosophati sunt de veritate ...*“. Mittelalterhistoriographie im Wandel

Das Bewusstsein um die Geschichtlichkeit des Denkens ist der Philosophie von Anfang an inhärent. Bereits Aristoteles betont die Notwendigkeit, sich auf diejenigen zu beziehen, „die vor uns zu einer Untersuchung der Natur der Dinge schritten und über die Wahrheit philosophierten“ (*Met.* A 3, 983 b 1-3). Denn ein jeder dieser Vorgänger sei von der Wahrheit selbst genötigt gewesen, das nächstfolgende Prinzip zu suchen, wenn die bisherige Antwort sich als unzureichend erwies (*Met.* A 3, 984 b 9-11). Dieses historiographische Modell des Aristoteles basiert ebenso auf einem Bewusstsein von Fortschritt und Irrtum wie Augustins historiographisches Modell einer auf das Christentum zulaufenden „*vera philosophia*“. Beide Modelle erlangen nachfolgend einen großen Einfluss; ihre Konfrontation führt nicht zuletzt zur „Erfindung“ des Mittelalters durch Petrarca und seine Humanistenfreunde.

Damit ist ein Begriff geboren, der fortan – auch rückwirkend – die Historiographie jenes Millenniums prägt, das bei Lichte besehen aber weniger als Bruch mit der Spätantike und „dunkles“ Interim bis zur Wiedergeburt der ursprünglichen antiken Gestalt der Philosophie, denn als Fortführung des hellenistischen Erbes unter den Bedingungen eines multi-religiösen, multikulturellen, vielsprachigen und sich immer weiter ausdifferenzierenden Kulturraumes angesehen werden muss, in dem der als „*philosophia*“ oder „*episteme*“ bezeichnete Raum des Wissens und der Wissenschaft die ihm inhärente universale Dimension sprach- und kulturübergreifend entfaltet.

Durch die Entdeckung dieses ebenso komplexen wie vielgestaltigen „Mittelalters“ sind die überkommenen historiographischen Narrationen zunehmend in Frage gestellt worden. Dies gilt insbesondere für das eurozentrische und am Epochenschema orientierte westliche Modell der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte, das dem Fortschrittsparadigma verhaftet ist und gemeinhin mit einem universalistischen Anspruch auftritt. Die darin zum Ausdruck kommende Normativität bestimmt auch die (Re-)Konstruktion einer „*ex eventu*“ erzählten Philosophiegeschichte. Damit jedoch gerät alles das aus dem Blick oder wird gar aus dieser Geschichte ausgeschlossen,

was nichts oder nur wenig zum postulierten Fortschritt beiträgt. Dies betrifft gleichermaßen den thematischen und disziplinären Zuschnitt der Philosophie, Diskursverläufe innerhalb und zwischen den Wissenschaften, Institutionen und Akteure.

In diesem Beitrag sollen einige Tendenzen in der Mittelalterhistoriographie aufgezeigt und diskutiert werden. Als Referenz sollen auch die Kölner Mediaevistentagungen dienen, die seit 1950 vom Thomas-Institut veranstaltet werden. Die Bestimmung des *status quaestionis* soll schließlich überleiten zu einigen Überlegungen, die Philosophiegeschichte in jenem Millennium, das wir gemeinhin „Mittelalter“ nennen, auf andere Weise und ohne Rekurs auf das Mittelalterparadigma zu erzählen: Penser sans Moyen Âge!

OLAF PLUTA (Bochum)

Abicienda est penitus ista sententia, tamquam error pessimus. Alexander of Aphrodisias on the Human Soul: the Philosophical Debate on Alexander's Error (error Alexandri) from Albert the Great to Pietro Pomponazzi

In his treatise *On the Soul*, Alexander of Aphrodisias developed what we today would call a theory of emergence: the soul, in his view, is a power and form that supervenes on the particular mixture of its underlying body, which is blended and joined together in a specific way. Alexander thus outlined a non-reductive materialism that holds that even though the human soul is exhaustively constituted from material elements, and hence dies together with the body, its complex behaviour cannot be explained as being caused by physical properties.

When Alexander's theory became known in the Latin West during the thirteenth century, mainly through the quotations and summaries in Averroes' *Long Commentary on Aristotle's De anima*, translated around 1220/35, it was met with immediate resistance from Church officials. William of Auvergne, the Bishop of Paris, demanded in his own treatise *On the Soul (De anima)*, completed by around 1240, that Alexander's error (*error Alexandri*), which denies any future life, must be wiped out "as a radical and most pestilential plague".

Albert the Great took up this challenge. In his treatise *On the Soul (De anima)*, written in the years 1254-1257, Albert argued, recounting the massive critique by Averroes, that if the human soul were a material form, universal cognition would be impossible: universal cognition requires that the human intellect is an immaterial form. According to Albert, this "demonstratively destroys Alexander's theorem" (*demonstrative destruit dictum Alexandri*). Later, Thomas Aquinas used the very same reasoning as the main argument in his *Disputed Questions on the Soul (Quaestiones disputatae De anima)*, composed in 1267: the human soul must be immaterial and hence immortal, because "the intellect is concerned with universals" (*intellectus est universalium*). In conclusion, Albert emphasized that from Alexander's theorem follows that the human soul perishes together with the body "*et multa alia, quae absurdissima sunt*". Consequently, he demanded: "*abicienda est penitus ista sententia, tamquam error pessimus.*"

Who would be so foolish as to argue in favour of Alexander, after he had been 'demonstratively destroyed' by such vigorous philosophers? You don't ride a dead

horse. Surprisingly, however, the attitude towards Alexander of Aphrodisias changed completely in the fourteenth and fifteenth centuries with John Buridan and his school of thought, which spread to many universities outside of Paris.

Disruption drives change and brings about new paradigms and ways of thinking. This kind of disruptive innovation can be found in John Buridan, who explicitly states that he argues against the common opinion which is held by many contemporaries and nearly all ancient commentators (*multi et quasi omnes expositores antiqui*), namely that the human intellect apprehends universally because it is immaterial.

In the third and final redaction of his *Questions on Aristotle's De anima*, written around 1350, John Buridan maintained that a pagan philosopher, a philosopher who follows natural reason alone, would come to hold Alexander's position. In fact, pure natural reason (*ratio pure naturalis*) dictates the conclusion that the human intellectual soul is just as material as "the soul of a dog", and does not remain after death.

After the decline of the University of Paris, following the Great Schism of the West, many new universities were founded throughout Europe during the fifteenth century. At several of these universities, John Buridan was required reading, and Alexander's position was considered "true according to the principles of nature" (*vera secundum principia naturae*), as Nicholas of Amsterdam taught at Rostock University.

Finally, at the end of the fifteenth century, the complete text of Alexander's treatise *On the Soul*, translated by Hieronymus Donatus, became available (1495), and the reception of Alexander of Aphrodisias culminated with Pietro Pomponazzi and his treatise *On the Immortality of the Soul (De immortalitate animae, 1516)*, which triggered the famous immortality controversy of the Renaissance.

This paper aims at pointing out the key philosophical arguments which led to the amazing paradigm shift that turned the worst error (*error pessimus*) into a philosophical truth and a required part of the university curriculum. It became clear that there is no need of any kind of dualism to explain cognitive phenomena.

WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN (Berlin)

Die Irrtümer der Cabala Christiana: Pico und Reuchlin

Die Christliche Kabbala, die vor lauter spekulativer Frömmigkeit dogmatisch immer an der Ketzerei entlangschrammte, beginnt denn auch mit zwei Ketzereiprozessen: gegen Pico und Reuchlin.

Pico hatte 1486 zu einem Theologenkongress eingeladen und 900 Thesen zur Diskussion gestellt. Der Kongress kam nicht zustande, stattdessen wurde Pico der Prozess gemacht: Seine Thesen enthielten origenistische und ketzerisch judaisierende Sätze. Der Haupt-opponent gegen Pico war der spanische Bischof Pedro Garcia. In seiner Gegenschrift stellte er fest, es lasse sich die biblische Dignität der Kabbala nicht belegen. Die Relevanz der Kabbala für die christliche biblische Botschaft sei nicht nachweisbar. Positiv bewertet, sei die Kabbala phantastische Erbauungsliteratur, dogmatisch streng beurteilt sei sie Ketzerei.

13 Thesen aus Picos Corpus wurden im folgenden Prozess geprüft, drei für ketzerisch erklärt; zwei bezogen sich mittelbar auf origenistische Theoreme, eine auf die Kabbala. Die drei Thesen, die verdammt wurden, waren: „1. *Christus non veraciter et quantum ad realem praesentiam descendit ad inferos, ut ponit Thomas et communis via, sed solum quoad effectum.* 2. *Peccato mortali finiti temporis, non debetur poena infinita secundum tempus, sed finita tantum.* 3. *Nulla est scientia, quae nos magis certificet de divinitate Christi, quam Magia et Cabala.*“

Ausgerechnet Alexander VI. (Borgia) hob 1496 auf wiederholtes Bitten Picos die Verurteilung auf. Und genau mit dieser ursprünglich verurteilten, dann aber wieder für orthodox erklärten These verteidigte Johannes Reuchlin in einem langen, von 1510–1520 dauernden Prozess gegen die Kölner Dominikaner die Legitimität des jüdischen Buchbesitzes: Die Kabbala sei die uralte, auf Adam zurückgehende Lehre der Juden, in der geheimnis-voller Weise diese These von der Göttlichkeit Christi bestätigt werde. Deshalb sei es unvernünftig, den Juden ihre eigenen Bücher, vor allem aber den Talmud, wegzunehmen; denn dadurch begeben man sich der Möglichkeit, den Juden mit ihrer eigenen kanonischen Literatur die Wahrheit des Christentums zu beweisen.

Mit dieser These hatte Reuchlin 1510 auf die Initiative des Kölner Konvertiten Pfefferkorn reagiert, der einen bald revozierten kaiserlichen Befehl erwirkt hatte, den Juden ihre Bücher wegzunehmen. Die Reaktion auf dieses Gutachten war heftig: vor

allem die Kölner Dominikaner unter der Leitung des Inquisitors Hoogstraeten polemisierten gegen Reuchlins Plädoyer, das dieser in seinem *Augenspiegel* veröffentlicht hatte. Reuchlins Reaktion auf die Polemik war ihrerseits aggressiv: *Defensio Ioannis Reuchlin Phorcensis LL. Doctoris contra calumniatores suos Colonienses*. Beleidigt und beschimpft, sparte er selbst nicht mit Beleidigungen und Beschimpfungen.

Die Kölner Fakultät veranlasste daraufhin den Rat der Stadt, Reuchlin wegen Beleidigung zu verklagen. Kaiser Maximilian ließ den Verkauf der *Defensio* verbieten. Hoogstraeten, als Inquisitor dazu befugt, Glaubensfragen zu beurteilen, ließ nun den *Augenspiegel* auf seine Rechtgläubigkeit hin untersuchen. Reuchlin selbst konnte er nicht anklagen, da er sich dem Urteil der Kirche unterstellt hatte und deshalb der Tatbestand der *Pertinacia* nicht vorlag, der für einen Ketzerprozess nötig war. Der Prozess wurde durch sämtliche Instanzen und von beiden Parteien mit allen juristischen Tricks durchgeführt; am Ende siegten die Kölner Fakultät und der Dominikanerorden, weil sie den institutionell längeren Atem hatten und besser finanziert waren als der Privatmann Reuchlin.

Inzwischen war 1517 auch Reuchlins *De Arte Cabalistica* erschienen. In der folgenden Polemik gegen dieses Werk spielte Hoogstraeten mit seiner *Destructio Cabale seu Cabalistiche perfidie ab Joanne Reuchlin iam pridem edite* (1519) eine besondere Rolle. Ob Hoogstraetens Invektive einen Einfluss auf das Urteil des Inquisitionsgerichts hatte, ist unklar.

Jedenfalls wurde Reuchlins *Augenspiegel* am 23. Juni 1520 in Rom verurteilt: „Der sogenannte Augenspiegel ist skandalös, ein Angriff auf die Ohren frommer Christen, und eine Unterstützung der unfrommen Juden. Deshalb ist er aus den Händen und dem Gebrauch der frommen Christen zu nehmen und sein Gebrauch rechtlich zu verhindern. Johannes Reuchlin wird zu dauerndem Schweigen und zur Bezahlung der Prozesskosten verurteilt.“

Der *Augenspiegel* wurde also verboten, Reuchlin Stillschweigen auferlegt, außerdem musste er die Prozesskosten tragen. Hoogstraeten, der vorher seiner Ämter enthoben worden war, wurde wenig später durch ein päpstliches Breve rehabilitiert. Reuchlin war von dem Urteil enttäuscht, doch scheint es sein Leben – mittlerweile war er in Tübingen Professor – nicht sehr beeinflusst zu haben. Sein Ansehen war ungebrochen. Das Interesse an dem Bücherstreit wurde bald überlagert von dem theologischen Großereignis des 16. Jahrhunderts, der Reformation. Reuchlin starb,

lange ehe sich die Gewalt der Reformation entfaltet hatte, während eines Kuraufenthaltes am 30. Juni 1522 in Bad Liebenzell.

Obwohl Reuchlin den Prozess verlor, wurde die Christliche Kabbala bis ins 19. Jahrhundert ein wesentliches Thema christlicher Spiritualität.

UELI ZAHND (Basel)

***Sorbona mater errorum*. Luthers Kritik der Scholastik als Kritik an der Pariser Universität**

Zeit seines Lebens hat Martin Luther sein Reformprogramm stets auch durch explizite Nennung von Irrtümern und Fehlritten in der traditionellen Scholastik und ihren Vor-gehensweisen erarbeitet. Für den grundlegenden Fehler dieser Scholastik hielt er deren unbefangenen Einbezug der Vernunft und Rückgriff auf Aristoteles, woraus Luther die unzähligen Irrtungen und Fehlschlüsse ableitbar sah, die er in seinen diversen Thesen-reihen und Disputationen zusammentrug. Interessanterweise lastete er diese Irrtümer immer wieder einer ganz spezifischen scholastischen Institution an: der Pariser Sorbonne nämlich. Bereits in seinen ersten großen, reformatorischen Schriften nach 1517 wettete er gegen die „grobe Esell zu Parys“ und hielt die dortige Universität für nichts weniger als „aller yrthum eyn mutter und ursprung“ (*Vom Misbrauch der Messe*, 1521; WA 8, 511). Dieser Einschätzung blieb er Zeit seines Lebens treu; noch 1539 sprach er in einer Disputation von der *sorbona* als *mater errorum* (Disputation über Joh 1,14; WA 39/2, 3).

Persönlich war Luther allerdings kaum mit der Sorbonne oder auch sonstigen Exponenten der Pariser Universität in Berührung gekommen. Seine scholastische Ausbildung erhielt er in Erfurt, und die frühen, prägenden Auseinandersetzungen mit traditionellen Scholastikern konfrontierten ihn mit deutschen (Johannes Eck, Hieronymus Dungers-heim) oder norditalienischen (Prierias, Cajetan), nicht aber mit Pariser Gelehrten. Viel-mehr äußerten sich diese bloß auf mehrfache Anfrage hin und auch dann noch höchst zögerlich zu Luthers Ansichten und verfassten 1521 schließlich eine Liste mit Irrtümern Luthers, deren Veröffentlichung aber mit den Wirren des Wormser Reichstags zusammenfiel und eigentlich kaum zur Kenntnis genommen wurde. Dennoch griffen Luther und seine Gefährten das Pariser Dokument umgehend auf, verfassten auf Latein und Deutsch eine Replik dazu sowie als Verballhornung eine weitere, fiktive Pariser Stellungnahme.

Doch woher kam dieser Fokus auf Paris und die Sorbonne, warum diese Zuschreibung, Ursprung aller Irrtümer zu sein? In meinem Beitrag möchte ich diesen Fragen nachgehen. Insbesondere soll es auch darum gehen zu klären, ob einzelne Irrtümer, die Luther der Sorbonner Scholastik anlastet, nicht bereits Teil von spätmittelalterlichen Debatten gewesen sind, so dass Luthers Brandmarkung von

spezifischen Positionen als Irrtümern einiges über seine eigenen Verstrickungen in spätmittelalterlich-scholastische Denkt-raditionen verraten dürfte.

MARIO MELIADÒ (Freiburg i.Br.)

***Scholastica sive pseudophilosophia* – Jakob Brucker und die historiographische Konstruktion der Scholastik als Geschichte der Irrtümer**

Der Beitrag geht an den Irrtumsbegriff als eine historiographische Kategorie heran und untersucht dessen konstitutive Funktion für jene Auffassung der Scholastik und ihrer Entwicklung, die sich in der Aufklärung durch die erste moderne Rekonstruktion der Philosophiegeschichte des Mittelalters etablierte. Das Werk von Jakob Brucker (1696-1770)¹ bedeutete das Auftreten des Mittelalters auf der Bühne der *historia philosophica* und schlug erstmalig dessen Gesamtkonzeptualisierung als philosophischer Epoche im Kon-text einer Universalgeschichte der menschlichen Vernunft vor. Diese Eingliederung, die mit der im 17. Jahrhundert gängigen Verbannung des mittelalterlichen Denkens aus dem Horizont der philosophischen Historiographie brach, erfolgte jedoch durch die Ausarbeitung eines Erklärungsmodells der Scholastik, in dem diese als vollkommene Verkehrung und Widerpart der wahren Wissenschaft stilisiert wurde. Gleichgesetzt *tout court* mit der „falschen Philosophie“ definiert die Scholastik bei Brucker eine paradoxe Gegenerzählung, die den linearen und progressiven Fortgang der Vernunft von der Antike zur Neuzeit aufhebt und sogar invertiert².

Diese Deutung erweist sich einerseits als eine historiographische Aneignung und Systematisierung der humanistischen sowie protestantischen Polemik gegen die Wissenskonzeption und die intellektuellen Praktiken der spätmittelalterlichen Universität. Andererseits spiegelt Bruckers Darstellung der Scholastik das methodische und theoretische Ideal wider, das die gelehrte Forschung der deutschen Aufklärung leitete, und resultiert damit aus einer konsequenten Ausübung jener „eklektischen“ Rationalität, die gerade in Abgrenzung vom sektiererischen und abergläubischen Mittelalter eine historische Legitimation der Moderne zu liefern versuchte.

¹ Vgl. J. Brucker, Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie von Anfang der Welt bis zur Gegenwart, 7 Bd., Ulm 1731-1736; einer ersten Philosophiegeschichte in deutscher Sprache folgte eine neue und erweiterte Fassung auf Latein, die für lange Zeit das Referenzwerk der europäischen Philosophiegeschichtsschreibung darstellte: ders., *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, 5 Bd., Leipzig 1742-1744 (²1766-1767).

² Zentrale Relevanz erhält in Bruckers Philosophiehistorie genau das Zusammenspiel zwischen den Begriffen des Falschen und des Irrtums: der erste wird auf die Scholastik gemäß ihrem objektiven Inhalt bezogen; der zweite beschreibt hingegen ihre geschichtliche Dimension und bildet den konzeptuellen Rahmen für ihre Einbettung (als Irrweg) in die Geschichte der menschlichen Vernunft.

Der Beitrag analysiert die historiographischen Strategien, die in Bruckers Repräsentation des mittelalterlichen Denkens als *pseudophilosophia* wirksam sind, wobei im Besonderen drei begriffliche Modelle eruiert werden, die auf dem Konzept des Irrtums aufbauen: das erste inszeniert die diachronische Entfaltung der Scholastik als einer Geschichte des Ver-falls, in der die Wissenschaft allmählich verdirbt und sich von der Wahrheit entfernt; das zweite konstruiert die historiographische Figur einer spezifisch scholastischen Methode, die die Dialektik zu einer falschen Vernunftlehre und zu einem leeren Verbalismus um-wandelt; das dritte ordnet die philosophischen Traditionen des Mittelalters, indem ihr konstitutiver Urfehler diagnostiziert wird, und führt die Lehrmeinungen der scholasti-schen Magister auf einen festen Fehlerkatalog zurück.

CHARLES BOLYARD (Madison)

Augustine on Error and Knowing That One Does Not Know

Socrates continually confronts his listeners with the possibility of error; Augustine, as an admirer of Socrates, is equally aware of this possibility. But while Socrates and the Academic Skeptics who claim to follow him are apparently content to devote their lives to mere investigation of the truth, without an assenting commitment to any particular truth claims, Augustine thinks we are obligated to do more. He devotes considerable attention to the resolution of these problems throughout his corpus, most importantly in his earliest philosophical work, *Contra Academicos* (= *CA*; written ca. 386-388), and his later *De Trinitate* (= *DT*; written ca. 400-416).

For Augustine, error can occur in at least four distinct ways, and one of his main purposes in *CA* is to show that having an overly narrow view of error, focused on only one of those ways—namely, approving a falsehood as a truth—too easily leads to skepticism. He argues instead that erring can be a sin both of commission and of omission, and that *failing* to assent when one should assent is just as problematic as assenting when one shouldn't. In both *CA* and *DT*, Augustine extends his position by exploring the ways in which one can achieve epistemic certainty. But in doing this, he also offers scattered remarks about how one recognizes that one hasn't yet achieved certain knowledge, and thus about how one can know that one does not know. It is here that Augustine's views are the most muddled, since he simultaneously claims that we (as humans in this life) are ignorant in many fundamental ways, that knowledge of something requires knowledge of that thing as a whole, and that nevertheless we can know ourselves, which obviously involves knowing that we don't know. It is to this puzzling group of claims that the remainder of the paper is addressed.

In this paper, I will begin (§1) with a brief account of the most relevant Socratic maxims: that one should know oneself, and that he knows nothing. I will then (§§2-7) examine Augustine's responses to these maxims and the epistemic puzzles they produce. I will argue that despite the problems one can find in his views, Augustine's account of error is more philosophically satisfying than that of the skeptical Socrates. And furthermore, following Augustine, a less skeptical reading of Socrates is philosophically preferable as well.

EILEEN C. SWEENEY (Boston)

When is it Wrong? Models of Argument and Interpretation from the 12th to the 13th Century.

This brief examination of some 12th and 13th c. figures grappling with and redefining the nature of error is part of a larger project in which I am attempting to understand how ideas about systematized knowledge in the disciplines, both secular and sacred, changed with the advent of the full Aristotelian corpus in the late 12th and early 13th centuries. The model of Aristotelian science seems to challenge the existing one organized around the liberal arts developed out of Augustine's *De doctrina christiana* and transformed into the educational program in 12th century schools and monasteries.

Part I will outline briefly the Augustinian model and what I take it be its notion of error. I shall argue that this model, formulated by Augustine and carried forward in Hugh of St. Victor, implies a view of knowledge in which truth and error are not so much 'either-or' options as matters of degree, and in which the pursuit of knowledge is envisioned as a path of deepening understanding. Thus everything and all forms of study are understood as stepping stones on the way toward truth, and error is largely understood as partial and relative.

Part II will consider how Aristotle's requirements for science was understood by thinkers like Grosseteste, Roger Bacon, and others as seeming to outline a more unforgiving, binary notion of error in its adumbration of a more rigorous standard for certainty, and to imply a bifurcation of the existing liberal arts, into those meeting and those failing to meet the scientific standard of certainty and avoidance of error. Additional questions are raised about the nature of sacred study, as able to reach the same or different kinds of certainty, as subject to the same or different kinds of error.

Robert Grosseteste's commentary on the *Posterior Analytics* attempts to come to terms with the requirements for scientific knowledge by construing '*scientia*' as an analogical term, placing the different kinds of disciplinary study on a scale from a looser, 'common' sense to more proper and finally maximally proper sense of *scientia*, depending on level of necessity and knowability of their objects. Since the possibility of error shifts with the level of certainty, Grosseteste finds, first, that only mathematics counts as science in the fullest sense, achieving certainty and avoiding error, and second that, at least in physics, it is a kind of experience that is called in to

confirm conclusions, in order to avoid the errors to which our understanding of natural things are subject.

In William of Auvergne and Roger Bacon we find both an exaggerated sense of the efficacy of Aristotelian demonstration and a greater exploration of doubt and error as that which befalls claims not proved by demonstration. Bacon reflects more directly and polemically on error, avoided by two means, first, examining received opinion critically and adversarially. Second, he grounds all the other sciences in mathematics, since only it proceeds by demonstration and avoids doubt and error, and where appropriate as in physics, confirms by *experimentum* even conclusions proved demonstratively. Only by this path can trickery and magic be distinguished from art and nature.

William of Auvergne takes up the model of Aristotelian demonstration as that which can refute error and produce certainty. In contrast to scientific knowledge, things of faith not only do not but *should not* be known with certainty nor be supported by argument or evidence, even as its articles demand unwavering adherence. Thus in two ways Williams asserts a strong and bright line between error and its opposite: epistemic error opposed to the absolutely certain knowledge of demonstrative proof, and religious error opposed to less than perfect adherence to the articles of faith. The *Summa fratris Alexandri* carries forward the idea of different kinds of certainty (and hence error) implied by William of Auvergne, drawing a distinction between intellectual and affective certainty, the former characterizing the science and the latter characterizing theology.

Part III will consider the way in which three major figures of the 13th century, Albert the Great, Thomas Aquinas, and Bonaventure, respond to these questions raised by Aristotelian science.

Albert the Great develops a number of strategies to adapt Aristotle's account of science so that it can fit all the disciplines, including physics, metaphysics, and revealed theology. First, as sciences, these disciplines are concerned with unchanging *rationes* rather than changeable individuals, and, second, different disciplines have different methods and forms depending on the knowability of their different objects. In this way, Albert allows for error (and its avoidance) to take different forms in different disciplines. Physics needs examples and data because of the variability in its subject matter; metaphysics, because its considerations are not tied up with matter, needs intellectual illumination rather than experience, and

theology, because of the degree to which its object surpasses our intellect and because what it illuminates is the supreme good, needs different modes of language and genres to adumbrate its unknowable object and move the affections toward it.

Thomas Aquinas adopts a more thoroughgoing account of the sciences as constituted by their *rationes* rather than the ontological status of their objects. We can have certain knowledge of what is per se uncertain but also multiple sciences each with their own claim to truth as seen under different *rationes*. This multi-layered notion of knowledge and error is carried through in the way in which Aquinas executes the *disputatio* format, most characteristically not engaging in falsification so much as reinterpretation, reinstating even rejected views as part of the truth.

Bonaventure adds a different response to Aristotle, relativizing Aristotelian science within a metaphysics of exemplarity. Bonaventure does not reject Aristotelian science as error but sees it only as partial truth, at its best exemplifying, as all things do, a divine origin and end. Insofar as Bonaventure rejects the conclusions Aristotle reaches about the eternity of the world or the reality of divine ideas, he rejects them for cutting off the possibility of further meaning, as a failure to see things more truly in terms of their origin and direction in God.

Thus Bonaventure, Albert, and Aquinas all work out a notion of error in response to the new model of Aristotelian science that in different ways reasserts an important place for knowledge as interpretation and the relativity of error, in order to find a place for different kinds and degrees of knowledge, certainty, and error.

CHRISTOPHE GRELLARD (Paris)

Invincible Error (*error invicibilis*) and the Sceptical Problem in Late Middle Ages

There are no sceptics in the Middle Ages, in the sense that no philosopher or theologian claims to be a sceptic (that is, in the academic fashion, *academicus*). But there is a sceptical problem, that is, a philosophical inquiry into the sceptical arguments, some antics, others properly medieval. The aim of this inquiry is to determine at which point the human intellect is fallible, and whether he is able by itself to reach the truth. Indeed, the sceptical argument usually proceeds by a kind of generalization of the error: If I was wrong once (by believing that something is such or such when it is not), I could be wrong every times. In this generalization of the error, one the most powerful argument is properly medieval: it is the argument of the divine deception which occurs around 1320 in William of Ockham and Walter Chatton.

The aim of my presentation is to stress a minor but meaningful fact: the import of an ethical concept by Walter Chatton, in a discussion about scepticism (that is, about the possibility for our knowledge not to be wrong). This concept is the concept of *error invicibilis*, of an error that cannot be avoided. This epistemological use of the notion of *error invicibilis* is, as far as I know, isolated. But it is nevertheless important since it is linked to the discussion and the elaboration of the most powerful sceptical argument, the argument of the divine deception. The exchanges between moral theology and epistemology lead to the formation of a new form of fideism, directly linked to the invincible error. The first part of my presentation will recall the formation of the concept of invincible error from the twelfth to the thirteen centuries. The concept first appears in the school of Laon and in Peter Abelard to point out the ethical and theological consequences of the human fallibility, the inability of man to grasp all the circumstances of an action. Almost all the theologians agree that in a situation of invincible error, the sin can be excused. Several *casus* are elaborated to improve the notion of invincible error. Among them, of a particular interest is a case of demonic deception. The second part of my presentation examines the import of the concept in an epistemological context. Walter Chatton seems to be the first to apply the concept to the case of the divine deception. Indeed, the divine deception is a paradigmatic case of invincible error since we have no mean to determine whether

God deceives us or not. Finally, in a last part I examine Holcot's use of the concept in a both ethical and epistemological context. If any knowledge can be falsified by God, we can never know whether we are wrong or not. For this reason, Holcot relies on this kind of sceptical arguments to defend a strong form of fi-deism where only an radical trust in God, along with a real effort of the man to do his best can offer a defence against such a radical form of scepticism.

ALBRECHT DRÖSE (Dresden)

Von Bauern, Katzen und Eseln. Polemische Bearbeitung von Irrtum und Ignoranz in der volkssprachigen Literatur des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit.

Irrtümer sind Störungen, die kommunikative Bearbeitung erfordern; idealerweise in der Form des Dialogs. Im Zwiegespräch können Irrtümer der Kritik unterzogen und gemeinsam neue Einsichten erzeugt werden. Kritik als sachbezogene und begründete Widerlegung (*ad rem*) ist abzugrenzen von der Polemik, die *ad hominem*, und von der Invektive, die *ad personam* verfährt (vgl. Koster 2011). Wenn es um gemeinsame Wahrheitsfindung geht, haben Invektiven (worunter hier nicht nur die rhetorische Gattung der elaborierten Schmäherei, sondern vielmehr ein Spektrum unterschiedlicher Formen der Herabsetzung überhaupt verstanden werden soll) nichts zu suchen, der verständigungsorientierte *common sense* weist dergleichen Angriffe als kontraproduktiv zurück und fordert von allen Kommunikationsteilnehmern Sachlichkeit ein. Aus gutem Grund, kann doch die Wahrheit selbst ist das erste Opfer der Polemik gelten, die statt neuer Einsichten neue Irrtümer erzeugt.

Was aber, wenn diskursive Formen der Wahrheitsfindung nicht greifen, wenn die Grundlagen einer argumentativen Auseinandersetzung nicht mehr gegeben sind? wenn sich das Gegenüber als belehrungsunfähig oder -unwillig, als ignorant erweist? Man kann das Sprachspiel der Argumentation dann abbrechen und ggf. disziplinarische Maßnahmen ergreifen. Oder man wechselt den kommunikativen Modus, wird polemisch oder beleidigend. Daraus ergibt sich die Grundfrage nach der Rolle von Invektiven in der Be- und Verarbeitung von Irrtum und Ignoranz. Eine strikte normative, kommunikationspragmatisch freilich sinnvolle Unterscheidung zwischen Kritik und Polemik erweist sich dabei als analytisch eher unergiebig. Allzuoft wird auch in der Mediävistik und der Frühneuzeitforschung einseitig von der Voraussetzung ausgegangen, Kommunikation zielt auf Verständigung. Schmähungen und Beleidigungen gelten demnach als defizitäre und fragwürdige Formen der Auseinandersetzung (bspw. Luthers „Grobheiten“). Der Vortrag fokussiert Invektiven hingegen als spezifische Möglichkeiten, um Irrtum und Ignoranz zu bearbeiten und zugleich den eigenen Standpunkt zu profilieren. Hier scheinen zwei Grundfunktionen auf: Zum einen erscheinen Invektiven durchaus als Strategie der

Inklusion, insofern sie den Adressaten beschämen, ihn bspw. als unwissend ausweisen und damit einen Modus der Belehrung oder Konversion etablieren können. Zum andern aber können Invektiven die Exklusion des Adressaten aus dem Kommunikationszusammenhang markieren, der als verrückt, als moralisch fragwürdig dem Gelächter preisgegeben oder als gefährlich und häretisch stigmatisiert wird. Solche Ausschlüsse vollziehen sich als symbolische Inszenierungen, die sich weniger an den primären Adressaten als an das Publikum (z. B. den „christlichen Leser“) richten.

Dabei greifen die Autoren auf ein Repertoire signifikanter Topoi und Stereotypen zurück, das allerdings gewissen situationsbedingten Verschiebungen unterliegt. Ein Urbild der Ignoranz ist (aus Sicht der gelehrten Eliten) der Bauer, vor dem Hintergrund der Legende von Noahs Fluch ebenso eine soziale, intellektuelle wie eine moralische Disqualifizierung, die zugleich den Code von *rusticitas/urbanitas* aktiviert (vgl. Rippmann 2012). Eine andere, allerdings verwandte Form der Herabsetzung bilden Animalisierungen bspw. als Hund, Katze oder Esel, die den Angegriffenen in die Position des vernunftlosen tierischen „sensus“ rücken (vgl. Friedrich 2009). Schon die lateinische Polemik im Investiturstreit bspw. operierte bekanntlich gern mit Tiervergleichen (vgl. Münsch 2004).

Der Vortrag soll exemplarisch die Verwendungsweise und Wechselverhältnisse dieser Topoi in einigen literarischen Inszenierungen der Bearbeitung von Irrtum und Ignoranz aus dem 15. und frühen 16. Jahrhundert untersuchen: Wie etwa in Wittenwilers ‚Ring‘, der eine groteske Disputation unter Bauern entwirft, oder im Streit zwischen Witwer und Tod im ‚Ackermann‘ des Johannes von Tepl (beide Texte um 1400). Den zweiten Schwerpunkt bilden „Religionsstreitigkeiten“ der Frühreformation (vgl. Bremer 2005), namentlich der anonyme ‚Karsthans‘ (1521) sowie Johannes Agricolas Dialog zwischen einem Bauern und einem Schwärmer (1525), der nach der Schlacht von Frankenhausen geführt wird. Zu fragen ist, inwiefern die Invektiven den jeweils zu verteidigenden Wahrheiten korrelieren, welche konkreten Codierungen, Wechselwirkungen und Transformationen Bauernstereotyp und Tiermetaphorik aufweisen, und welche Funktionen schließlich diese Invektiven in den jeweiligen kulturellen Konstellationen erfüllen könnten. Sind sie Strategien der Bekehrung oder Modi der Eskalation?

MONIKA SCHAUSTEN (Köln)

Zwischen Wissen, Neugierde und Glauben: Von der produktiven Kraft des Irrtums in Hartmanns von Aue ‚Der arme Heinrich‘

Hartmanns kleinere Erzählung vom Armen Heinrich gibt der Forschung seit jeher Rätsel auf. Die Geschichte des Adligen Heinrich, dessen Aussatzerkrankung schließlich durch die Opferbereitschaft eines Mädchens geheilt wird, mit der dieser – in einer der überlieferten Fassungen – anschließend die Ehe eingeht, ist in der Folge Kurt Ruhs vor allem in ihren Bezugnahmen auf zwei gängige Legendenschemata erörtert worden. Es sei die durch eine Kontamination von Amicus und Amelius-Legende mit der Silvester-Legende angelegte Zusammenführung von Opferannahme und Opferverzicht, die den neuralgischen Punkt der Erzählung generiere: Heinrich, der das Mädchenopfer als ultima ratio nach langen Konsultationen berühmter Mediziner akzeptiert hatte, beobachtet gegen die explizite Anordnung des Arztes die Vorbereitung der Opferung. Der Anblick des Mädchenkörpers veranlasst ihn dazu, deren Vollzug zu unterbinden, woraufhin seine Heilung erfolgt.

Anders als die literaturwissenschaftliche Forschung, die den Text bis heute vor allem im Hinblick auf adaptierte Erzählschemata sowie im religiös-ethischen Kontext erläutert und Heinrichs Geschichte als Strafe oder Prüfung, seinen Opferverzicht schließlich im Kontext einer Schuldproblematik diskutiert, wird im geplanten Beitrag der intrikate Zusammenhang thematisch, den die Erzählung über imaginierte Topographien zwischen Glauben, Wissen und Neugierde konstruiert. Ausgangspunkt der Analyse ist dabei eine wortgeschichtliche Beobachtung: Indiziert doch die Terminologie des Irrtums bzw. des Irrs bereits im Althochdeutschen und dann auch im Mittelhochdeutschen vor aller Akzentuierung mentaler Dispositionen im Horizont des Wahrheitsparadigmas zunächst Phänomene des Umherschweifens, des Abweichens vom rechten Wege, der Irrfahrt eben. Ausgehend von Beobachtungen Hans Blumenbergs zur kulturkonstitutiven Funktion des Umwegigen wird im Beitrag der Versuch unternommen, Spezifika und Semantisierungen einer narrativ profilierten Wegstruktur der im Text erzählten Lebensverläufe im Rekurs auf die intertextuell markierte Referenz der von Ruh in Anschlag gebrachten zwei Typen der Opferlegende zu erläutern. Die These ist, dass die der Heinrichfigur attribuierte

umwegige Wegstruktur im diskursiven Horizont von Wissen, Neugierde und Glauben nicht allein als Indikator einer Devianz von einem durch die Legende eingespielten heilig-förmigen Leben fungiert. Vielmehr ermöglicht gerade sie die Reflexion alternativer Lebenswege und -entwürfe und schreibt so dem Irrtum als Umweg eine produktive Kraft zu.

UDO SCHÖNING (Göttingen)

Irrtum und Irren im Altfranzösischen – Lexikalische, motivgeschichtliche sowie textinterpretatorische Anmerkungen

Für Balzac war der Zufall der größte Romancier. Zufälle gab es aus naheliegenden Gründen im Mittelalter nicht, aber es gab die Möglichkeit des menschlichen Irrtums, und es ist daher der mittelalterlichen Literatur angemessener, dem Irrtum eine vergleichbar kreative Rolle zuzuschreiben. Diese Gegenüberstellung ist mehr als ein Aperçu, wie im Folgenden anhand von Beobachtungen an ausgewählten Texten deutlich werden soll. Denn sowohl der Begriff des Irrtums als auch der des Zufalls setzen als Gegenbegriff den einer Notwendigkeit oder Zwangsläufigkeit voraus, die allerdings jeweils ganz anders begründet sind. Ich werde abschließend darauf zurückkommen.

Beginnen möchte ich mit einer kurzen etymologisch-lexikalischen Bemerkung zu den thematisch relevanten französischen Wörtern: dem Nomen *erreur* und den beiden homophonen Verben *errer*. Folgen sollen literarhistorische Beobachtungen zu den von diesen Wörtern gestifteten Begriffen in einigen prominenten altfranzösischen Texten, in denen sie narrativ virulent werden und die, was mein Thema betrifft, partiell in erklärender motivgeschichtlicher Beziehung zueinander stehen. Zunächst soll ein Blick auf den ersten integral überlieferten Text der französischen Literatur geworfen werden: das *Alexiuslied* – eine Heiligenlegende. Folgen sollen die bekannteste der *Chansons de geste*: das *Rolandslied*; anschließend zwei der Antikenromane: *Roman de Thèbes* und *Roman d'Enéas*; um zu dem berühmtesten Romancier der französischen Literatur des Mittelalters überzuleiten: Chrétien de Troyes. Am Schluss erfolgt ein Blick auf den *Rosenroman*.

Alexius ist ein Auserwählter, der frei von Irrtum ist, aber durch die mediterrane Welt irrt. In Irrtümern befangen sind aber bis auf den Papst alle, die ihm begegnen. Das *Rolandslied* und der *Thebenroman* können umgekehrt parallel aufeinander bezogen werden: Roland ist unbeherrscht und in seinem Handeln unkontrolliert. Seine Hybris und die irrige, wenn nicht irrsinnige siegesgewisse Weigerung, Hilfe herbei zu holen, führen zum Untergang der Nachhut. Im *Thebenroman* sind alle dem Untergang geweiht, da am Anfang der irrtümliche Inzest von Ödipus und Jokaste steht. Möglicherweise gibt es eine motivgeschichtliche Beziehung zum *Rolandslied*. Der aus Troja fliehende Eneas muss Irrfahrten und Irrtümer überwinden, bevor er in

Latium Stammvater eines neuen Reiches werden kann. Motivgeschichtliche Bezüge zum *Alexiuslied* machen klar, warum das so sein konnte. Das aus dem *Eneasroman* bekannte Motiv des Irrrens und der Bewährung durch Herumirren wird in Chrétiens Romanen wieder aufgenommen, außerdem begeht der sich ‚verliegen-de‘ Erec den gleichen Irrtum wie Eneas, und beide können sich bewähren. Dieses Lösungsmuster wird jedoch immer problematischer, solange bis es schließlich im *Perzeval*, dessen Held ein Tor ist, das heißt einer, der sich beständig irrt, nicht mehr funktioniert. Abschließend sei nur noch daran erinnert, dass der wohl bedeutendste Roman des 13. Jahrhunderts, der allegorische, zweiteilige Rosenroman, seine sinnstiftende Struktur aus dem Zusammenhang von Irrtum und Korrektur bezieht. Guillaume de Lorris erkennt in dem Hedonismus des unvollendeten ersten Teil und seinem Verfasser Jean de Meun einen Irrtum, der ihn dermaßen provoziert, dass er ihn mit seiner mehr als fünf Mal so langen Fortsetzung korrigiert, um eine christliche Ethik wieder herzustellen.

Wie sieht das im Einzelnen aus und warum ist das so? Es wird sich herausstellen (was allerdings keine Überraschung ist), dass die mittelalterliche Notwendigkeit oder Zwangsläufigkeit auf einem christlichen Menschen- und Weltbild beruht, das in dem Problem der göttlichen Providenz konkret wird. Der Irrtum beruht auf mangelnder Einsicht in die göttliche Providenz und das (Herum-)Irren wie der Irrtum sind wesentlich für die *conditio humana*. Der Mensch bewährt sich dadurch, dass er sich dem stellt und das unwissend annimmt, was für ihn vorgesehen ist, was auf ihn zukommt (*aventure* zu lat. *advenire*). Grundsätzlich wird diese Vorstellung erst mit der Französischen Revolution aufgehoben, wenn der seit der Renaissance erschütterte *Ordo*-Gedanke innerhalb eines säkularisierten Menschen- und Weltbildes ersetzt wird, das die Wissenschaften und, wie an Balzacs sozio-logischem Realismus deutlich wird, auch die Literatur etablieren.

GIORA HON / AYELET C. LANGER (Haifa)

Is Milton's Thomistic Error a Mistake? On the usefulness of the distinction between mistake and error in *Samson Agonistes*

We seek to sustain a distinction between two ways of going wrong which we call respectively the way of mistake and the way of error. We associate mistake with avoidable ignorance. A mistake can be avoided since checking procedures are known and available. By contrast, error is associated with unavoidable ignorance, when one does not have the security of a well studied agreed standard procedure – when one gropes, so to speak, in the dark. Meta-phorically, a mistake occurs when one goes wrong on *terra firma*, but going astray in one's exploration of *terra incognita* amounts to an error. Clearly, the use we make of the terms "mistake" and "error" is stipulative. An attempt is made here to adhere to the old idea, namely, by *mistake* one takes the wrong way, whereas in *error* one strays (vocabularies in many languages are susceptible to this distinction).

The fact that one can assign the truth-value "true" to a statement shows that there is some-thing in virtue of which the statement is true. The meaning of the claim that "there is some-thing in virtue of which the statement is true", amounts to that: that "there is something such that if we knew of it we should regard it as a criterion (or at least as a ground) for asserting the statement" (Michael Dummett). It is the existence of such a criterion, such a ground, which allows one to assign either the truth-value "true" or "false" to a statement, that creates the condition for making mistakes, for falling into errors. And it is the possible different characterizations of this criterion, or the ground, which makes mistake and error distinguishable.

We observe here a two-tier system: a proposition which has been assigned the truth-value "true" and is found eventually to be "not-true", reveals a criterion at a deeper level which has been misused. The various reasons for such misapplication, for such failure, are of no interest for us here, though they can be of great importance for other types of distinction. What *is* of interest here is to observe how the realization of the processes involved in making a mistake or falling into an error can shed light on the way we acquire knowledge by bringing the concealed misused criterion into the fore, by throwing it into relief. We may shed light on, for example, the notion of beauty by studying its many opposites. Similarly, we may shed light on knowledge by studying the nature of false propositions and the reasons for their occurrences.

Contrariorum eadem est scientia – we never really know what a thing is unless we are also able to give a sufficient account of its opposite.

In sum, there exist, on the operative level, publicly agreed standard procedures by which a mistake can be always, in principle, identified and rectified. By contrast, the procedures for detecting and countering an error are left entirely to the ingenuity of the individual critic. We are therefore culpable when we make a mistake, though we can come up with justifications and excuses. In the case of a mistake ignorance could have been in principle avoided and we may be blamed for not applying the known agreed rule correctly. But it may be that ignorance could not have been avoided; it is in such cases that we fall into error. That both mistake and error may be identified and rectified by standard procedures, that is, in and through time, forms the axis on which Milton's representation of the growth of the fallen mind revolves.

Based on the biblical story of Samson in Judges 13-16, Milton's closet drama *Samson Agonistes* delineates Samson's internal movement towards reconciliation with God. Deserted by heaven, as Samson falsely believes he is at the beginning of the play, Samson gradually recovers his trust in God and becomes a free moral agent who is capable of one final heroic act. Yet though the two extremes of this movement are clearly represented in Milton's play, the turning point in Samson's transformation is rather unexpected if not totally unintelligible (Stanley Fish). There seems to be in the action of the play nothing that could explain Samson's new understanding of his relationship with God, in whom he all of a sudden trusts unquestioningly.

In this essay we propose that this sudden turn in the action may be explained by applying the distinction between mistake and error to Milton's representation of Samson's growth of mind. By examining Milton's representation of Samson's developing conception of his act of disobedience in light of the distinction between mistake and error we will show that Samson's reconciliation with God is achieved in two rather than one movement. These two movements, which can only be detected on the time structure of the poem, are conditioned by our understanding of Samson's act of disobedience as either a mistake or an error. The first movement leads to Samson's understanding of his relationship with God as a closed, finite, system. The second movement results in an understanding of Samson's relationship with God as an open, everlasting system. A close reading of Samson's developing concept of time will reveal that the first movement depends on Samson's perception of his

disobedience as a mistake, whereas the second is grounded in Samson's understanding of his transgression as an error. Milton may have used this distinction to indicate the transformation Samson undergoes from obeying the Hebrew Law to Christianity. Whereas in *Samson Agonistes* the former is represented as a closed, finite, system which ends in a death wish, the latter opens up for Samson the possibility of everlasting – indeed, eternal – life after death.

Milton's representation of Samson's process of understanding of his initial mistaken view of the nature of his transgression may have been based on Aquinas's interpretation of Job's friends' mistaken understanding of the workings of providence in his *Commentary on the Book of Job*. For Milton, as it is for Aquinas, it is only after Samson has achieved an understanding that the ultimate goal for human beings cannot be achieved within the context of a closed, finite system that he is able to reformulate his relationship with God as an open-ended system. In this system any acts of disobedience on Samson's part do not close the system but, instead, open it to the possibility of a better – and ever increasing – understanding of the workings of providence.

In our exposition of Milton's temporal distinction between mistake and error in *Samson Agonistes* we will begin by focusing on the distinction itself as a philosophical tool to study the phenomenon of epistemic failure. Then, in light of this distinction, we will trace the development of Samson's understanding, first, of its function as a mistake in a closed finite system and, second, of its role as an error in the context of an everlasting system. Finally, we will suggest that Milton's representation of Samson's growth of mind through the distinction between mistake and error may have been adopted by Milton from Aquinas's *Commentary on the Book of Job*, in which Aquinas explains that Eliphaz's mistaken view of God-man relationship stems from his perception of this relationship as a closed, finite system instead of an open-ended, everlasting, or perhaps even eternal relationship.

ULRICH ERNST (Wuppertal)

Irr- und Umwege zur Wahrheit. Zu artifiziellen Labyrinthtexten von der Antike bis zur Frühen Neuzeit

I. Im ersten Teil des Vortrags über das Labyrinth als eine aus dem Mythos stammende, aber früh literarisierte ‚Denkfigur‘ wird die Intention verfolgt, eine typologische Tradition des narrativen Labyrinths in der antiken und mittelalterlichen Epik zu rekonstruieren, wobei exemplarisch vier Autoren fokussiert werden:

1. Homer, der in seiner ‚Ilias‘ im Kontext mit den Darstellungen auf dem Schild des Achill einen Labyrinthtanz beschreibt und der Handlung seiner ‚Odyssee‘ als Strukturmuster die Irrfahrten des Protagonisten unterlegt;

2. Vergil, der bei den Leichenfeiern anlässlich des Todes von Anchises, des Vaters von Aeneas, von einem Formationsreiten in labyrinthischen Figuren berichtet, das unter dem Namen Lusus Troiae bekannt ist, und unter dem Leitbegriff des Error inextricabilis (un-entwirrbare Verwirrung) eine Ekphrase des von Dädalus selbst skulptierten Labyrinth-mythos am Portal des Apolltempels in Cumae liefert;

3. Otfrid von Weißenburg, Schüler des Hrabanus Maurus, dessen Bibeleos in dem teil-autographen Wiener Kodex durch eine Labyrinthminiatur eröffnet wird, wobei der narrative Prozess zwischen Ordo naturalis und Ordo artificialis wechselt und darüber hinaus durch zahlreiche allegorische Digressionen intermittiert wird.

4. Wolfram von Eschenbach, der in seinem ‚Parzival‘ einen ‚Doppelroman‘ mit den Figuren Parzival und Gawan geschaffen hat, dessen personenzentrierte Handlungspartien kunstvoll ineinander verschachtelt sind, nachdem der Autor schon im Prolog auf die ‚Stiure‘, die Navigation der Erzählweise, eingeht, die in Bilder eines labyrinthischen Reiterspiels gefasst wird.

II. Eine besondere, intellektuelle Facette gewinnt die Idee des Labyrinths in philosophischen Texten als Zeichen für rational diffizile bzw. argumentativ problematische Reflexionsprozesse, mit der inhärenten Gefahr, die erstrebte Wahrheit zu verfehlen und dem Irrtum zu verfallen. In Platons ‚Euthydemos‘ vergleicht Sokrates im Dialog mit Vertretern der sophistischen Eristik eine philosophische Untersuchung mit dem Gang durch ein Labyrinth, an dessen Ende der Weg wieder von vorne beginnt.

Wie später Augustin in ‚De magistro‘ artikuliert, ist der Weg der rationalen Erkenntnis kompliziert, und die Erklärungen wählen Umwege, um die Einsichtsfähigkeit in

graduierter Form zu steigern. Der christliche Werthorizont kommt in ‚De civitate Dei‘ stärker zum Zug, wenn er die heidnische Philosophie mit Formulierungen aus dem Wortfeld des Labyrinth als ‚Im Kreise-Gehen auf falschen Wegen‘ charakterisiert.

In seiner ‚Consolatio Philosophiae‘ zieht Boethius die Auffassung der hier personifizierten Philosophie, wonach das Böse nicht substantiell existiert, offenkundig in Zweifel, wenn er an sie als Instanz die Frage richtet: ‚Spielst du mit mir [...] und webst ein unentwirrbares Labyrinth von Begründungen, in dem du bald eingehst, wo du ausgehen solltest, bald ausgehst, wo du hättest eingehen sollen?‘

Der Bibelübersetzer und Bibelausleger Hieronymus betrachtet sogar die Hl. Schrift wegen ihrer unergründlichen Mysterien und ihres unauslotbaren Tiefsinns selbst als Labyrinth, in dem er sich nur zurechtfinden kann, wenn Christus ihn gleichsam am Ariadnefaden(= Hl. Geist) hindurchführt.

III. Nach den diegetischen und noetischen Labyrinth gilt im 3. Teil des Vortrags die Aufmerksamkeit Formen visueller Poesie, und zwar den lesepermutativen Buchstaben-labyrinth. Als früheste Zeugnisse für diesen Typus gelten die Tabulae iliacaе, kleine Steintafeln aus der frühen römischen Kaiserzeit mit Illustrationen vor allem zu Homers ‚Ilias‘, hier wieder besonders zum Schild des Achill, zu dessen Darstellung bekanntlich auch ein Labyrinth gehört. Außer dem Bildschmuck auf der Vorderseite befindet sich jeweils eine Art Buchstabenpuzzle auf der Rückseite, das aus dem Namen Theodoros geformt ist, den Plinius als Erbauer des Labyrinth von Samos nennt, womit hier wohl das Heraion gemeint ist.

Das erste christliche Kreuzwortlabyrinth befindet sich im Zentrum eines univierten Fußboden-Labyrinth in der um 324 n. Chr. gegründeten Reparatusbasilika in El Asnam (Algier). Liest man die Inschrift wie gewohnt von links nach rechts und von oben nach unten, so gerät man in einen Wirrwarr von Lettern, der vermutlich die zeitgenössische Heterodoxie des Donatismus in Nordafrika symbolisiert. Erst wenn man vom Zentrum aus startet, liest sich der verschlüsselte Text in alle Richtungen als vielstimmiger Preis auf die von Kaiser Konstantin geförderte orthodoxe ‚Sancta Ecclesia‘.

An Hieronymus‘ Deutung der Scriptura Sacra als Labyrinth fühlt man sich erinnert, wenn man in einem merowingischen Evangeliar auf der Eingangsseite ein Kreuzwortlabyrinth mit den Wörtern ‚*Evangelia Veritatis*‘ erblickt, während die prunkvollen Kreuzwort-labyrinth in den Handschriften des spanischen

Apokalypsenkommentars von Beatus von Liébana kryptopoetische Botschaften zu Schreiber, Herkunftsort, Auftraggeber, Widmungsempfänger etc. enthalten.

IV. Ausblick: Schaut man auf die Literatur der Frühen Neuzeit, so dringen die Textlabyrinth erstmals in die Poetiken ein, erobern vor allem durch die Kreuzwortlabyrinth, die hier oft Carmina Daedalia heißen, die boomende Kasualyrik und bilden neue Formen aus wie Einweglabyrinth als Umrissgedichte, kombinatorische Kreationen in der Verbindung des Labyrinths mit anderen Figuren (z.B. Pokalen oder Ehrenpforten) und textpermutative Carmina aeterna, welche Proteusverse zu quasi unendlichen Labyrinth konfigurieren.

DOMINIK PERLER (Berlin)

Was Adam Prone to Error? A Medieval Thought Experiment

Following Augustine, many medieval thinkers subscribed to a pessimistic anthropology: human nature is deeply corrupt because of the original sin. Hence we are all prone to error, no matter how much we strive for cognitive improvement and perfection. However, this pessimistic anthropology had an optimistic complement. If corruption is the human condition *after* the fall, there must have been a better state *before* that event. In fact, there must have been an ideal state for human beings. Adam, the first human being, was precisely in that state: he had perfect knowledge of all things. Why then did he not realize that eating the fruit from the forbidden tree amounted to a crucial mistake? Why did he not avoid it?

This paper examines medieval attempts to solve this puzzle. It first looks at the way Bonaventure, Thomas Aquinas, Francisco Suárez and other scholastic authors dealt with the problem of avoiding *cognitive error*. It argues that they operated with a model of innate knowledge: Adam had “infused species” of all things and therefore knew all things right from the beginning, without making any mistake. However, this was just knowledge of the essence of all things, not of their individual features. Adam was therefore not omniscient. Nor did he have innate knowledge of moral principles.

The paper then analyzes scholastic attempts to explain the problem of avoiding *moral error*. Since Adam’s sensory and rational activities were in perfect harmony, as all medieval authors pointed out, he was never overcome by passions and could therefore never make a moral mistake simply by acting out of irrational passions. However, as a rational being he had a free will. That is why he was able to act out of arrogance (*superbia*) by freely assenting to the proposition ‘I want to be like God’. If he had been prevented from giving this assent, he would have been deprived of his status as a rational being. In fact, he would have been reduced to a non-rational being that is fully determined in its actions.

The paper aims at analyzing this way of making room for error. Moreover, it presents a proposal for understanding the medieval debates on Adam from a methodological point of view. The case of Adam can be understood as a thought experiment: it presents an *ideal* situation and then draws consequences for the explanation of the *normal* state of human beings. Of course, the ideal situation once took place according to the medieval view of history. That is why the case of Adam is not a

strongly counterfactual situation (i.e., a situation that is impossible according to the laws of nature). It is rather a weakly counterfactual situation (i.e., a situation that is possible but can only be imagined). From a medieval point of view, an analysis of this situation is indispensable because it makes clear where and why human beings can go wrong – even human beings in the best possible state.

MATTHIAS M. TISCHLER (Barcelona)

Religiöse Alterität und scholastische Irrtumsfindung – Neue Umgangsformen der hochmittelalterlichen Bildungselite mit dem Islam

Erst in jüngster Zeit sind Dialog und Disputation als scholastische Auseinandersetzungsformen in der Umbruchssituation der hochmittelalterlichen Bildungsgeschichte gerade auch aus der Perspektive der verschiedenen religiösen Traditionen neu beleuchtet worden. Doch was sagt es über die christliche Wahrnehmung von religiöser Alterität aus, wenn es nicht einmal zu fiktiven literarischen Dialogen mit Andersgläubigen kommt, sondern bewußt andere literarische Genres und Modi der Auseinandersetzung mit deren Glaubensvorstellungen gewählt werden?

Ohne Zweifel ist die Wahrheitsfindung, ja -bewahrung in der eigenen religiösen Tradition, Auslegung und Praxis von größter Bedeutung. Jeder noch so kleine Irrtum innerhalb wie außerhalb dieses Traditionsstroms mußte daher erkannt, bekämpft und beseitigt werden. Seit der Spätantike hat das Christentum, nun selbst zur anerkannten religiösen Traditionsgemeinschaft geworden, die in der Auseinandersetzung mit Judentum und Heidentum gewonnen Erfahrungswerte auf die neuen Auseinandersetzungen mit Häretikern, Juden, Muslimen und Heiden angewendet und schrittweise weiterentwickelt. Gleichwohl gibt es bislang keinen Überblick, der die Anwendung der neuen scholastischen Methoden zur Irrtums- und Wahrheitsfindung für eine Einordnung des Islam in der religiösen Weltordnung des Hochmittelalters zwischen Heidentum, Judentum und Häresie und damit zur wissenschaftlichen wie historischen Integration in die christliche Wissensordnung systematisch erörtert.

Anhand von ausgewählten Schlüsselautoren des 12. und 13. Jahrhunderts sollen verschiedene Personen und Institutionen und ihre früh- und hochscholastische Genres, Formen und Modi der philosophischen und theologischen Auseinandersetzung mit dem Islam als ‚religiösem Irrtum‘ vorgestellt und miteinander kontrastiert werden. Auf diese Weise soll gezeigt werden, wie sich mit dem zunehmenden Wissen um diese religiöse Alterität die Vorgehensweisen und Qualifizierungen sowie die Beurteilungskriterien wandelten. Das Repertoire zur Irrtums- und Wahrheitsfindung reicht hierbei von traditionellen Katalogen häretischer Glaubenssätze, über die Anwendung von Definitionen, Axiomen und Theoremen bis

hin zur systematischen Kategorisierung von Eigenschaften des dieser Tradition zugrundeliegenden religiösen Gesetzes. Hierbei wird deutlich, daß zunehmend weniger die Person des Gesetzgebers als ‚ihr‘ Gesetzgebungswerk (Qurʾān) selbst im Mittelpunkt der Erörterungen stand, auch wenn beides untrennbar zusammengehörte.

HANS-WERNER GOETZ (Hamburg)

Irrtum als Kennzeichen anderer Religionen in der christlichen Wahrnehmung des frühen und hohen Mittelalters

In einem ERC-Advanced Grant-Projekt wurde drei Jahre lang die christliche Wahrnehmung aller anderen Religionen (Heiden, Muslime, Juden, Häretiker, Griechisch-Orthodoxe) untersucht. Dabei fällt auf, dass *alle*, ganz besonders aber Heidentum und Häresie, als Irrtum charakterisiert und klassifiziert werden. Das soll in einem ersten Vortragsteil dokumentiert und besprochen und in einem zweiten Abschnitt im Hinblick auf das Tagungskonzept und die mittelalterliche Wahrnehmung des Irrtums ausgewertet werden.

(Religiöser) Irrtum, so zeigt sich, ist ein religiöser Zentralbegriff und wird geradezu zu einem gemeinsamen Kennzeichen der anderen Religionen – ihr Glaube *ist* Irrtum, der sich in verschiedenen Irrtümern (im Plural) konkretisiert – und wird somit, als (vom Teufel bewirkter) Unglaube, zu einem unmittelbaren Gegensatz zum christlichen Glauben (als dem Glauben schlechthin) und entsprechend abgewertet. Dieser ‚Irrtum‘ kann zwar durch Täuschung entstanden (und damit in gewisser Weise entschuldbar) sein, bleibt in jedem Fall jedoch falsch und lügnerisch: Falschheit und Lüge werden hier vielfach zu verwandten Begriffsfeldern. Irrtum steht damit dem Gegenpol, der Wahrheit, unvereinbar und unvermittelbar entgegen. Zwar kennt man, besonders im Hinblick auf die Häresie, eine Unterscheidung zwischen unwissentlichem und willentlichem Irrtum, doch bleibt beides immer gleichermaßen falsch und unwahr.

Ein solches Verständnis hat nicht nur Rückwirkungen auf das Verhalten – religiöser Irrtum geriert falsche Lebensführung und muss bekämpft und beseitigt werden –, sondern macht auch ein Lernen *aus* dem Irrtum unmöglich. Lernen lässt sich nur aus der Erkenntnis des falschen Glaubens mit der Konsequenz der Bekehrung. Religiöser Irrtum ist grundsätzlich zwar nur eine Spielart des Irrtums, im mittelalterlichen Verständnis als Gegenpol zum Glauben, zur Wahrheit, zum Heilsweg und zum Heilsvorhalten aber die zentrale Kategorie schlechthin.

JOHN A. DEMETRACOPOULOS (Patras)**Fallibility as a Justification of Religious Tolerance in Late Byzantium**

“Orthodoxy”, i.e. holding officially sanctioned religious doctrines, as opposed to “error”, defined as an illegal mental state (τὸ ἀρθῶς κρατούμενα καὶ δοξαζόμενα vs. πλάνη; *Codex Justinianus* I.6.2; 7.4), formed a historically original element of Byzantium. Justified by certain early and mid-Byzantine theologians and held until the end of the empire, ortho-doxy resulted in censorship (including programmatic prohibition of public discussions-διαλέξεις on religious and theological matters). In the mid-14th cent., Byzantium witness-sed a different approach as to how and to what extent ‘right opinion’ can be found out. This was due to two broad intellectual movements, both lasting until the very end of the Byzantine period, i.e., what is commonly known as ‘humanism’, which included a revival of Platonism from the late 13th century onwards, and ‘Thomism’, inaugurated in 1354.

Barlaam the Calabrian (ca. 1390–1348), who, before converting to Catholicism, had negotiated with the Latins for some form of union between the Church of Constantinople and the Church of Rome, was the first Orthodox polemicist to preface his anti-Latin work with a discussion of the conditions of any attempt at resolving disagreement. To him, the causes for misjudging (τὰ τῆς ψευδοῦς κρίσεως αἴτια) are: (i) an irrational attachment to convictions implanted from childhood; (ii) a feeling of aversion towards the person that happens to teach the truth. To overcome this immature situation, one must scrutinise his own beliefs and enter into fully free discussion with other sincere seekers of truth along the terms of Aristotle’s dialectic. To Barlaam, entering such a discussion entails one’s awareness of one’s being in principle liable to erring.

Demetrios Cydones (ca. 1323 – 1397/98), by being partly based on and partly departing from Thomas Aquinas, by utilizing some classical (mainly Platonic) material on the diffi-culties inherent to any search for truth, and by accepting Aristotelian dialectic and de-monstration as the best tools to overcome them, innovatively argued that no claim for absolute certainty on any issue, including religious and dogmatic matters, is sustainable. The best he can do to cope with it is to assess the opinions commonly held in his social milieu and, if necessary, replace them with better ones. In so arguing, he pleaded for the legitimacy of religious conversion and tolerance on epistemological grounds, by focusing not on the subject-matter of knowledge or belief

but on the constitutional features of the very nature of the knower and the believer and his limits. (1) *Ubi dubium, ibi libertas*. (2) But nothing is really beyond doubt. Therefore (3), freedom to cling to what looks more reasonable is unalienable.

Anticipating some argument from John Locke's *Epistola de tolerantia*, he notes that inheriting the beliefs of one's father in the way one inherits his father's property would, if generalized, immobilize discussion between people. Freedom of religious conscience (ἡ τοῦ συνειδότος ἐλευθερία) is a value superior to an ill-intended loyalty. Progress is attainable only to the extent to which people change by orienting themselves towards the eternal truth.

Cydonēs' fallibilism does not slip into scepticism or relativism. The proper process in one's quest for truth is what is traditionally called *ratio discursiva*, i.e. constructing syllogisms on the basis of universally accepted propositions. In this sense, theology can be a science. This is what Cydonēs derived from Aquinas. Still, like Aquinas, he is aware that, in the real world, using syllogisms over syllogisms in hope for a happy end is not an impeccable process. From this, like Aquinas, too, he draws the conclusion that faith is necessary.

Still, there is not only one version of Christian faith. Thus, one is supposed to ask "the others" (οἱ ἄλλοι) for their opinion, since they, too, can make their own contribution to one's task of finding the Christian truth. This process is supposed to result in one's either hitting on the target or getting close to it. Cydonēs implies that there is no way for us to discern whether we have really got the truth or not; this echoes exactly the core of Xenophanes' Scepticism (fr. B34) reflected in the opening sentence of Plato's *Phaedo* 85C–D, and re-elaborated (as recently shown) in the celebrated *Republic* 533C–534C. Cydonēs argues that it is sufficient to do our best by following what seems to be the best-argued human doctrine of the divine matters (ὁ μάλιστα ἀνεξέλεγκτος λόγος; cf. *Phaedo* 85D: ὁ βέλτιστος τῶν ἀνθρωπίνων λόγων καὶ δυσεξελεγκτότατος). If it happens that one errs, God would prove merciful, because He is not as unjust as to demand from us humans something that, because of our nature or condition, lies beyond our reach.

Prochoros Cydonēs (ca. 1330–1370/71) pleaded for the Christian believers' right to argue by means of reason even against doctrines officially sanctioned by the Church, which implies that such doctrines are not exempted from error by definition. Using syllogisms cannot be exiled from the realm of theology. In case of absolute

discordance and male-volence, using syllogisms is stands as the only way of getting out of crisis. Lacking the erudition necessary for reasoning is “a grave disability of the human soul”, because it dooms one to ignorance, which renders one’s life unliveable. A dialogue between the erudite Byzantine emperor, Manuel II Palaeologos (1350–1425), and the Sufi Muterizes Hacı Bayram-ı Veli (1339/40 or 1352–1429) focused on certainty as a feature of religious faith. Veli, in a Sceptical vein, opts for an epistemologically accep-table and conformist commitment to the truth claims of one’s religion, implicitly pro-claimming tolerance of all religions. His arguments are very close to Sextus Empiricus’ Ephectic reading of Xenophanes’ Scepticism. In contrast, the Christian Manuel pleaded for an exclusivist commitment to the “true religion”, by objecting that reserved faith is tantamount to lacking faith.

Arguing for tolerance from fallibility may sound plausible. Still, should there be compelling reasons for some belief, is one morally entitled to compel ill-believers to change their minds and lives? This is what Plethon (ca. 1360–1452 or 1454) argued. Plethon im-plicitly accepted Aquinas’ doctrine of the ‘*causae erroris*’, but confined it to the *vulgus profanum*, acknowledging the capability of wise men of discerning truth from error. He explicitly combated Scepticism and relativism and argued that man is by nature capable of finding the truth and that the few wise have the right to rule, thereby elaborating an updated, anti-Christian version of the totalitarian utopia of Plato’s *Laws*. In Plethon’s ideal state, holding an error (πλάνη) is equal to going against the truth on reality and happi-ness, for which one deserves extermination.

Scholarios (ca. 1400–*paulo post* 1472) opposed Plethon by adopting Aquinas’ views of religious (in)tolerance. He adopted Aquinas’ moderate view of the potential of man to discover the truth. Still, he also subscribed to Aquinas’ view that, although in the human condition several revealed truths are not accessible by means of reason, it is nevertheless reasonable for one to endorse the *credibilia* as stated by the Church, because one can realise that Christianity is not human (and thereby fallible) but divine in its origins and historical success and thereby infallible in its content. Scholarios also shared Aquinas’ view that no truth that lies *supra rationem* can be *contra rationem*. On the basis of the opti-mistic aspect of those assumptions, Scholarios argued that finding the truth is a possible project and that, to any impartial seeker, Christianity is the true religion. Further, drawing upon *Summa theologiae*, II^a

II^{ae}, qu. 10-12, he argues that Christian state should defeat “error” by executing apostates and heretics.

The above research into the epistemological foundation of (in)tolerance in late Byzantium is preceded by a preliminary research into the possible ancient Greek antecedents to the Medieval tradition of the *causae erroris*. Late Byzantine thinkers had access to both this Greek material and Aquinas’ adaptation of the relevant Maimonidean doctrine in the two *Summae*, which were among the several Latin writings translated by Demetrios and Prochoros Cydones into Greek (*Summa contra Gentiles*, 1354; *Summa theologiae*, II^a II^{ae}, ca. 1360).

JAN-HENDRYK DE BOER (Duisburg-Essen)

Die Fehler des Ostens. Das Avignoneser Papsttum, Richard Fitz Ralph und die Irrtümer der Armenier

Spätestens mit dem Eintreffen des Nerses Balienc am Avignoneser Papstthof wurde das Thema des Umgangs mit den armenischen Christen zu einem Problem für Papst, Kurie und Theologen. Nerses war ein Vertreter der unter dem Einfluss der Dominikaner stehenden latinisierenden Fraktion der armenischen Kirche, der, vor Ort als Häretiker exkommuniziert, 1338 nach Avignon reiste. Unter seiner Anleitung erstellten lateinische Theologen eine Liste von 117 Irrtümern der armenischen Kirche. Die Ankunft des Nerses und der ihn begleitenden Gelehrten wurde für die Lateiner zum Anlass, ihr Verhältnis zur armenischen Kirche im Besonderen und zu den Ostkirchen im Allgemeinen zu reflektieren. Irrtum ist dabei die zentrale epistemische Kategorie, mit der das Fremde begriffen und das Eigene vom Anderen geschieden wird. Über die Zuschreibung von Irrtümern werden Begriffsschemata entwickelt, die es erlauben, die Welt sinnhaft zu ordnen und die eigene Position in ihr zu bestimmen, Handlungsmaximen abzuleiten und wissenschaftliche Entscheidungen zu legitimieren. Dafür wird die Unterscheidung zwischen zwei Formen des Irrtums genutzt: demjenigen, der diskursiv bewältigbar ist, indem sich die eine Seite durch Gründe überzeugen lässt, und demjenigen, der als Ausdruck unversöhnlicher Feindschaft nur durch institutionelle Mittel wie Zensur und Verurteilung aus der Welt zu schaffen ist.

Idealtypisch erkennbar ist dieses Vorgehen an der Entstehung der Liste der 117 Irrtümer und an der als Dialog gestalteten „Summa de quaestionibus Armenorum“ des Theologen Richard Fitz Ralph, der unter dem Eindruck des durch den Mönch Barlaam vermittelten Wissen von den Lehren der Griechen und Armenier diese systematisch vor der Folie des lateinischen Glaubenswissens prüfte. Strukturiert nach den Artikeln des Glaubensbekenntnisses, präparierte Fitz Ralphs Text den Gegensatz von armenischer Orthodoxie und lateinischer Theologie heraus. Das Zuschreiben von Irrtümern erfolgt im Rahmen der Differenz zweier Begriffsschemata und ist dadurch gleichermaßen selbst- wie fremdreferentiell. Indem Fitz Ralph und die Autoren der Liste der 117 Irrtümer Fehler und Unterschiede benennen, denken sie über die konstitutiven Elemente der Überzeugungen der Lateiner nach

und entwerfen ein Bild derer, die den Lateinern einerseits als Christen ähnlich, andererseits durch ihre theologischen Vorstellungen different sind.

Die Liste der Irrtümer wie Fitz Ralphs „Summa“ sind als Elemente eines ungleichen Dialogs verstehen, der am Papsthof in Avignon institutionalisiert wird. Irrtümer festzustellen, erlaubt, die beiden Begriffsschemata in sinnhafte Beziehung zu bringen, wobei als Fernziel weniger eine gelingende Übersetzung zwischen ihnen angestrebt wird, sondern das Aufgehen des einen im anderen. Das Avignoneser Papsttum kann sich hierbei als Hüterin der Rechtgläubigkeit und der wahren Theologie profilieren. Somit ist die Auseinandersetzung mit den Armeniern Bestandteil eines Normalisierungsstrebens, mit welchem die romfernen Päpste versuchen, ihr Handeln und Entscheiden zu legitimieren.

LUCA BIANCHI (Mailand)

***Nulla lex est vera, licet possit esse utilis.* Averroes' "errors" and the emergence in the Latin West of subversive ideas about religion**

It is well known that the portrait of Averroes as a freethinker who despised all religions, largely diffused from the Renaissance onwards, goes back to the treatise on the *Errors of the philosophers*, probably written around 1270 and generally attributed to Giles of Rome. Reading in a very selective and distorting way a few passages of the Latin translations of Averroes' commentaries on Aristotle's *Metaphysics* and *Physics*, (Pseudo?) Giles of Rome ascribed to Averroes an extremely dangerous "error": "that no law is true, although it can be useful".

In my paper I will draw attention to the long influence of this image of Averroes, spread by another well received text, i.e. Nicolaus Eymericus' *Directorium inquisitorum*, compiled by 1376, which would become – together with the commentary of the Jesuit Francisco Peña, first published in 1578 – the handbook for Inquisition trials, in use until the 17th century.

After showing that both Giles and Eymericus misunderstood several key-terms of the *Averroes latinus*, and especially some formulas of the "prologue to the third book of the *Physics*", I will examine how this and related passages were interpreted by major figures of the so-called Latin Averroism, who discussed Aristotle's and Averroes' ideas on the negative role that "custom" may play in the search for truth. In particular, I will show that, although emphasizing the influence of often-heard opinions, Siger of Brabant ex-pounded very prudently the passage of the *Metaphysics* (II, 994b32-995a5) where Aristotle calls attention to the mythical and childish elements of the "laws". Far from endorsing anything like "error" 174 censured by bishop Tempier on March 7, 1277 ("that there are fables and falsehoods in the Christian law just as in others") Siger repeatedly made clear that his remarks concerned only "human laws". A few decades later, John of Jandun went even further, and displayed a great amount of ingenuity in order to demonstrate that Averroes' analysis of the relationship between philosophical training and religious beliefs is true insofar as it refers to "laws intermingled with errors", invented by men for political purposes (such as his own religion!), while it is false if extended to Christian faith.

Finally, I will point out that the subversive notion that religions are useful but not true is not to be exclusively ascribed to 'lay' Renaissance thinkers, as generally assumed.

According to early fourteenth-century documents, a major medieval figure was openly accused of maintaining that all faiths – the Christian one included – are “human inventions” which do not “contain truths” but “are only useful”. Although scarcely reliable, these documents bear witness to the medieval circulation of opinions similar both to “error” 174 censured at Paris in 1277 and to the first of the “errors of the Commentator” listed in the *Errores philosophorum*.

VALÉRIE CORDONIER (Paris)**Divine Government in Giles of Rome: the Error of a Parisian Theologian in the 1270s**

Divine science, government and providence belong to the most debated topics in the Ancient Peripatetic tradition, and it has been recently suggested that Thomas Aquinas' reading of Aristotle, in crediting the Philosopher's God with a concern for every single being, marked a crucial turn in the course of these long term debates (CORDONIER 2010 and 2011). So after Aquinas, the Western experts on Aristotelianism began to discuss the issue of *how* God governs the world, and more particularly human beings. To retrace the story of these rich discussions, I will start here by specifying the role played by Giles of Rome († 1316). To do so, I suggest focusing on a work going back to the early, Parisian, career of this theologian (see DONATI 1990, pp. 53–54): the *Sententia de bona fortuna*, a commentary on Pseudo-Aristotle's *Book on Good Fortune* (c. 1275–1278). This work merits particular consideration since it makes Giles' methodology and epistemic options regarding divine government much more explicit than his other writings.

Practically, the presentation will consist in a close reading of the section of Giles' *Sententia de bona fortuna* corresponding to the description of the “enthusiast men” in *Magna moralia* 1207b02-04, in which the young scholar explains “how good fortune is reduced to God's benevolence” (edited in CORDONIER 2014, p. 147, l. 124–p. 149, l. 183). This lemma includes three notes and a long *dubium*, in which the author adopts some fundamental assumptions of Aquinas' theology to end up promoting a naturalist doctrine that goes far beyond Giles' earlier views on God's uniform action (studied in PINI 2001, pp. 394-396). On the basis of a micro-intertextual analysis of the arguments used in this decisive text, I would like to show how Giles has built a concept of divine government that was regarded as erroneous by Henry of Ghent, in a way that certainly stimulated what Luca Bianchi called the later's “quasi obsessive” concern for the unexcelled power of the Christian God (BIANCHI 1990, p. 65).

References

- L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo 1990.
- V. CORDONIER, “Réussir sans raison(s). Autour du texte et des gloses du ‘Liber De bona fortuna Aristotilis’ dans le manuscrit de Melk 796 (1308)”, in: A. Speer, D. Wirmer (edd.), 1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit (Miscellanea Mediaevalia, 35), Berlin–New York 2010, 704–770.
- V. CORDONIER, “Sauver le Dieu du Philosophe: Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Guillaume de Moerbeke et l'invention du ‘Liber de bona fortuna’ comme alternative autorisée à l'interprétation

averroïste de la doctrine aristotélicienne de la providence divine”, in: L. Bianchi (ed.), *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance* (Studia Artistarum, 29), Turnhout 2011, 65–114.

V. CORDONIER, “Une lecture critique de la théologie d’Aristote: le ‘Quodlibet VI, 10’ d’Henri de Gand comme réponse à Gilles de Rome”, in: V. Cordonier/T. Suarez-Nani (edd.), *L’aristotélisme exposé: aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome* (Dokimion, 38), Fribourg 2014, 81–180.

S. DONATI, “Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano, I: Le opere prima del 1285. I commenti aristotelici”, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 1/1 (1990), 1–111.

G. PINI, “Being and Creation in Giles of Rome”, in: J. A. Aertsen/K. Emery, Jr./A. Speer (edd.), *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–New York 2001, 390–409.

ANSELM OELZE (Berlin / Helsinki)

Können Tiere irren?

Die Frage, ob Tiere irren können, mag trivial erscheinen. Schließlich ließen sich auf Anhieb etliche Beispiele tierischer Irrtümer aufzählen. Etwa das in der jüngeren Philosophie des Geistes durch Noel Malcolm und Donald Davidson berühmte Beispiel eines Hundes, der einer Katze hinterher jagt. Die Katze rennt auf eine Eiche zu, rettet sich aber im letzten Moment mit einem beherzten Sprung auf den danebenstehenden Ahorn. Der Hund hat dieses Manöver nicht mitbekommen und steht laut bellend am Fuße der Eiche. Ohne langes Zögern würden wir wohl sagen: er irrt sich, wenn er meint, die Katze säße auf der Eiche.

Auch in der mittelalterlichen Philosophie sind solche Beispiele zu finden. Albertus Magnus beantwortet in seinen *Quaestiones super De animalibus* beispielsweise die Frage danach, warum Wölfe im Wald furchtsamer sind als auf dem freien Feld wie folgt: im Wald verwechseln sie die öfteren Bäume mit Menschen. Auf dem freien Feld kann ihnen dies nicht passieren. Daher sind sie hier furchtloser. Ganz gleich, ob es für dieses Beispiel eine empirische Grundlage gibt oder nicht – es schildert in jedem Falle einen tierischen Irrtum. Denn der Wolf meint – genauer gesagt, seine Einschätzungskraft urteilt (*aestimat*) – der Baum vor ihm sei ein Mensch. Und damit irrt er. Doch genau an dieser Stelle lässt sich fragen, ob nichtmenschliche Tiere überhaupt etwas *meinen* oder *urteilen* können. Wenn sie dies nicht können, ist fraglich, inwiefern sie irren, zumindest solange Irrtum als falsches Meinen oder Urteilen aufgefasst wird.

Ähnlich wie Malcolm und Davidson in der jüngeren Philosophie haben auch diverse Autoren des 13. und 14. Jahrhunderts unterschiedliche Antworten auf diese Frage gegeben, wenngleich die meisten von ihnen sie eher implizit als explizit behandelten. So vertraten Thomas von Aquin und Albertus Magnus (späterhin in leicht abgewandelter Form auch Gregor von Rimini) im Anschluss an Avicenna eine Theorie *sinnlicher Urteile*. Wenn das berühmte Schaf den Wolf sieht, urteilt es (*iudicat*), der Wolf sei gefährlich. Und gleichwohl es sich dabei um ein instinktives Urteil seiner Einschätzungskraft handelt, ist es ein Urteil, insofern den durch die äußeren Sinne vermittelten Formen eine bestimmte Bedeutung zugeschrieben wird. Ähnlich verhält es sich beim Wolf, der die Baumformen für die Formen eines Menschen hält und diese als gefährlich beurteilt. Natürlich ist diese Form des Urteils

in vielerlei Hinsicht verschieden von menschlichen Urteilen. Mit Blick auf die Frage des Irrtums ist vor allem hervorzuheben, dass Tieren die Fähigkeit abgeht, ihre Irrtümer zu korrigieren. Dies ist nämlich nach der obigen Theorie Aufgabe des Intellekts. Folglich sind vernunftlose Tiere dazu nicht in der Lage.

Doch es finden sich auch Stimmen im Mittelalter, die bezweifeln, dass solche Tiere überhaupt urteilen können. Ein prominentes Beispiel ist Adam Wodeham, der in Auseinandersetzung mit Gregor von Rimini der Ansicht ist, Tiere hätten lediglich ‚einfache Erfassens-akte‘ oder Wahrnehmungen (*simplices apprehensiones*), fällten jedoch keine Urteile. Denn Urteile, ganz gleich ob sie wahr oder falsch sind, sind komplexe Akte und können nur von einem Intellekt hervorgebracht werden. Damit wird fraglich, inwiefern ein Tier, das keinen Intellekt besitzt, in einem strengen Sinne irren kann. Denn es ist dieser Theorie nach ja nicht in der Lage, eine falsche Meinung oder ein falsches Urteil zu bilden. Doch ganz gleich welcher Auffassung man am Ende den Vorzug geben mag: die unterschiedlichen Antworten erhellen, dass die Frage danach, ob Tiere irren können, so trivial nun doch nicht ist. Im Gegenteil. Sie führt überhaupt erst zu einer grundsätzlichen und notwendigen Klärung dessen, worin eigentlich ein Irrtum besteht und welcher Fähigkeiten (oder Unfähigkeiten) es bedarf, um zu irren.

CORNELIA SELENT (Berlin)

Wie irrtumsanfällig sind die ‚Nahsinne‘? *Error* und die olfaktorische, gustatorische und taktile Wahrnehmung in der Naturphilosophie und Dichtung des 12. und 13. Jahrhunderts.

Die Wahrnehmung des Menschen ist angesichts der Perspektivvielfalt nicht nur des 12. Jahrhunderts ein ambivalenter Betrachtungsgegenstand. Aus der Sicht der *creatio mundi* bleibt sie ein staunenswertes Detail der göttlichen Schöpfungsmacht. Platonismus und christliche Theologie kommen sich an dieser Stelle sehr nahe. Sobald die göttlich-kreatio-nistische Perspektive aber bei Seite gelassen wird, geraten zunehmend die negativen und defizitären Aspekte der Sinnlichkeit in den Blick. Besonders in Bezug zur *scientia* und deren Wahrheitsanspruch ist sie von einer tief verwurzelten Widersprüchlichkeit gekennzeichnet. Denn um Wissen über die Welt, deren Ursachen und letztendlich Schöpfer zu erwerben, ist der Mensch zuallererst auf seine sinnliche Wahrnehmung angewiesen (Abaelard, der Autor der *Ysagoge in theologiam* u.v.a.). Die über die Sinnesorgane aufgenommenen Daten können richtig und zuverlässig sein, sie müssen es aber nicht; Irrtümer sind immer möglich. Bleibt die Frage, wie trotzdem wahres Wissen erlangt werden kann, wenn über den empfangenen Sinnesdaten und deren rationale Verarbeitung das Damoklesschwert des Irrtums schwebt. Der Mensch verfügt mit seinen fünf Perzeptionsmodi über ein Arsenal, mit dessen Hilfe Fehlinterpretationen korrigiert werden können. Sollte sich beispielsweise der *visus* täuschen, greifen die anderen vier Modi korrigierend ein. Von der bedauernswerten Täuschungsanfälligkeit des Sehsinns und in gewissem Umfang auch des *auditus* zeugen zahlreiche Textbelege. Wie aber sieht es mit den körpernahen Sinneswahrnehmungen aus? Gibt es philosophische Versuche zur Ausdifferenzierung? Meist ist die Beweisführung mit dem Seheindruck (und Höreindruck) beendet, was die Frage aufwirft, warum die *errores* nicht weiter durch dekliniert werden. Ist der Generalisierungsdrang bzw. –usus zu stark oder gibt es inhaltliche Gründe? Nimmt die Irrtumsanfälligkeit etwa sogar ab, je körpernäher der Eindruck generiert wird und das Schweigen offenbart einen Schwachpunkt in der Argumentation? Einige Belegstellen legen Letzteres gelegentlich nahe. Im Cambridger Kommentar (von Bernardus Silvestris?) zu Martianus Capellas *De nuptiis Philologiae et Mercurii* findet sich am Beginn eine Passage, die hinsichtlich der Zuverlässigkeit bei der Ergründung der *causae naturae*

dem Tastsinn eine privile-gierte Stellung gegenüber dem *visus* zubilligt: Wenn auch die durch das Auge erkannten Formen unsichere Informationen zu den *causae* liefern, entgeht doch dem Tastsinn die auf Wärme, Kälte, Feuchtigkeit, Trockenheit, Schwere und Leichtigkeit gründende kau-sale Grundierung der Weltkonstitution nicht. Der *tactus* liefert für den naturphilosophi-schen Erkenntnisgewinn weitaus zuverlässigerer Informationen als dies der *visus* könnte¹. Vielleicht bedarf es erst der literarischen Formung, um den *error sensuum* polemisch voll-endet in Szene zu setzen. Angesichts des Lobs der Sinnlichkeit durch *Voluptas* gerät deren Kontrahentin *Philosophia* in *De eodem et diverso* (Adelard von Bath) in ungeahnte Rage. An der Rhetorik ihrer Invektive gegen alle Perzeptionsmodi ist die Schwierigkeit der Ausdif-ferenzierung erkennbar. Sie verschränkt zunächst, wie zu erwarten, den *visus* mit dem *auditus* und hält dem Lob der *Voluptas* die defizitäre Leistung beider entgegen². Es bedarf eines anschließenden literarischen *furor* und philosophischen ‚Abstiegs‘ in die irdischen Belange um die Beweiskette weiterzuführen. Beweisgegenstand für den *error* nahsinnli-cher Wahrnehmungen ist – ganz im Sinne eines Beweises à la *pinguis Minerva* gegen *Volup-tas* – die Feige. Zwar kann ein Gegenstand von weitem die Form einer Feige haben, aber gleich oder ähnlich geformte Dinge können sich dennoch in ihrer Substanz unterschei-den. Der Seheindruck hat versagt. Nimmt man daraufhin den Tastsinn zu Hilfe, kann auch die Weichheit noch täuschen: Was wie eine Feige aussieht und sich wie eine Feige anfühlt, muss keine sein. Selbst der Geruchssinn kann sich täuschen, denn der rätselhafte Gegen-stand könnte auch den Geruch einer zufällig daneben liegenden Feige angenommen ha-ben. Da hilft nur ein herzhafter Biss in das *corpus delicti* um eine Fehlannahme endgültig auszuschließen. Doch selbst dieser Test, der mehr eines Hundes denn eines wahre Erkenntnis suchenden Gelehrten würdig ist, könnte noch fehlgehen³. Man würde aller-dings gern von der aufgebrachten *Philosophia* erfahren, um welches Objekt es sich nach dem lückenlosen sinnlichen Beweisgang statt der Feige handeln könnte, insbesondere inwieweit der Geschmackssinn

¹ The Commentary on Martianus Capella's *de nuptiis Philologiae et Mercurii* attributed to Bernardus Silvestris, hrsg. von H. J. Westra, Toronto 1986, S. 41.

² Adelard von Bath, *De eodem et diverso*, in: Adelard of Bath, *Conversations with his Nephew. On the Same and the Different, Questions on Natural Science, and On Birds*, hrsg. u. übersetzt von C. Burnett, Cambridge 1998, S. 24.

³ *Ibid.*, S. 24.

fehlgehen kann. Bei aller literarischen Komik, die der Szene anhaftet, scheint Adelard von einer Hierarchie innerhalb der fünf Perzeptionsmodi auszugehen. Je näher sich Wahrnehmender und *sensibilium* kommen, desto schwieriger wird es überzeugende Beweissituationen anzuführen. Der Vortrag wird sich mit der Ambivalenz nahsinnlicher Eindrücke in der platonisch und später aristotelisch geprägten Wahrnehmungslehre anhand von Traktaten und poetischen Texten widmen.

DANIEL HEIDER (Prag)

Perceptual Illusion, Deceiving God, and Intuitive and Abstractive Cognition in Second Scholasticism

In my paper I will analyze the theories of three representatives of Second Scholasticism, namely Francisco Suárez, SJ, John Poincot, OP, and Francisco de Oviedo, SJ, on the issue of the intuitive and abstractive cognition of the external senses, which is going to be based on the issue connected with the phenomenon of error. It is the question whether an external sense can conserve the sensible species in the absence of the sensible object, or not. “Can“ in the enquiry will be understood both in the sense of natural (nomological) and logical (metaphysical) possibility. Based on a comparison of the theories of the above-mentioned authors, linked to the historical starting point of the debate in the first decades of the fourteenth century (Peter Auriol, John Duns Scotus, Francis of Meyronnes, William of Ockham and Walter Chatton), I will argue that the doctrinal and argument-tative matrix of these authors’ texts is significantly ‘present’ in the Second Scholastics as well in the following way: 1) As far as naturally produced sensation is concerned, all these authors, including Poincot, follow the Scotistic justification of the natural infallibility of the external senses; 2) regarding the possibility of supernaturally caused objectless perception, Poincot’s position can be labelled, surprisingly, Scotistic; 3) Suárez’s theory, although partly similar to the doctrine of the late Ockham, is an idiosyncratic stance; 4) Oviedo’s conception, even more distant from that of Ockham, can be characterized as ‘Auriolian’ and ‘Chattonian’.

NICOLAS WEILL-PAROT (Paris)

Explaining the Errors of Nature without Any Error? Some Rational Models (13th–15th Centuries)

In *Physics* (II.8) Aristotle compares such errors of nature as monstruosities with the mistakes of the human art (those of the grammarian and of the physician). After the Latin translations of Avicenna's *Liber primus naturalium* and Averroes' *Long Commentary on Physics*, Latin medieval commentators followed different paths in order to account for the "errors" of Nature. Interestingly enough, the concept of "universal nature"—as different from "particular nature"—used by Avicenna in order to account for such natural anomalies, was also used by Roger Bacon when he explains such unusual events as the location of a heavy body over a lighter one in order to avoid a *vacuum*. Through a close examination of several samples of these medieval scholastic discussions on three issues, i.e. the *peccata naturae*, the mistakes of the grammarian or the physician and the abhorrence of a *vacuum*, it seems possible to shed more light on the status of the "error" and its implications and assumptions in natural philosophy and physics.

GÜNTHER MENSCHING (Hannover)

Die Kritik des Irrtums und die Idee des universalen Fortschritts nach Roger Bacon

Roger Bacon ist mit vielen seiner intellektuellen Zeitgenossen und mit den Institutionen, in denen sie wirkten, hart ins Gericht gegangen. Wenig charakteristisch für sein Zeitalter, nennt er die Namen angesehener Gelehrter wie Alexander von Hales und Albertus Magnus und greift deren wissenschaftliche Orientierung scharf an. Sie hätten dem Irrtum Tür und Tor geöffnet und die wahre Wissenschaft behindert. Nahezu sein gesamtes überliefertes Oeuvre ist in der Absicht verfaßt, überkommenen und neuen Irrtümern den Kampf anzusagen, um eine neue Konzeption von Wissenschaft zu entwickeln, die er den zu seiner Zeit noch kein Jahrhundert alten Universitäten und ihren Disputen entgegensetzt. Wissenschaft setzt ihm zufolge eine enge Verbindung von Spekulation und experimenteller Erfahrung voraus, die Bacon bei den arabischen Gelehrten weit eher verwirklicht sieht als bei seinen christlich-lateinischen Zeitgenossen. Die gesamte christliche Sphäre befindet sich wissenschaftlich im Irrtum, der den Untergang aller Sittlichkeit in dem sich ankündigenden Zeitalter des Antichrist befördern wird.

Die Idee einer universellen Reform des akademischen Unterrichts steht im Zusammenhang mit apokalyptischen Vorstellungen, die Bacon mit zu seiner Zeit bereits verabschiedeten Vorstellungen seines Ordens gemeinsam hat. Seine in großer Eile verfaßten Schriften *Opus maius*, *Opus minus* und *Opus tertium* sollten den damaligen Papst Clemens IV. dazu bestimmen, die Christenheit endlich auf den Weg des wissenschaftlichen Fortschritts zu führen und damit der drohenden Herrschaft des Antichrist entgegenzuwirken, welche sich in den andrängenden Mongolen ankündigte.

Die schon im 1. Teil des *Opus maius* bestimmten Ursachen des Irrtums liegen letztlich in der selbstsicheren Überheblichkeit der lateinischen Gelehrsamkeit, die sich den Umgang mit dem ihr Fremden weithin vom Leibe hält. „*Quattuor vero sunt maxima comprehendendae veritatis offendicula, quae omnem quantumcunque sapientem impediunt, et vix aliquem permittunt ad verum titulum sapientiae pervenire, videlicet fragilis et indignae auctoritatis exemplum, consuetudinis diuturnitas, vulgi sensus imperiti et propriae ignorantiae occultatio cum ostentatione sapientiae apparentis.*“ (Opus maius, ed. Bridges, Bd. III, 2.) Demgegenüber gilt es

nach Bacon, die wahre Experimentalwissenschaft zu befördern, welche in einer eigentümlichen Verbindung von Spekulation und experimentellem Operieren besteht. Sein naturwissenschaftliches Oeuvre, wie etwa die *Communia naturalium* enthalten vielfache Polemik gegen falsche Auffassungen, die in der westlichen Sphäre verbreitet waren. Außer der hierdurch zu erwartenden Korrektur zahlloser Irrtümer über die Naturprozesse und eine produktive Nutzung der gewonnenen empirischen Erkenntnisse bedarf es für den reformierten Unterricht an den Universitäten der Kenntnis der Quellsprachen, in denen die zu Bacons Zeit epochalen Werke der Naturwissenschaften geschrieben sind. Das Studium des Griechischen, Hebräischen und Arabischen sollten daher obligatorisch sein. Die bereits vorliegenden Übersetzungen aus dem Griechischen, Hebräischen und Arabischen verfallen seiner scharfen Kritik, da sie falsche Orientierungen in der Wissenschaft befestigen.

Bacons Kritik der Irrtümer steht im Rahmen einer ganz traditionell konzipierten Auffassung von der Hierarchie der Wissenschaften, in der die Theologie den obersten Platz einnimmt. Neuplatonische Kosmologie und Erkenntnistheorie verbinden sich mit Einsichten, die ihrer Zeit weit voraus sind. Die heilsgeschichtliche Perspektive, die Bacon letztlich aus der augustinischen Tradition übernimmt, verbindet sich bei ihm mit der Vorstellung eines innerweltlichen Fortschritts, der die Menschheit vor der Schreckensherrschaft des Antichrist bewahren soll. Weltlicher Fortschritt hat bei Bacon ein transzendentes Motiv. Ihn gegen alle Widerstände zu fördern, entspricht letztlich göttlicher Weisung.

Der Beitrag wird sich vor allem mit dem ersten Teil des *Opus maius* und mit den späteren Schriften *Compendium studii philosophiae* und *Compendium studii theologiae* beschäftigen, in denen Bacon die Irrtümer kritisiert, welche einem wahren Fortschritt der Wissenschaft und der Zivilisation im Wege stehen.

ELISA RUBINO (Lecce)

Error in geomantic science. The *Geomantia* of William of Moerbeke

Viele Wissenschaftler haben die lange Tradition der mantischen Künste von der Antike bis in die Renaissance zurückverfolgt. Obwohl zahlreiche Analysen der Herkunft, der Wirkungsweise und den gefährlichen Kehrseiten dieser Praktiken gewidmet sind, bleiben noch viele Fragen zu ihrer Wirksamkeit und potenziellen epistemologischen Basis offen.

In diese Richtung bewegt sich die Analyse, die ich hier vorschlagen möchte und die darauf ausgerichtet ist, zu betrachten, ob und inwieweit sich die Geomantik, eine der manti-schen Hauptkünste des 13. Jahrhunderts, als *scientia* definieren lässt. Das heißt, ob es sich – wie einige Wissenschaftler behaupten – um eine Technik handelt, die aufgrund ihrer Fehlbarkeit die Definition eines epistemologischen Status nicht erlaubt; oder ob es sich – wie andere meinen – um eine vollkommen bedenkenswerte rigorose Vernunft-methode handelt. Das Traktat, das Wilhelm von Moerbeke um 1269 schrieb, kann die zweite Hypothese wirksam unterstützen.

In Wilhelm von Moerbekes Traktat wird die Geomantik sofort als eine *scientia* vorgestellt. Zunächst mit einem unbestimmten Begriff beschrieben als „*divinatio, que fit in terra*“, woher der Name stammt („*geos, quod est terra, et mantia, divinatio*“), erwirbt sie sofort die Eigenschaften einer *scientia* („*est modus operationis huius scientie lineando 4 lineas ad modum 4 digitorum sinistre manus*“), die auf zuverlässigen theoretischen Vordersätze und auf einer komplexen technischen Methode begründet ist. Tatsächlich stehen auf diesen Seiten nicht nur eine Reihe von unzweifelhaften Voraussagen und die Beschreibung der astralen *domus* mit ihren vielfältigen Bedeutungen, sondern auch eine Betrachtung der geomantischen Methode und ihrer richtigen Anwendung. Im Traktat von Moerbeke basiert die geomantische Wissenschaft auf der Beachtung bestimmter physischer Bedingungen, auf der Kenntnis der theoretischen Grundlagen der Kunst und auf der Wiederholung des Ex-perimentes nach einer verbesserten Technik. Insbesondere aber basiert sie auf der Notwendigkeit Irrtümer zu vermeiden.

In der Tat spielt der Irrtum des Verfahrens eine große Rolle und die Validierung der vor-gestellten Methode besteht in dessen Beseitigung. Das Wort “*error*” erscheint schon auf den ersten Seiten. Nur zwei Beispiele.

In dem folgenden Auszug warnt der Autor davor Phänomene, die in Natur unmöglich sind, als möglich zu betrachten: „*Dico ergo quod quidam motus sunt possibles et naturales lineam questionis rectificantes in significationibus suis. Et quidam sunt motus impossibiles et erro-nei preter artem et qui per errorem artificis forsan eveniunt in linea questionis et multotiens. De quibus in presenti distinctione nostrum incipiemus sermonem.*“ In der Mitte des Textes dann, beschreibt Wilhelm *radix* und *virtus* der geomantischen Wissenschaft und macht darauf aufmerksam, dass das *iudicium* aufgrund falscher Berechnungen irrtümlich sein kann. In diesem Fall muss man das Vorgehen wiederholen bis die richtige Transformation der geo-mantischen Einflüsse in eine passende Zahl der Punkte gelungen ist: die letzte Figur, das heißt die 15., ungerade „*numquam exit [...] nisi per errorem. Et cum 15 est impar, quere erro-rem, et invenies*“.

Wie man sieht, wird der Irrtum hier nicht nach einer ethischen oder religiösen Bedeutung interpretiert. Er wird hingegen durch falsche Interpretationen der Zeichen, falsche Kenntnisse oder fehlende Kalkulationen verursacht. Es handelt sich nicht um eine mora-lische Abweichung, sondern um eine Abweichung, die allein auf wissenschaftlicher und technischer Ebene stattfindet. Wenn der Geomantiker gegen die Regeln des geomanti-schen Laboratoriums verstößt, die experimentierte Methode nicht respektiert, die theo-retischen Prämissen der Kunst ignoriert, stößt er auf materielle und theoretische Irrtü-mer. Auf diese Art und Weise kommt das ganze Experiment ins Wanken und dem *querenti* wird eine falsche Antwort geliefert.

Deswegen antwortet die Geomantik, deren Wurzeln in die antike arabische Tradition rei-chen, auf der Seite des Traktates von Moerbeke auf neue Fragen, die nützlich sind, um ein epistemologisches Bild zu formen. Zu diesem Zweck lohnt es sich, die Geomantik in Hinblick auf ihre Interaktion mit anderen Wissenschaften wie Medizin, Meteorologie oder Physiognomik, auf ihre theoretische Gültigkeit und auf die Gründe ihrer weiten Verbreitung zu untersuchen.

DANIELLE JACQUART (Paris)

***iudicium difficile* – Stratégies médicales pour éviter l’erreur dans les commentaires aux Aphorismes d’Hippocrate (XIII^eXV^e s.)**

Inlassablement répété le premier aphorisme hippocratique énonce juste après la proposition *experimentum vero fallax : iudicium difficile*. Les deux assertions sont évidemment complémentaires et si l’expérience peut être dite « trompeuse », cela tient à l’incertitude du jugement qui peut en être tiré. En dehors des erreurs propres aux mauvais praticiens, la question de la faillibilité inhérente à la difficulté de l’art a été longuement débattue au Moyen Âge. Si les commentaires aux Aphorismes depuis Taddeo Alderotti jusqu’à Ugo Benzi ont offert un cadre privilégié pour en traiter, l’expression *iudicium difficile* était suffisamment ancrée dans les esprits pour pénétrer les discussions en d’autres contextes. Nous donnerons quelques exemples de textes dans lesquels leurs auteurs tentent de cerner les conditions nécessaires à la formulation d’un *iudicium rectum*, apte à éviter l’erreur.

IOLANDA VENTURA (Paris/Orléans)

Wie beherrscht man die Kenntnis der *medicamina composita*? Erwerbung zuverlässiger Kenntnisse und Begriff von „Fehler“ in den pharmakologischen Kommentaren

Das 13. Jahrhundert stellt sich für die Geschichte der Medizin und der Pharmakologie als eine Zeit erheblicher Fortschritte sowohl in der Praxis, als auch im theoretischen Hintergrund der zwei Disziplinen vor. Die Rezeption der lateinischen Übersetzungen der medizinischen Werke Avicennas und Averroes' sowie die Verbreitung des einem „Mesue dem Jüngeren“ zugeschriebenen Textcorpus trugen zur Entstehung und Entwicklung einer Gesundheitslehre bei, die von einer stärkeren philosophischen Prägung charakterisiert war, und sich an die Debatte über die Struktur des Universums, die Natur und die Funktion des menschlichen Körpers und seiner Organe, oder die Elemente der Erkenntnistheorie aktiv beteiligte, wie die Studien von Danielle Jacquart und Joël Chandelier deutlich gezeigt haben. Diese Phase der Geschichte der mittelalterlichen Medizin identifiziert sich auch mit der Entwicklung eines universitären medizinischen Milieus sowie eines akademischen kulturellen Hintergrunds und Denkens, vor allem in den Universitäten von Paris, Montpellier, und Padua.

Eine starke theoretische Prägung charakterisierte allerdings nicht nur die Medizin, sondern auch die Pharmakologie. Die Rezeption des zweiten Buches von Avicennas *Liber canonis*, des fünften Buches von Averroes' *Colliget*, sowie die Verbreitung und die Kommentierung der pharmakologischen Werke (*Canones universales*, *De consolatione simplicium medicinarum*, *Antidotarium sive Grabadin*, *Practica sive Grabadin*) des „Mesue des Jüngeren“ ließ Themen und Fragen wie die *complexio* der Medikamente und ihrer Erkennung und Bestimmung, die Typologie der therapeutischen Eigenschaften und die Intensität der Effekte der Medikamente und ihrer Bewertung auf „rationale“ und „experimentelle“ Weise, die Mechanismen der Aktion der Medikamente gegen die Krankheiten und der Entfaltung ihres Heilungspotentials, sowie die Suche nach rationellen Kriterien der korrekten Verwendung und Dosierung in Mittelpunkt der Diskussion rücken.

Ziel meines Vortrags ist, mit der Hilfe eines ausgewählten Textcorpus, die Notionen von Erwerbung richtiger, exakten, rationell fundierten Kenntnissen durch *experimentum* und *ratio* und ihre korrekte Umsetzung in die Praxis, die sich wiederum sowohl in

der Festlegung von zuverlässigen und allgemein anerkannten „Normen“ als auch in der Hervorhebung und Verdammung zu vermeidenden „Fehlern“ widerspiegelt, in pharmakologischen Werken und Kommentaren zu untersuchen. Zu diesem Corpus gehören so-wohl die oben genannten medizinischen Werke Avicenna, Averroes, und Mesue des Jün-geren, als auch die Kommentare und die Werke Iohannes' de Sancto Amando, Gentiles da Foligno, und Dinos del Garbo. Ferner werden auch Texte berücksichtigt, wie die aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts stammende *Quaestio de actuactione medicinarum* des Sigismondo Polcastro, welche einzelne Aspekte der „medizinischer Erkenntnistheorie“ und der medizinischen Normativität zusammenfasst und in Erinnerung ruft.

ANDREW J. M. IRVING (Groningen)

Ex instructione manualium ... ex vera ratione. The Correction of Liturgical Errors in the Late Middle Ages

Henry of Hesse (1325-1397), the prominent late scholastic theologian and university administrator opens his treatise, *Secreta sacerdotum*, with a curt observation: concerning of the celebration of mass many priests, he quips, *aliter procederent et si aliter docuissent*. Clearly, he writes, they have not learned from their manuals. His own treatise aims, he claims, not so much to promote his own liturgical practice as the best, as to provide the reader with two ways to correct this gap between theological teaching and liturgical practice: either by adhering more precisely to the rubrics of the manuals, or, *quod laudabilius est*, by means of “true reason.”

The first part of the paper, taking Henry’s popular, yet little-studied treatise as a starting point and a focus, addresses the question of the typology, description and correction of errors in liturgical performance in the late medieval Latin church. As Henry suggests, ordinals and manuals provide an important source for contemporary descriptions of or allusions to inadmissible practices of various kinds. How does a careful reading of the language of these and other liturgical sources, in particular the *cautelae missae*, reveal a subtle taxonomy of error, and of the means and argument for its correction? What other admonitions, corrections, or advice in the event of liturgical mishap are offered by subtly titled liturgical *cautelae*, *informationes*, or *rubricae variae*, and how does the rhetoric of the avoidance of error become a method of auto-justification of the new liturgical book or rite?

Henry himself proposes a second path for the avoidance of ritual error: *vera ratio*. The second part of the paper examines Henry’s use of the term *ratio* as justification for certain liturgical practices and as defense against erroneous custom. How does Henry deploy the argument *ex ratione*, and what are the meanings of *ratio* in the context of his arguments against liturgical error?

PAVEL BLAŽEK (Prag)

Die Falsche geheiratet? Das Problem des Irrtums bei der Eheschließung in der spät-mittelalterlichen Theologie und Kanonistik

Einen der *loci classici* der mittelalterlichen intellektuellen Beschäftigung mit dem Problem des Irrtums findet man in der kanonistischen und theologischen Ehelehre des Hoch- und Spätmittelalters. Das Phänomen des Irrtums wurde hier in Bezug auf ein bestimmtes Problem erörtert: die Frage nach der Gültigkeit bzw. Ungültigkeit von Ehen, bei denen sich während der Eheschließung eine der Parteien im Irrtum über die Person bzw. den Stand oder die Eigenschaften der anderen Partei befunden hatte.

Das Aufkommen dieser Fragestellung hing mit der Durchsetzung der Konsenslehre im hochmittelalterlichen Eherecht zusammen. Im 12. Jahrhundert behauptete sich endgültig die Auffassung, der zufolge eine Ehe durch das Eheversprechen (*consensus coniugalis*) der Heiratspartner konstituiert werde (und nicht, wie einige gemeint hatten, durch den Beischlaf). Gleichzeitig begann man die Bedingungen zu erörtern, die zur Gültigkeit des Eheversprechens notwendig seien.

Als ein die Eheschließung potenziell ungültig machender Faktor wurde der Irrtum in der Person (bzw. den Eigenschaften) des Heiratspartners bestimmt. Der erste, der die (weder dem römischen noch dem bisherigen kanonischen Eherecht bekannte) Lehre vom *error in consensu coniugali* als Ehenichtigkeitsgrund formulierte, war Gratian. Er griff dabei auf die römische Lehre vom Irrtum bei Kaufverträgen zurück, die er auf die Ehe anwandte. In seinem einflussreichen *Decretum* (c. 29, q. 1) formulierte er vier mögliche Formen von Irrtum beim Eheschluss: 1) *Error personae*: Irrtum über die Person des Heiratspartners, 2) *Error conditionis*: Irrtum über dessen gesellschaftlichen Rang als Unfreier/Sklave, 3) *Error fortunae*: Irrtum über dessen materiellen Verhältnisse und schließlich 4) *Error qualitatis*: Irrtum über dessen Eigenschaften. Gratian zufolge machen nur die ersteren zwei Formen von Irrtum ein Eheversprechen ungültig, nicht aber die letzteren zwei.

Die Ausführungen über das Problem des Irrtums bei der Eheschließung im *Decretum Gratiani* wurden nur wenig später nahezu wörtlich von Petrus Lombardus in seinem wirkungsmächtigen *Sentenzenbuch* (l. IV, d. 30) übernommen. Aufgrund der Funktion beider Werke als Basistexte der mittelalterlichen Kanonistik bzw. Theologie avancierten Gratians Ausführungen zu diesem Thema im weiteren Verlauf des

Mittelalters zur *causa efficiens* sowie zur Grundlage einer bis zum Ausgang des Mittelalters sowohl von Kanonisten als auch von Theologen intensiv geführten Diskussion über dieses Problem.

Ist in der Forschung die Diskussion über den *error in consensu coniugali* in der mittelalterlichen Kanonistik bereits mehrfach untersucht worden, so befindet sich die historiographische Erfassung ihres Pendantes in der mittelalterlichen *Theologie* noch weitgehend in den Anfängen. Ziel des Vortrags ist es, dieses Forschungsdesiderat (zumindest teilweise) zu beheben.

Nach einer Einführung in das Problem des Irrtums bei der Eheschließung und seiner Behandlung bei Gratian und Petrus Lombardus soll im Hauptteil des Vortrags das Augenmerk auf die bislang nur ansatzweise erforschte Auseinandersetzung mit diesem Problem in mittelalterlichen Sentenzenkommentaren gelenkt werden. Als Quellengrundlage sollen hierbei ausgewählte, zentrale Sentenzenkommentare des 13. und frühen 14. Jahrhunderts dienen (u.a. Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Albert der Große, Thomas von Aquin, Bonaventura, Petrus von Tarentaise, Petrus Aureoli, Richard von Mediavilla, Duns Scotus, Durandus von Saint-Pourçain, Petrus de Palude, Franciscus Mayronis).

Wie gezeigt werden soll, übernahmen die meisten Autoren dieser Kommentare die durch Petrus Lombardus vermittelte Lehre Gratians von den vier Irrtümern bei der Eheschließung sowie seine Einschränkung, dass nur die ersten zwei davon einen Ehenichtigkeitsgrund darstellten. Ihr ‚Beitrag‘ bestand vor allem in ihren Bemühungen, diese Lehre rational – philosophisch und theologisch – zu ergründen und einsichtig zu machen. So versuchten sie – unter anderem – schlüssig zu machen, weshalb nur der *error personae* und der *error conditionis* eine Ehe ungültig machten, nicht aber die *errores fortunae et qualitatis*. Ebenso bemühten sie sich um eine plausible Erklärung für die – offenkundig unter die Kategorie *error personae* fallende – biblische Ehe zwischen Lea und Jakob (Gen. 29).

Darüber hinaus entwickelten einige Kommentatoren der Sentenzen die Lehre Gratians von den vier *errores in consensu matrimoniali* weiter. Als besonders wirkungsmächtig (bis in die moderne Kanonistik hinein) sollte sich hierbei die (teilweise bereits bei Petrus Lombardus angedeutete) Lehre des Thomas von Aquin vom sog. *error redundans* erweisen, der zufolge unter bestimmten Bedingungen auch der von Gratian genannte *error qualitatis* (Eigenschaftsirrtum) den Ehevertrag ungültig machen könne.

INGEBORG BRAISCH (Hamburg)

Der Vorwurf des *error* in politischen Auseinandersetzungen des 13. Jahrhunderts

Der Begriff *error* weist im antiken Latein eine sehr große semantische Bandbreite auf: Er kann ebenso die Irrfahrt auf dem Meer wie eine Fehleinschätzung, einen moralischen Fehltritt oder die falsche Interpretation von Orakelsprüchen bedeuten. Darüber, dass das Irren eine typisch menschliche Eigenschaft sei, waren sich griechische und römische Dichter, Philosophen und Historiker einig; zugleich betonten sie aber auch, dass man seinen Fehler einsehen müsse.

Bei den frühchristlichen Gelehrten, speziell den Kirchenvätern, auf deren Aussagen Theologen im 13. Jahrhundert immer wieder zurückgreifen, sind alle diese Bedeutungsnuancen bekannt; auffällig ist jedoch im Gebrauch des Begriffs eine deutliche Verengung. Er wird vorwiegend in Auseinandersetzungen mit den Anhängern nichtchristlicher Religionen verwendet. Sehr häufig tritt er bei Diskussionen über Fragen des christlichen Glaubens auf – bereits hier findet sich oft die Gleichsetzung von *error* mit dem Vorwurf der Häresie.

Viele Angriffsziele frühchristlicher Theologen haben in den neu auf dem Boden Westroms entstehenden Reichen keine Überlebenschance; aber weiterhin ist der *error*-Begriff sehr oft religiös konnotiert. Er richtet sich gegen Heiden, Juden, Muslime und die griechisch-orthodoxen Christen. Als sich vorwiegend seit dem 12. Jh. Theologen mit neu aufkommenden Ketzerbewegungen befassen, nehmen sie die von den frühen Kirchenvätern geprägte Bedeutung von *error* zusammen mit deren Formulierungen, Allegorien und Metaphern wieder auf, und zwar im Sinne des Abfalls vom Glauben, der aufs schärfste verfolgt wird.

Im 13. Jahrhundert beginnt die Kirche, intensiv mit Hilfe der päpstlich autorisierten Inquisition Ketzer zu verfolgen und auszurotten. Wenn in einer Quelle der Begriff *error* auftritt, kann damit durchaus eine Unachtsamkeit oder ein fehlerhaftes Verhalten gemeint sein. In diesem Sinne wird *error* vorwiegend in Stadtchroniken verwendet. Vor allem jedoch in Verlautbarungen der Kurie und derjenigen Personen und Gruppen, die ihr nahe stehen, kann eine Übersetzung von *error* mit ‚Irrtum‘ nicht selten den Sinn verfälschen und die schwerwiegenden Tragweite des Vorwurfs verbergen. *Error* im Kontext mit Signalwörtern wie *serpens*, *coluber*, *aspis* (Schlange), *venenum* (Gift), *tenebrae* und *caligo* (Finsternis), *caecitas* (Blindheit),

devium (Abweg, Irrweg), *pertinacia*, *contumacia* (Starrsinn) wird in Auseinandersetzungen mit Häresien verwendet – der ‚Irrtum‘ hat nicht selten tödlichen Konsequenzen.

Der *error*-Begriff, der von diesen spezifischen sprachlichen Rahmen geprägt ist, wird vor allem seit etwa der Mitte des 13. Jahrhunderts zunehmend verwendet, um Gruppen und Einzelpersonen anzugreifen, die zumeist gar nicht in der Lage waren, sich in komplizierte theologische Diskussionen zu vertiefen, sondern die aus politischen Gründen mit der Kirche in Konflikt gerieten. Es handelt sich speziell um Kaiser Friedrich II. und seine Nachkommen, um die Könige von Aragon sowie um Städte bzw. innerstädtische Parteien und Adlige, die auf der Seite der Stauer und später der Aragonesen standen.

Besonders gut lässt sich eine derartige *error*-Polemik am Beispiel Saba Malaspinas, eines Skriptors der Kurie, nachweisen, der in seinem 1285 beendeten *Liber gestorum* den Vorwurf des *error* vor allem im Kontext mit Angriffen auf die Ghibellinen in Nord- und Mittelitalien sowie auf die Anhänger der Stauer im Königreich Sizilien verwendet. Das Wortfeld, auf das er in Verbindung mit dem *error*-Vorwurf zurückgreift, verbindet sich beim damaligen Leser mit Vorstellungen gefährlichster häretischer Aktivitäten. Auf diese Weise manipuliert sieht er die Verfolgung politischer Feinde der Kirche nicht als Machtkampf, sondern als gottgewollten Kampf gegen die Ketzerei.

Päpstliche Verlautbarungen aus der Zeit von Innozenz IV. bis Bonifatius VIII. zeigen ein entsprechendes Bild. Wenn ein Papst den Vorwurf des *error* im Kontext der Auseinandersetzung mit weltlichen Gegnern erhebt, so interpretiert er das Abweichen von der politischen Linie der Kurie als Abweichung vom Glauben - immer wieder tauchen in Papstbriefen in diesem Zusammenhang Formulierungen auf wie *„Quos/ quem error a devotione matris Ecclesiae subduxit“* (die/ den der *error* von der Ergebenheit gegenüber der Kirche fortgeführt hat). Als Kontrollmechanismen fungieren die Exkommunikation mit ihren schwerwiegenden Konsequenzen, die Absetzung und der Aufruf zum Kreuzzug. Die Anklage, in einem derartigen *error* befangen zu sein, exkludiert die Angegriffenen aus der Gemeinschaft der Christen und diffamiert sie als Gefolgsleute des Satans. Dass es vielfach durchaus nicht um theologische Probleme geht – nur sehr selten wird der eindeutige Vorwurf der Häresie oder ihrer Duldung erhoben – sondern um Machtfragen, bleibt dabei unerwähnt. Das den Rezipienten der Papstbriefe auf Grund der intensiven

Ketzerverfolgung bekannte Konzept des *error* mit seinen Signalwörtern lässt sie auch ohne eine konkrete entsprechende Anklage an Häresie denken und dementsprechend agieren.

HELMUT G. WALTHER (Jena)

Die ganze Kirchengeschichte als (korrigierbarer) historischer Irrtum. Marsilius von Padua zu den historischen Rahmenbedingungen des päpstlichen Primats (Defensor pacis, Dictio II)

Die moderne Forschung bevorzugt offenkundig die erste Dictio des *Defensor Pacis*. Denn in ihr sieht sie den wirklich innovativen Beitrag des Pariser Artistenmagisters aus Padua, der darin eine ideale Herrschaftsordnung aus den Prinzipien der aristotelischen Anthropologie in Verbindung mit der von menschlicher *ratio* geleiteten Erfahrung (*experientia magistra rerum*) in Wissenschaften und täglicher Praxis ableitet und entwirft. Seit Alan Gewirths Darlegungen von 1951 ist dies vor allem das Paradigma der anglo-amerikanischen Forschung geworden. Inzwischen wird Marsilius von Padua nun zunehmend als Zeitgenosse des frühen 14. Jahrhunderts in seiner akademischen sozialen und politischen Umwelt wahrgenommen und nicht mehr, wie noch vor Jahrzehnten bevorzugt, als „großer Unzeitgemäßer“, als ein Vertreter der Moderne gegen mittelalterliche Traditionen, oder auch nur als Repräsentant der spätmittelalterlichen „naissance de l'esprit laïque“ (G. de Lagarde) angesehen. Dennoch sah vor einem Jahrzehnt George Garnett die Notwendigkeit, vehement gegen die Vernachlässigung der zweiten Dictio und gegen eine Verkennung des Beweisziels und eigentlichen Absicht des Hauptwerks des Marsilius von Padua zu protestieren.

Allein vom Umfang her ist dem Oxforder Historiker sofort recht zu geben: Die zweite Dictio ist 2½ mal so lang wie die erste. Sollte der Autor im Kotau vor scholastischem Sic et non im Umgang mit den papalistischen Gegnern sein bewundertes theoretisches Vermögen aus der ersten Dictio vergessen haben? Schließlich konzentrierten sich auch seine zeitgenössischen Gegner unter den Intellektuellen wie an der Avignonesischen Kurie und in der kirchlichen Hierarchie bei ihren Angriffen und in der Verketzerung auf seine Aussagen über die Stellung des Papstes in dem zweiten Abschnitt des inkriminierten Werks. Marsilius bestritt in seinem Traktat nicht nur wie viele vor ihm die Lehre von der päpstlichen Gewaltenfülle (*plenitudo potestatis*), er leugnete auch, dass Priester und Bischöfe überhaupt Legitimität für eine zwingende Gewalt (*potestas coactiva*) im irdischen Bereich beanspruchen könnten, da Christus allein eine auf das Jenseits ausgerichtete, lediglich mit auf die Eucharistie bezogener sakramentaler Gewalt ausgestattete Kirche gestiftet habe.

Marsilius führt dafür in seiner zweiten Dictio einen historischen Beweis, indem er allein die Evangelientexte im Literalsinn für autoritativ erklärt.

Die Entstehung des Bischofsamtes mit weltlicher Gewalt und vor allem des Papstamtes für den römischen Bischof erklärt er nicht nur für eine Fehlentwicklung (II, c.18-20), die dem ausdrücklichen Willen Christi widerspreche, sondern auch zu eklatantem Widerspruch zu den Prinzipien idealer Herrschaft im weltlichen Bereich, wie er sie in der ersten Dictio darlegte. In den Kap. 21 und 22 der zweiten Dictio legt er die den historischen Irrtum korrigierenden gültigen Prinzipien der Kirchenstrukturen vor. Allein dem *legislator humanus fidelis* komme es durch Beschlüsse auf *concilia generalia fidelium* (bzw. durch die *pars principans* oder deren *valentior pars* als den Beauftragten des *legislator fidelis*) zu, Gesetze für die Sicherung des rechten Glaubens und der angemessenen Lebensführung für den *status future vitae* zu erlassen und notfalls zu ändern.

Diese Korrekturmöglichkeit von früher durch irdische Instanzen gefassten Beschlüssen wird zum Dreh- und Angelpunkt der Argumentation des Marsilius gegenüber der Kirchengeschichte. In den Kapiteln 23 bis 26 zeigt er nämlich, mit welchen Machenschaften und falschen Beschlüssen, denen Gesetzeskraft zugebilligt wurde, die römischen Bischöfe ihre irdische Gewalt erschlichen und sich schließlich die *plenitudo potestatis* angemaßt hätten. Dieser historische Irrtum, der sich mit den päpstlichen Dekretalen des kanonischen Rechts fälschlich göttliche Autorität in Anspruch genommen habe, sei aber als Ergebnis eines rein irdischen Gesetzgebungsverfahrens jederzeit nach den allein legitimen Maßstäben der Urkirche zu korrigieren. Marsilius greift deswegen auch den zeitgenössischen Streit um die apostolische Armut auf.

Diese die zeitgenössischen Kirchenstrukturen infrage stellenden Ansichten führten den gebürtigen Paduaner 1326 auf die Seite Ludwigs des Bayern in seinem Konflikt mit Papst Johannes XXII. und ließen ihn während des Italienzugs des deutschen Herrschers und bei dessen unkonventioneller Kaiserkrönung in Rom eine nicht unwesentliche Rolle spielen. William Ockham, sein mit ihm dann für Jahrzehnte am Münchener Hof im Exil weilender Kollege aus dem Franziskanerorden, teilte bei aller papstkritischen und kaiserfreundlichen politischen Einstellung keineswegs die theoretischen Konzepte des Marsilius. Noch in dem späten in München verfassten und unvollendet gebliebenen 4. Traktat seines dritten Teils des *Dialogus* setzt sich Ockham mit der Lehre des Marsilius über die päpstliche *plenitudo*

potestatis auseinander und polemisiert heftig gegen den „schrecklichen und törichten Leichtsinn“ (*horribilis et omnino stulta temeritas*) in der Argumentation des Italieners. Dem Rigorismus des Paduaners setzt der englische Franziskaner seinen hochdifferenzierten Wahrheitsbegriff in Glaubensangelegenheiten entgegen, den er auch für die frühe Kirchengeschichte reklamiert: „*testimonio fidelidignorum omni exceptione maiorum, qui reprobari aut convinci de falsitate non possunt, est credendum, quamvis per ipsum certitudo possibilis et sufficiens, quamvis non sit infallibilis*“.

Dagegen steht der Anspruch des Marsilius, mit *ratio* und *experientia* klären zu können, was wahr und richtig ist. Gleich im 1. Kap. seiner 2. *Dictio* resümiert er: „*erit ostendere sacri canonis auctoritates, adversus eam quam veritatis et scripturae sententiam diximus, nihil suffragari errori predicto, sed eidem potius adversari [...] quorundam expositiones, imo vero fictiones, scripturam retorquere conancium ad astruendum sensum extimacionis false predictae, violentas esse, scripture alias atque distortas, sanctorum etiam et peritorum doctorum Christiane fidei sententiae disonare*.“

DAGMA BÖRNER-KLEIN (Düsseldorf)

„Wer sich in einer Lehre irrt, kann das Urteil widerrufen“ (bSanh 33a) – Irrtümer mit rechtlichen Konsequenzen im babylonischen Talmud

In dem Vortrag wird es um die Frage gehen, wie im Recht der Rabbinen mit Irrtümern und falschen Entscheidungen in Sachen „Recht“ zu verfahren ist, wobei zwischen dem Irrtum eines Kollektivs (eines rabbinischen Gerichtshofes) und dem Irrtum eines Einzelnen (eines rabbinischen Rechtsgelehrten) unterschieden wird.

In der vierten Ordnung von Mischna und Tosefta, die das Strafrecht behandelt, findet sich der Traktat „Horajot“ (Entscheidungen). In ihm liegt der Fokus auf dem Umgang mit Entscheidungen, die auf Grund eines Irrtums eines Gerichtshofes gefällt wurden. In ihm werden folgende Frage diskutiert: Wer trägt die Schuld, wenn eine Person einer irrtümlichen Entscheidung eines Gerichtshofes folgt und dadurch ein Gebot der Tora übertritt? Ist der Handelnde schuldig oder sind die Richter schuldig? Wie verhält es sich, wenn ein Richter den Irrtum bemerkt hat, aber überstimmt wird? Wie verhält es sich, wenn ein Richter den Irrtum zwar bemerkt, ihn aber nicht ausspricht? Ist eine mit Irrtum behaftete Mehrheitsentscheidung gültig, oder ist es die Minderheitenmeinung, durch die der Irrtum aufgedeckt wird? In dieser Tradition wird der Gerichtshof zur obersten Entscheidungsinstanz erklärt, dessen Recht selbst bei einem Rechtsirrtum gültig ist. Auch derjenige, der diesen Irrtum aufdeckt, muss sich rechtskonform im Sinne des Gerichts verhalten.

Im babylonischen Talmud wird zwischen dem Irrtum auf Grund von mangelnden Informationen und dem Irrtum auf Grund von falschen Informationen unterschieden. Zu beiden Fällen wird ein Fallbeispiel präsentiert.

Zu Mischna Sanhedrin 4,2, „bei Geldangelegenheiten kann ein Urteil widerrufen werden“, diskutiert der babylonische Talmud in Traktat Sanhedrin 33a, wie in dem Falle zu verfahren sei, wenn ein rabbinischer Gelehrter eine falsche Entscheidung getroffen hat: Wie ist zu verfahren, wenn ein Richter in Geldangelegenheiten dem Unrechthabenden Recht und dem Rechthabenden Unrecht zugesprochen hat? Ist seine falsche Entscheidung gültig? Wer aber muss dann für die Konsequenzen gerade stehen? Ergibt sich aus der falschen Entscheidung ein Schaden, muss der Gelehrte dann diesen Schaden aus seiner eigenen Tasche begleichen?

Als *ein* Ergebnis ist festzuhalten: Hat ein Gelehrter sich in Bezug auf die Lehre der Misch-na geirrt, ist seine Entscheidung zwar gültig, er muss aber den Schaden aus eigenen Mit-teln zahlen, hat er sich bei der Bewertung einer Diskussion um eine Lehre der Mischna geirrt, ist sein Urteil irrelevant. Der Grund dafür liegt darin, dass Entscheidungen vom Gesetz oder der allgemeinen Meinung darüber (דעלמא סוגיין) und nicht aus der Diskussion über das Gesetz abgeleitet werden dürfen. Als Fallbeispiel wird die Regresspflicht von Rabbi Tarfon diskutiert (mBekh 4,4; bSanh 33a): „Ein Fall über eine Kuh, der die Gebärmutter entfernt worden war und R. Tarfon ließ sie [die Kuh] Hunden zum Fressen geben. Als die Sache vor die Weisen in Jabne kam, erlaubten sie [das Fleisch], denn Theodos, der Arzt, sagte, eine Kuh oder eine Sau dürfe nur dann aus Alexandria in Ägypten ausgeführt werden, wenn ihr vorher die Gebärmutter herausgeschnitten worden sei, damit sie nicht trüchtig werde. Daraufhin sagte R. Tarfon: Dein Esel geht fort (הלכה), Tarfon! R. Akiba sagte zu ihm: Du bist frei [von der Regresspflicht], denn ein öffentlich Anerkannter (לרבים מומחה) [Richter], ist befreit, [Schadensersatz] zu zahlen.“

In einem zweiten Fall geht es um Mischna Jebamot 10,1. Dort heißt es: „Zu einer Frau, deren Mann ins Ausland gegangen war, kamen [zwei Zeugen] und sagten zu ihr: ‚Dein Mann ist verstorben.‘ Und [daraufhin] heiratete sie [einen anderen Mann]. Aber danach kam ihr [erster] Mann [zurück]. [In diesem Fall gilt:] Sie muss von dem einen und dem anderen [Mann] weggehen und muss von dem einen und dem anderen einen Scheidebrief bekommen. Und weder die Heiratsverschreibung (Ketubba), noch die Früchte, noch die Verpflegung, noch [der Ersatz für] Abnutzung [ihres Eigentums] gehört ihr von dem einen oder von dem anderen [Mann]. Wenn sie etwas von dem einen oder anderen [Mann] genommen hat, muss sie [es ihm] erstatten.“

Bei dieser Entscheidung der Mischna handelt es sich um eine Fehlentscheidung, die auf falschen Annahmen oder Informationen beruht. Die Reaktion des babylonische Talmud zur Stelle (Jebamot 92a) lautet:

“Unsere Mischna ist wegen einer im Lehrhaus vorgetragenen Lehre nicht aufrecht zu halten, denn im Lehrhaus wurde vorgetragen: „Wenn das Gericht entschieden hat, dass die Sonne untergegangen sei und sie nachher scheint, so ist dies keine [gültige]

Entscheidung, sondern ein Irrtum (טעות). Und Rabbi Nachman sagt: Dies ist eine [gültige] Entscheidung. R. Nachmann sagte: Es ist zu beweisen, dass dies eine [gültige] Entscheidung ist: In der ganzen Tora ist ein einzelner Zeuge nicht glaubhaft, hierbei aber ist er glaubhaft. Doch wohl deshalb, weil dies eine Entscheidung ist. Raba sagte: Es ist zu beweisen, dass dies ein Irrtum ist: Wenn das Gericht Fett oder Blut [zu essen] erlaubt hatte, dann einen Grund zu einem Verbot gefunden hat, und es daraufhin wieder erlaubt, so beachte man dies nicht. Hier dagegen wird, wenn ein einzelner Zeuge kommt, [der Frau zu heiraten] erlaubt, wenn zwei kommen, [um zu sagen, dass der Mann noch lebt,] ist dies verboten, und wenn wiederum ein einzelner Zeuge kommt, dies abermals erlaubt, dann deshalb, weil dies ein Irrtum ist. Auch R. Elieser ist der Ansicht, dass es ein Irrtum ist, denn es wird gelehrt: R. Elieser sagt: Das Recht durchbohre den Berg, und sie bringe ein fettes Sündopfer dar. Erklärlich ist es, dass sie ein Sündopfer darbringe, wenn du sagst, es sei ein Irrtum. Wieso aber bringe sie ein Sündopfer dar, wenn du sagst, es sei eine [gültige] Entscheidung? Vielleicht ist R. Elieser der Ansicht, wenn ein einzelner nach einer Entscheidung des Gerichts [sündhaft] gehandelt hat, sei er schuldig? Wieso heißt es dann, das Recht solle den Berg durchbohren? [Weil es in der Mischna heißt:] Wenn das Gericht ihr entschieden hat, sich verheiraten [zu dürfen].“

Es wird u.a. im Vortrag darum gehen darzulegen, warum es in dem Falle der Mischna zu einer Fehlentscheidung kam.

JEFFREY HAUSE (Omaha, NE)

Some Developments in the Medieval Christian Practice of “Fraternal Correction”

This paper discusses some developments in the medieval Christian practice of fraternal correction as it was understood between the late 12th and the 13th centuries. There had been some limited practices of fraternal correction in antiquity. However, it was the Christian scriptures, and in particular the Gospel of Matthew, that gave new life to the idea that we ought to intervene in others' lives for their moral good. According to Matthew, Jesus tells his disciples:

¹⁵ But if thy brother shall offend against thee, go, and rebuke him between thee and him alone. If he shall hear thee, thou shalt gain thy brother.

¹⁶ And if he will not hear thee, take with thee one or two more: that in the mouth of two or three witnesses every word may stand.

¹⁷ And if he will not hear them: tell the church. And if he will not hear the church, let him be to thee as the heathen and publican.

These three short verses engendered a great deal of controversy in late antiquity and the middle ages; but by the scholastic period authors generally agreed that the passage implies a precept – that is, a binding moral injunction – to correct our neighbor. And while some, such as Peter John Olivi, held that it was addressed only to prelates, most thinkers agreed that it was binding on either everyone or at least all Christians.

Alexander of Hales, in his *Quaestiones Disputatae* (written before 1236), was the source for a clear if rudimentary distinction between fraternal correction and correction by a superior: The motive of fraternal correction is love of neighbor, while that of a superior is the superior's vows and duties of office. At about the same time, in his commentary on the Gospel of Matthew for the Dominican *Postilla*, Hugh of St. Cher began to draw elements from the practice of correction into a more unified account. In particular, when his commentary lists the conditions under which we are obligated to correct our neighbor, it does not merely itemize them but groups them into three classes on the basis of more general, though still largely unarticulated, principles. Nor does the commentary do anything to demonstrate that fraternal correction is a single practice grounded in a unifying principle rather than a collection of loosely related practices governed by loosely related principles.

Albert the Great and Thomas Aquinas offer accounts that are not only more detailed but are also theoretically richer: They articulate the principles on which the practice of fraternal correction depends and integrate the practice into their larger moral theories. That effort yields thoughtful, well justified accounts of our obligation to correct, the way in which we should correct, when we should allow others to correct, and when we should hold our tongues. Aquinas in particular makes clear that the obligation to remain silent, as well as that to correct, stem from the same principle of charity. With Albert and Aquinas, what began in the early 13th century as a series of disjointed moral conditions becomes a rich, theoretically detailed account.

Even the best of these accounts is not unproblematic, however. For instance, while scholastic authors articulate multiple ways in which fraternal and prelatical correction differ, that difference begins to blur at the second and third stages of correction, when one neighbor may exert the psychological and social forces of fear, shame, and ostracism in order to secure reform. To argue that such correction is still fraternal because its motive is charity simply ignores that fact that the use of force is the hallmark of correction by a superior, not by one's peer. In addition, at these later stages, one neighbor holds another accountable, demanding repentance and reform. This demand for accountability risks confusing fraternal correction with the sort of blame in which we hold our peers accountable for the wrongs they have done us.

MARCIA L. COLISH (New Haven)

Error as Acting against Conscience in Bernard of Clairvaux's *De gratia et libero arbitrio*

The *Liber de gratia et libero arbitrio* of Bernard of Clairvaux is rarely studied for its analysis of the mental process we undergo when we choose to speak or act in contravention of what we know to be true or good. This issue typically draws scholars interested in the applications of Aristotle's *akrasia* (rendered as incontinence or weakness of will). But Bernard wrote a century before the Latin translation of the *Nicomachean Ethics*. The scholarly effort to read his teaching in its light is thus seriously anachronistic. Other accounts place Bernard's teaching exclusively in the context of the Pauline/Augustinian doctrine of the divided will, without taking account of Bernard's departures from Augustine. This paper considers Bernard's analysis in the light of alternative sources, in both the classical and Christian traditions. The Stoic theory of acting against conscience was available to Bernard via Seneca. So was the discussion of *synderesis* and conscience in Jerome's Ezekiel commentary. So were the canonists' treatments of the culpability of actions committed contrary to our values when performed under constraint. So was the analysis of will in John Cassian's *Conferences*. Taking an independent line vis-à-vis these possibilities, and using his own terminology, Bernard developed a robust and distinctive position which accents the freedom of the human will, and the requirement of its fully deliberate use in our choice to depart from values which we hold to be true and good, and also in our acknowledgment of and recovery from those departures.

FREIMUT LÖSER (Augsburg)

Meister Eckhart und der Irrtum

Wer wird, wenn der Begriff des Irrtums im Zusammenhang mit Meister Eckhart auftaucht, nicht daran denken, dass die Bulle *„In agro dominico“* Eckhart als ‚irregeleiteten Menschen‘ bezeichnet, dass man schon den *articulis extractis ex libris et dictis magistri Ekardi* vorhielt, etliche darunter seien *erronei*, dass er sich gegen solche Vorhaltungen zwar zur Wehr setzte und dass er durch einen Gegner wie Jan van Leeuwen dennoch zu einem ‚teuflischen Menschen‘ und ‚Vater der Ketzerei‘ erklärt wurde?

Über ‚Meister Eckhart und den Irrtum‘ zu sprechen, bedeutet also vorderhand, sich mit dem Vorwurf des Irrtums gegen ihn auseinanderzusetzen und seine Reaktionen auf der-artige Irrtumsvorwürfe zu beachten.

Wie aber verhält sich die Sache, wenn man einmal umgekehrt danach fragt, wie Eckhart selbst mit Irrtümern anderer umging?

Wie verhält sich Eckhart beispielsweise, wenn er in seinem eigenen Werk Irrtümer eines Schreibers feststellen muss, wie dies bei der bekannten ‚Bürglein-Predigt‘ (Deutsche Werke, Predigt 2) der Fall ist? Wie verhält er sich angesichts von Missverständnissen oder Verzerrungen seines Werkes oder, wenn er feststellen muss, dass *„andere grôze meister“* irren oder geirrt haben? Wie nimmt sich das Wort *„ketzer“* in seinem eigenen Mund aus? Oder wie geht er damit um, wenn er meint, ein im Irrtum befangenes Publikum vor sich zu haben? Welche inhaltlichen und sprachlichen Strategien nutzt er, um Irrtümer anderer festzustellen, zu verurteilen, zu berichtigen, zu bereinigen, anzuprangern – oder zu verzeihen (oder eventuell gar zu beschönigen)? Was macht ihn sicher, dass er im Recht oder ‚in der Wahrheit‘ ist?

Der Beitrag stellt, kurz gesagt, die Frage, wie jemand, dem Irrtum unterstellt wird, mit Irrtümern oder vermeintlichen Irrtümern anderer umgeht.

LYDIA WEGENER (Berlin)

„So werdent doch vil menschen dar jnn betrogen“ – Die Irrtumsproblematik in spät-mittelalterlichen Traktaten zur ‚Unterscheidung der Geister‘ (*discretio spirituum*)

Grundgelegt ist die ‚Unterscheidung der Geister‘ (*discretio spirituum*) bereits in der Brief-literatur des Neuen Testaments (vgl. 1 Kor 12,10; 2 Kor 11,14; 1 Joh 4,1). Systematisch angelegte Unterscheidungstraktate, die ein festes Set dogmatischer, moralischer und psychologischer Kriterien zur Evaluierung der inneren Erfahrungen des Menschen zu etablieren versuchen, gibt es jedoch erst seit dem vierzehnten Jahrhundert. Zu nennen ist hier vor allem die Schrift *De quattuor instinctibus* des Erfurter Augustinereremiten Heinrich von Friemar. Ungeheure Popularität erlangt dieser Autor im fünfzehnten Jahrhundert, als die Ordensreformbewegungen eine breite Literaturoffensive anstoßen, die vor allem auf die Vermittlung von Heilswissen sowie die Abwehr häretischer Verirrungen ausgerichtet ist und daher in besonderer Weise das Seelenleben des Menschen in den Fokus nimmt. Heinrichs Unterscheidungsschrift macht nun sowohl im lateinischen als auch im volkssprachlichen Bereich Furore. Es lassen sich nicht nur mindestens siebzehn unabhängig voneinander entstandene Übertragungen ins Deutsche und Niederländische nachweisen; im Umfeld der Überlieferung von Heinrichs Schrift entstehen auch zahl-reiche weitere Traktate, die sich mit der ‚Unterscheidung der Geister‘ auseinandersetzen.

Zentrales Thema all dieser Texte ist die Herkunft der inneren Erfahrungen des Menschen. Dabei kann es sich sowohl um alltägliche psychische Phänomene als auch um spirituelle Sondererfahrungen – Visionen, Auditionen oder das Empfinden göttlicher ‚Süßigkeit‘ – handeln. Als die vier klassischen ‚Geister‘, die das Seelenleben des Menschen konstituieren, gelten der göttliche, der englische, der teuflische und der natürliche Geist. Die eindeutige Erkenntnis dieser guten und schlechten Einflüsse wird in den Unterscheidungsschriften als Grundvoraussetzung zur Erlangung des Seelenheils deklariert. Zugleich weisen sie nachdrücklich darauf hin, dass die Praxis der *discretio spirituum* stets der Gefahr des Irrtums ausgesetzt bleibt. Dies liegt zum einen darin begründet, dass sowohl der eindeutig als böse definierte teuflische Geist als auch der als moralisch ambivalent bestimmte natürliche Geist darauf spezialisiert sind, den göttlichen und den englischen Geist bis

zur Perfektion zu imitieren. Als zusätzliche Schwierigkeit tritt das Desiderat einer unfehlbaren Unterscheidungsinstanz hinzu, obliegt die Differenzierung zwischen den ‚Geistern‘ doch immer dem Menschen und damit dem irrumsanfälligen natürlichen Geist.

Ogleich der Irrtum untrennbar mit der Unterscheidungsthematik als Ganzer verflochten ist, setzt jede *discretio*-Schrift eigene Akzente bei der literarischen Inszenierung und Bewältigung der Irrtumsgefahr. Dies soll anhand von drei neu edierten Schriften aus dem Kontext der benediktinischen Ordensreform vorgeführt werden: der *Probate spiritus*-Kompilation, dem Traktat ‚Von Unterscheidung der Geister‘ und dem Traktat ‚Von Unterscheidung wahrer und falscher Andacht‘.

Bei der *Probate spiritus*-Kompilation handelt es sich um eine freie deutsche Bearbeitung von Heinrichs Unterscheidungsschrift *De quattuor instinctibus*. Die Ausführungen werden sich allerdings nicht auf die Gesamtübertragung konzentrieren, sondern auf den ihr hinzugefügten, nicht eigenständig überlieferten Traktat ‚Von zweierlei Gewissen‘. Dieser Text diskutiert, inwiefern das Gewissen als dem Menschen natürlicherweise zukommende Unterscheidungsinstanz zur Bewältigung der *discretio*-Problematik überhaupt in der Lage ist. Zunächst stellt der Traktat grundsätzlich die Frage nach Irrtumsfreiheit und Irrtumsanfälligkeit des Gewissens. Danach setzt er sich in Bezug auf das irrende Gewissen mit der Schwierigkeit auseinander, wie der Mensch mit zwei gegensätzlichen ‚Geistern‘ umgehen soll, die beide den Anspruch erheben, ‚gut‘ zu sein und von denen sich keiner als teuflischer Trug entlarven lässt.

Der Traktat ‚Von Unterscheidung der Geister‘ beruht auf dem 1447 entstandenen ‚Decape-rotision‘ des Tegernseer Benediktinertheologen Johannes Keck. Er bietet eine systematische Aufstellung von sechs Arten der Gewissheit mit jeweils verschiedenen Geltungsbereichen und jeweils unterschiedlicher Anfälligkeit für das Eindringen des Irrtums. Insbesondere widmet sich ‚Von Unterscheidung der Geister‘ der Frage, auf welcher Ebene der Gewissheit die Zulassung oder Zurückweisung ungewöhnlicher psychischer Phänomene anzusiedeln ist, die sich als Einfluss des göttlichen Geistes ausgeben.

Der Traktat ‚Von Unterscheidung wahrer und falscher Andacht‘ befasst sich ausgehend von der Andachtsdefinition des Thomas von Aquin (S.th. II-II, q. 82, a. 1, c) mit der Frage, wie sich die in der Andacht erfahrene Präsenz des Göttlichen von nur vermeintlichen, tatsächlich aber durch die eigene Natur induzierten

Gotteserfahrungen unterscheiden lässt. Zunächst wird nach der Vollkommenheit der ‚empfindlichen‘ im Vergleich zur ‚unempfindlichen‘ Andacht gefragt. Im Anschluss erfährt Erstere eine kritische Evaluation, in-dem der Traktat ihre gefährliche Nähe zu pervertierten Andachtsformen – der ‚eigen-sinnigen‘ und ‚eitlen‘ Andacht – herausarbeitet.

CORNELIUS ROTH (Fulda)

Irrtum und Wahrheit – Die Auseinandersetzung Johannes Gersons mit wahren und falschen Visionen und Lehren. Versuch einer Kriteriologie

Woran kann man erkennen, ob eine Offenbarung wahr oder falsch ist, ob eine Person, die Visionen hat, tatsächlich inspiriert ist oder eher krankhafte Züge trägt, ob eine Lehre wirklich der Wahrheit des Evangeliums entspricht oder irrig bzw. häretisch ist? *Johannes Gerson* (1363-1429), Kanzler der Universität Paris und geistliche Autorität im ausgehenden Mittelalter, hat sich ein Leben lang mit diesen Fragen beschäftigt. Er lebte in einer Zeit, in der nicht nur in der offiziellen Kirche durch das abendländische Schisma (1378-1417) die Frage nach wahr und falsch, rechtmäßiger oder unrechtmäßiger Papst, die Menschen bewegte, sondern auch im Bereich der Frömmigkeitsgeschichte die Fülle von Privatoffenbarungen in Klöstern und Gemeinschaften die Notwendigkeit mit sich brachte, Kriterien für die Unterscheidung der Geister zu entwickeln.

Gerson hat dies auf verschiedenen Feldern getan. Er war Konzilsberater auf dem Konzil von Konstanz (1414-1418), wo er mit seiner Rede *De probatione spirituum* (1415) eine für die Folgezeit wegweisende Kriteriologie zur Prüfung der Geister entwickelte, die nicht nur zur Beurteilung für mystisch begabte Personen hilfreich war, sondern auch für die Ausübung des Papstamtes, für dessen Erneuerung er als „gemäßigter Konziliarist“ ebenfalls eine Bedeutung hatte. Gerson war aber auch Berater von Mönchen und einfachen Leuten (seine eigenen Schwestern lebten in einer Art geistlichen Gemeinschaft), für die er immer wieder Traktate zur Orientierung am Evangelium und den Geboten Gottes schrieb und dabei in konkrete Fragen der Spiritualität des Alltags (z.B. dem Fleischgenuss bei den Kartäusern) eingriff. Schließlich nahm er auch konkret Stellung zu bestimmten Personen, deren Visionen und Offenbarungen bzw. Lehren damals kontrovers diskutiert wurden, darunter Birgitta von Schweden (1303-1373), Jan Ruusbroec (1293-1381) und Jeanne d'Arc (1412-1431).

Neben *De probatione spirituum* ist für eine Kriteriologie der Unterscheidung der Geister Gersons Traktat *De distinctione verarum visionum a falsis* (1401) von besonderer Bedeutung, den er kurz nach einer krisenhaften Phase seines Lebens in Brügge (1400/1401) geschrieben hat. Neben dem grundlegenden Kriterium der

Demut und des Hochmuts, das hier besonders betont wird, findet man bei Gerson an anderen Stellen aber auch die psycho-logische Kriterien Freude und Traurigkeit bzw. Trost und Trostlosigkeit, die später für die ignatianische Lehre der Unterscheidung der Geister so wichtig geworden sind. Darüber hinaus sollten die objektiven Kriterien wie das Evangelium, das Gesetz Gottes oder die Sakramente nicht vergessen werden.

Die Bedeutung Gersons für die lange Tradition der *discretio spirituum* liegt insgesamt weniger in der Entdeckung neuer geistlicher oder theologischer Kriterien bei der Beurteilung von Wahrheit und Irrtum im kirchlichen und geistlichen Leben. Er ist – wie in vielen anderen Dingen auch – kein originärer Denker, sondern eher ein Kompilator und Bewahrer. In gewissem Sinn kann man ihn aber auch als Reformier bezeichnen¹, weil er den Blick in zweifacher Hinsicht geweitet hat: Zum einen wendet er geistliche Kriterien auch in kirchenpolitischen und pastoralen Fragen an; und zum anderen zeigt er eine Sympathie für die einfachen Leute (*simples gens*), denen er als geistlicher Berater persönlich und durch seine Traktate (bis hin zu der von ihm mitbegründeten Gattung der *ars moriendi*) gute Hilfen für ein Leben aus dem Glauben geben konnte. Nicht umsonst gilt er in der Frömmigkeitstheologie des 15. Jahrhunderts, die auch Luther beeinflusst hat, als einer der unsichtbaren Kirchenväter (ebenso wie für die Brüder vom gemeinsamen Leben, für die er auf dem Konzil von Konstanz eingetreten war). Durch seine klaren und an der Tradition ausgerichteten Kriterien für ein geistliches Leben und die Beurteilung wahrer und falscher Lehren und Offenbarungen konnte er den Menschen seiner Zeit Sicherheit und Trost spenden, was auch in dem Ehrennamen des *doctor consolatorius* zum Ausdruck gekommen ist. Seine Nachwirkung ist dabei nicht nur in der reformatorischen Tradition, sondern auch bei den frühen Jesuiten zu spüren.

¹ Vgl. die derzeit maßgebliche Biographie zu Gerson von B. P. McGuire, *Jean Gerson and the last Medieval Reformation*, University Park, Pa 2005.