Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 45 (1998)

Heft: 3

Artikel: Die angesehene Meinung : Studien zum endoxon im Mittelalter

Autor: Moos, Peter von

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761103

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

PETER VON MOOS

Die angesehene Meinung

Studien zum *endoxon* im Mittelalter[1]

Abaelard

Peter Abaelard gilt heute zwar nicht mehr als der aufklärerische Erzrationalist, zu dem ihn eine zwischen konfessionellen und laizistischen Parteinahmen zerrissene Mediävistik allzu lange stilisiert hat, aber daß der große Sprachlogiker und «Vater der Scholastik», der die Dialektik mit Logik gleichsetzte und von einer bloßen *ars* (oder Fertigkeit) zu einer eigentlichen Wissenschaft, ja zur Wissenschaft aller Wissenschaften umgestalten und damit erstmals Theologie als Systematik des Göttlichen begründen wollte[2], auch als ein Verteidiger des «Meinungsmäßigen», des wissenschaftlich Ungesicherten und trotzdem «Angesehenen» gelten kann, dürfte auch heute noch dem geläufigen Bild dieses primär als Logiker herausragenden Denkers widersprechen. In der Tat hat er sich oft für den Vorrang des Wissens vor dem Meinen, der Stringenz vor der Approximation ausgesprochen. Doch dieser allgemeinen, in der philosophischen Tradition nicht eben originellen Abwertung der *doxa* stehen die differenzierten Bestimmungen der Funktion und Grenzen einer jeden intellektuellen Tätigkeit gegenüber, die der «Peripatetiker von Le Pallet» im Laufe der

[1] Der erste Teil dieser in mehreren Fortsetzungen erscheinenden Arbeit ist unter dem Titel: «Was allen oder den meisten oder den Sachkundigen richtig scheint» erschienen in: B. MOJSISCH/O. PLUTA (Hgg.), *Historia Philosophiae Medii Aevi*, Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, FS Kurt FLASCH, Amsterdam/Philadelphia 1991, Bd. 2, 711–743. (Einige andere Aspekte des Themas behandelt die französische Version dieses Beitrags: Introduction à une histoire de l'*endoxon*, in: Chr. PLANTIN (Hg.), Lieux communs, topoi, stéréotypes, clichés, Paris 1994, 3–16.) Der zweite Teil befindet sich unter dem obigen Titel im Druck in: G. UEDING (Hg.), Rhetorik und Topik (Symposion Blaubeuren 9.–12. Okt. 1997), Rhetorik-Forschungen, Tübingen 1998.

[2] Vgl. A. CROCCO, Abelardo. L'altro versante del Medioevo, Neapel 1979, 86–113; M. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI: The Logic of Abelard, Dordrecht 1969, 16ff.

Jahre vornahm, als er sich sukzessive verschiedenen Fächern zuwandte, zunächst denen des Triviums, dann der Theologie und aufgrund derselben der Moralphilosophie und sogar einer ethisch fundierten Religionswissenschaft. Dabei mußte er die fachspezifische, dem Gegenstandsbereich jeweils angemessene Perspektive immer wieder neu durchdenken. Werden Aussagen dieser nicht nur zeitlich, sondern auch rangmäßig unterschiedlichen Arbeitsphasen – etwa zu Grundbegriffen wie *probabile/necessarium*, *auctoritas/ratio* oder *opinio hominum/rei veritas* – auf eine Ebene projiziert, so riskiert der moderne Betrachter, dieselben Widersprüche aufzudecken, die schon zeitgenössische Gegner verwirrt haben. Abaelard selbst aber dürfte diese Differenzen (trotz einiger freiwilliger oder erzwungener Revisionen) eher als diverse Facetten, Sichtweisen ein und derselben kontinuierlich sich entwickelnden Begrifflichkeit verstanden haben. Im Folgenden wird darum das Verhältnis von Wissen und Meinen auf den verschiedenen Stufen der Logik, der Theologie und der Religionsphilosophie gesondert betrachtet.

I. Endoxales in der Dialektik

1. Am eingehendsten behandelt Abaelard die dem Endoxon nahestehenden Begriffe *probabile* (die direkte Übersetzung von *endoxon* durch Boethius) und *opinio* sowie deren Gegenbegriffe *necessarium* und *veritas* in den der Topik gewidmeten Kapiteln seiner logischen Frühwerke.[3]

[3] Die Werke Abaelards werden im Folgenden (vorzugsweise nach Kapiteln und Zeilen) so zitiert: Coll. = *Pietro Abelardo, Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*, ed. C. TROVÒ, Mailand 1992 (emendiert die Ausgabe von R. THOMAS, *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970. Identische Zeilennumerierung beider Ausgaben); Comm.Rom. = *Commentaria in epistolam ad Romanos*, ed. E.M. BUYTAERT, Petri Abaelardi Opera theologica, CCM 11, Turnhout 1969, 1–340; De int. = *De intellectibus*, ed. in L. URBANI ULIVI, La psicologia di Abelardo e il «Tractatus de intellectibus», Rom (Storia e lett.) 1976, 101–27, und Abélard, Des intellections, ed. P. MORIN, Paris 1994; Dial. = Petrus Abaelardus, *Dialectica*, ed. L.M. DE RIJK, Assen ²1970; Ep. 9–14 = Peter Abelard, Letters, ed. E.R. Smits, Groningen 1983; SN = Peter Abailard, *Sic et Non*, ed. B.B. BOYER/R. MCKEON, Chicago/London 1976–1977 (nach Zeilen); Solil. = C. BURNETT, Peter Abelard, *Soliloquium*, A critical edition, in: *Studi Medievali* 25.2 (1984) 857–94; STop = *Logica ingredientibus: Super Topica glossae*, in: Pietro Abelardo, Scritti di logica, ed. M. DAL PRÀ, Florenz 1969. 205–330; T chr = *Theologia christiana*, ed. E.M. BUYTAERT, CCM 12, Turnhout 1969, 1–371; Tsch = *Theologia Scholarium, Recensiones breviores*, ebd. 401–451; T Sch = *Theologia ‹Scholarium›*, ed. C. MEWS, CCM 13, Turnhout 1987, 310–549; T Sum = *Theologia ‹Summi boni›*, ebd., 87–201.

Paradoxerweise entfernt er sich darin jedoch auch am weitesten von der aristotelischen Grundannahme des «Einleuchtenden» (aufgrund einer allgemein, mehrheitlich oder durch Kompetenz anerkannten Meinung), da er dieses Konzept ausschließlich im Zusammenhang mit dem sprachlogisch-semantischen Prädikations- und Schlußverfahren beiläufig erwähnt und dabei mehr um die Reinheit der Methode als um deren theologischen oder gar praktisch-lebensweltlichen Anwendungsmöglichkeiten bemüht ist. Die betont fachimmanente Perspektive scheint hier die verbreitete Ansicht zu bestätigen, Abaelard weise der Logik das Primat über alle anderen Erkenntnismöglichkeiten zu.

In seiner wohl vor 1117 verfaßten *Dialectica*, einem systematischen Traktat als Einführung in alle bis dahin bekannten logischen Schriften der Antike, setzte er seine Akzente freier als in der etwas später, aber sicher vor 1121 beendeten *Logica*, einer geschlossenen Sammlung von Kommentaren über dieselben antiken Hauptwerke[4], weil ihn hier die Gattung zwang, den Vorlagen weniger selektiv zu folgen und sich auch mit einigen dem eigenen System gegenüber sperrigen Stellen auseinanderzusetzen. Gewisse Widersprüche zwischen beiden Texten mögen sich aus dem Eigenrecht der Vorlagen in der *Logica* erklären:[5] Auch der selbstbewußteste Kommentator konnte seiner *auctoritas* nicht direkt widersprechen, sondern höchstens in der Form einer klärenden, vereindeutigenden Auslegung des ungenauen oder mehrdeutigen Wortlauts, der dadurch wenigstens als bedeutsames Problem erhalten blieb. Dies ist nun neben vielen anderen Stellen der *Logica*, an denen Abaelard sich über den äquivoken Sprachgebrauch Boethius' oder Ciceros kritisch äußert, gerade an seiner Deutung jenes Kapitels aus *De differentiis topicis* über die *argumenta probabilia* zu beobachten, von dem er nicht wissen konnte, daß es eine ziemlich getreue, wenn auch glossierend erweiterte Übersetzung der *endoxon*-Definition des Aristoteles enthält:[6] *Probabile vero est quod videtur vel omnibus, vel pluribus, vel sapientibus, et his vel omnibus, vel pluribus, vel maxime notis atque praeci-*

[4] In dieser Reihenfolge nach C. MEWS, On Dating the Works of Abelard, in: *AHD* 52 (1985) 73–134, der mit bewundernswertem Scharfsinn eine Reihe etablierter Datierungen in Frage stellt. Vgl. auch John MARENBON, The philosophy of Peter Abelard, Cambridge 1997, 40ff.; ich übernehme im Text dessen Bezeichnung *Logica* für diesen früher unter *Logica ingredientibus* angeführten Kommentar.

[5] Vgl. J. JOLIVET, Arts du langage et théologie chez Abélard, Paris 1969, 166.

[6] *De diff. top.* I (PL 64) 1180 C–D, nach Arist. Top.I 1, 100a18; 100b 21–23; analysiert in Teil I 722ff. und Teil II, Kap. 2 (s. Anm. 1).

puis, vel quod unicuique artifici secundum propriam facultatem, ut de medicina medico, gubernatori de navibus gubernandis. Schon Boethius, der gegenüber Aristoteles in einem ähnlichen Abhängigkeitsverhältnis stand wie Abaelard gegenüber Boethius, hatte dieses Zitat aus dem Kontext der grundlegenden Unterscheidung apodeiktischer und dialektischer Schlüsse gelöst und einer zweiten Bestimmung unterworfen, die alle Schlüsse auf letzte Evidenzen oder *per se nota* zurückführt, die durch nichts anderes mehr zu beweisen sind (*indemonstrabilia*), seien es wissenschaftliche Prinzipien oder in Redesituationen unmittelbar einleuchtende Ansichten.[7] Die einen sind notwendig, weil sie objektiv nicht anders sein können, die anderen plausibel, weil sie in Redesituationen subjektiv überzeugen. Beide Evidenzarten können getrennt oder vereint verwendet werden und, wenn sie zusammentreffen, mit der vorrangigen Intention entweder der Wahrheit oder der Glaubwürdigkeit, oder sie können schließlich auch ganz fehlen. Darauf beruht die Einteilung der vier Disziplinen Philosophie, Dialektik, Rhetorik und Sophistik.[8]

Abaelard scheint einiges an dieser Theorie gestört zu haben, als hätte er gespürt, daß die mitübernommene aristotelische Endoxon-Definition darin einen ungenügend verdauten Fremdkörper bildet. Jedenfalls sucht sein Kommentar Zweideutigkeiten zu beseitigen: Danach hat Boethius den Begriff des *probabile* in einem engeren und in einem weiteren Sinn verwendet. *Argumenta probabilia* sind bei ihm einerseits Argumente, die «sofort und durch sich selbst» (*statim per se*) ohne jeglichen Beweis durch anderes ausschließlich vom Angesprochenen (*ei cum quo sermo conseritur*), d. h. vom Gegner in der Dialektik, vom Richter in der Rhetorik, als glaubwürdig aufgenommen werden.[9] Diese Definition betont die Unmittelbarkeit der Rezeption von Argumenten unabhängig von jeder Charakterisierung des Adressaten, außer derjenigen seiner Adressatfunktion. Andererseits aber zählt Boethius eine Reihe von Personen auf, die das *probabile* als Vertreter einer Meinung konstituieren. Abaelard verbindet diese zweite Definition so mit der ersten, daß er diese Meinungsträger in Adressaten

[7] Vgl. L.F. TUNINETTI, *Per se notum*, Die logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas von Aquin, Leiden 1995, und meine Besprechung in Teil II, Kap. 2.

[8] *De diff. top.* I (PL 64) 1180–82; vgl. Teil I, 728ff.

[9] STop 205, 299, 307: *Et praeterea illud est recte probabile quod videtur ei cum quo disputatur, vel ipsi qui iudicat inter eos. Sed hic iudex* [...] *dicitur in dialectica disputatione, id est cum eo cum quo sermo sermo conseritur, in rhetoricis vero alius.*

verwandelt, für die sich die plausiblen oder unmittelbar akzeptablen Argumente eignen. Wem also scheint das *probabile* «geeignet, über etwas Glaubwürdigkeit zu erzeugen»?

> ‹Entweder allen› Menschen oder ‹den meisten›, d. h. dem größeren Teil der Menschen oder wenigstens ‹den Weisen› und von diesen Weisen wiederum ‹entweder allen›, den meisten oder wenigstens den ‹berühmten› und durch Weisheit ‹hervorragenden›, und wenn nicht allen oder den meisten Weisen, so doch ‹irgendeinem› [einzelnen], d. h. einem bekannten über alle und ‹aufgrund seiner ihm eigenen Fähigkeit›, d. h. seiner Wissenschaft, hervorragenden, wie einem Arzt über die Ärzte; beziehungsweise: ‹was nach der eigenen Fähigkeit [so] scheint›, d. h. was demjenigen über Angelegenheiten seines Fachs, z. B. ‹einem Arzt über die Medizin› [so] scheint.[10]

Dies stellt eine noch detailliertere Paraphrase der schon von Boethius hinsichtlich der Kompetenz auf Kosten der allgemeinen Konsensualität erweiterten Endoxon-Bestimmung des Aristoteles dar, die derart wesentlich ‹kopflastiger› geworden ist. Zur Erläuterung der dritten Subkategorie der Dreierskala: «die berühmten Weisen» fügt Abaelard im Singular implizit sogar noch einen vierten Endoxonrepräsentanten hinzu: den einzelnen «Weisen», den sich in seinem Fach auskennenden Experten. Bei Aristoteles qualifizierte umgekehrt die Meinung der Vielen die «Weisen» als «Angesehene»; sie hing also nicht von der Qualifikation durch die Weisheit der Wenigen ab.[11]

Abaelard interessiert nicht die Legitimation des Endoxon aus seiner Herkunft – aus der allgemeingültig-prominenten Meinung –, die in der eben erwähnten zweiten Definition des Boethius immerhin noch durchscheint, sondern die argumentative Effizienz oder Schlüssigkeit einer «probablen» Aussage in einem dialektischen Zwiegespräch, wie dies aus der ersten Definition hervorgeht. Entsprechend referiert er die zweite, die ursprünglich aristotelische Definition mit

[10] Ebd. 306f.: [...] *describit dicens quod probabile est quod statim videtur, id est quod statim, ut auditum est, approbatur tamquam valens et recipitur tamquam idoneum ad conferendam fidem quaestioni; et cui videatur idoneum subiungit:* vel omnibus *hominibus*, vel pluribus *id est maiori parti hominum, et si neque omnibus neque maiori parti hominum, saltem* sapientibus, et his, *scilicet sapientibus*, vel omnibus *vel maiori parti, saltem sapientibus magnae famae et excellentis sapientiae; et si non omnibus vel pluribus sapientibus, saltem* unicuique, *id est alicui* noto *de omnibus ac* praecipuo secundum propriam facultatem, *id est scientiam suam, ut medico noto de medicis; vel ita:* quod videtur secundum propriam facultatem, *hoc est, quod videtur ei de eis quae ad scientiam suam pertinent, ut quod videtur* medico de medicina.

[11] Vgl. K. OEHLER, Der *Consensus omnium* als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patrisitik, in: *Antike und Abendland* 10 (1961) 103–29.

einem kritischen Unterton, der auszudrücken scheint: Wozu diese (quantitative und qualitative Kriterien vermischende) Vollständigkeit zur Charakterisierung der sozialen Dimension? Diese Redundanz erklärt sich ihm daraus, daß Boethius hier «keine mögliche Auffassung übergehen wollte»[12]. Die extensive Semantik der zweiten Definition führt jedoch nach Abaelard dazu, daß das *probabile* so vieles umfaßt, daß schließlich alles «probabel» wird, auch das nicht unmittelbar Einleuchtende, womit sich Boethius offenkundig selbst widerspricht.[13] Ein Beispiel dafür ist das in *De differentiis topicis* ausdrücklich als *non probabile* bezeichnete Argument von der Sonnenfinsternis, die der zwischen Erde und Sonne tretende Mond erzeugt. Dies ist nach der ersten Definition nicht plausibel, weil es nur äußerst selten geschieht und selbst einem Astronomen nur durch Beweis verständlich ist.[14] Entscheidend ist also allein die Bestimmung: *probabile est quod statim videtur.* Nicht wer in einer gegebenen Situation wen überzeuge, ist von Belang, sondern *daß* ein Argument, gleichviel welcher Art und Herkunft, beim Hören sofort (*statim ut auditum est*) Zustimmung erlangt. Nicht alles Glaubwürdige, sondern nur das *actualiter* bzw. *naturaliter* Glaubwürdige gehört in die *probabile*-Definition. Was erst hinterher nach einem Beweis einleuchtet, fällt aus ihr heraus.[15] Umso weniger gehört das sophistische Argument zum *probabile*, da es manifest falsch ist und nie in irgendeines Menschen *opinio* Bestand haben kann. Es ist (entgegen der Ansicht des Boethius) nicht einmal ein Argument für das Scharfsinntraining, sondern überhaupt kein Argument (310). Obwohl «alle *probabilia* in der Meinung sind», sind nicht alle Meinungen

[12] STop 306.24: *Hic vero largius describit probabile ut nullam eius acceptionem praetermittat.* Vgl. auch ebd. 310.20: *Postquam aliorum opinionem secutus* [....] *corrigit eorum opinionem.* Äußerungen von Autoren *magis secundum aliorum opinionem quam secundum propriam* in kompilatorischer Absicht sind nach dem SN 88f. eine bei der Interpretation zu überwindende Verständnisschwierigkeit.

[13] STop 307. 15–18: *attende quod si in divisione argumenti superius ita large acceptum est probabile sicut hic describitur, omnia videntur probabilia esse, etiam illud quod non probabile vocat.*

[14] Ebd. 307.18f.; 308. 15ff.; 309.35.

[15] Ebd. 300. 19ff.: *Unde rationem quodlibet argumentum vocamus, id est rationabiliter inductum ad faciendam fidem, non tam secundum rei veritatem quam secundum animi qualitatem et aestimationem eius cui fit, ut saepe quod est incongruum secundum rei veritatem conveniens sit secundum opinionem.* Ebd. 300f.: *Non enim omne quod fidem facit probabile est, sed quod statim ut auditum est fidem facit. Si enim aliquod argumentum proferatur et mox, ut auditum est, non recipiatur, si postea probetur et probatum fidem facit, licet fidem faciat, tamen probabile non est, quod statim per se sine ulla probatione receptum non fuit. Unde si facere fidem actualiter nihil impedit, quoque non modo naturaliter accipiamus.*

probabilia, sondern nur die situativ unmittelbar überzeugenden.[16] Die zuerst genannte «strikte» oder formale Definition aufgrund eines psycho-logischen Kriteriums: der Rezeptivität des Angesprochenen, ist somit die einzig präzise und hinreichende. Denn sie bezieht sich im Gegensatz zu der aristotelischen (von Boethius offenbar nur halb verstandenen, von Abaelard klar verworfenen) Definition nicht auf den Beweisanfang oder auf irgendeinen Initialkonsens, sondern auf das Beweisziel, nicht auf das Finden akzeptabler Prämissen, sondern auf das überzeugende Ableiten und Schließen (307): *probabile et necessarium non in se dicitur, sed quantum ad conclusionem.*

Abaelard geht dabei gerade nicht von der traditionellen axiomatisch-objektiven Bedeutung des *per se notum* aus[17], sondern betont das prozessuale, kontextuelle, subjektive Moment unmittelbarer Zustimmung in einer konkreten Disputation. Das *probabile* ist nicht mehr als das, was ein Diskutant leicht (*facile*), spontan (*sponte*) und *ex sola opinione* «konzediert», gleichviel ob es es wahr oder falsch sei.[18] Es ist das Resultat einer Auseinandersetzung, die den «Gegner» beim Wort nimmt und ihm das meinungsmäßig Zugegebene – notwendig sprachlich Geäußerte – in einem ihm *deshalb* auf der Stelle glaubwürdigen Schluß so zurückgibt, daß sich jeder weiterer Beweis oder Regreß auf schweres und tiefes Sachwissen von selbst erübrigt. Ein solches *argumentum probabile* ist wahrheitsindifferent: *ex vero falsum convenienter ostendo non quantum ad rerum natura, sed quantum ad positionem sententiae adversarii, ad opinionem cuius maxime respiciendum est, si ei fidem facere cupimus. Sola enim ad fidem sufficit, quia sive quod in veritate consistat sive non, nihil attinet ad probationem, si ei minime videtur, cum quo sermo conseritur* (299). Mit dieser in der Abaelardforschung so gut wie unbekannten kritischen Verarbeitung der boethianisch gefilterten Endoxondefinition des Aristoteles hat der *Peripateticus Palatinus* zwei nur scheinbar konträre wissenschaftsgeschichltiche Ergebnisse erzielt: Er hat die in seiner Vorlage angestrebte Logifizierung des Endoxon noch um einen Grad weitergetrieben, aber – und dies läuft im Grunde auf dasselbe hinaus – er hat das Theorem zugleich von den metaphysischen, ‹realistischen› Einfärbungen neuplatonisch-stoischer Provenienz in einem

[16] Ebd. 311.17–9: *Quippe non est idem penitus quod in opinione est et quod probabile est, quia omnia probabilia in opinione sunt, sed non convertitur.* Vgl. auch ebd. 312.12–6.

[17] S. dazu TUNINETTI (wie Anm. 7) und Teil II (wie Anm. 1), Kap. 2.

[18] STop 308; s. auch Dial 272.

vielleicht nominalistischen, jedenfalls rein technisch-instrumentellen Sinn wieder entschlackt.[19]

2. Um den Bedeutungswandel des Endoxonkonzepts zu beleuchten, wurde das «Plausible» bisher isoliert betrachtet, obwohl Abaelard es meist im Zusammenhang mit dem Gegenbegriff des «Notwendigen» behandelt. Die Unterscheidung *probabile–necessarium* bildet ein in seinen logischen Schriften, namentlich in der ‹*Dialectica*› zentrales (im übrigen auch gut erforschtes) Thema, das hier nur kurz zu streifen ist, weil davon die Wesensbestimmung der Logik und deren unterschiedliches Verhältnis zu den Disziplinen Dialektik, Rhetorik, Physik und Metaphysik abhängt. Auch am Notwendigkeitsbegriff des Boethius findet Abaelard etwas Äquivokes, das es durch eine saubere Trennung inner- und außersprachlicher Aspekte zu beseitigen gilt. Denn «notwendig» kann sich auf die logische Schlüssigkeit (*inferentia*) oder auf die Sachwahrheit von Argumenten beziehen. So bildet der hypothetische Syllogismus «Wenn jeder Mensch ein Stein ist, und jeder Stein Holz ist, dann ist jeder Mensch Holz» eine «notwendige» und sogar «wahre», d. h. (*quantum ad conclusionem*) logisch richtige Schlußfolge, obwohl keine einzige Proposition für sich genommen wahr ist.[20] Im eigentlichen Sinne (*in se*) «notwendig» sind nur sachwahre, mit der *rerum natura* übereinstimmende Schlüsse, die «unvermeidlich» und «immergültig» sind. Dafür zeugt das berühmte nach Boethius zitierte Beispiel Ciceros, das außerhalb der Dialektik mit Bezug auf die Gottesmutter soviel Anstoß erregt hat:[21] *Si peperit, cum viro concubuit.* «Wenn eine Frau geboren hat, hat sie mit einem Mann geschlafen.» «Wer also sagt, das eine könne nicht sein, wenn das andere abwesend ist, sagt, daß dessen Existenz notwendig die Gegenwart des anderen verlangt.» Eine reale, nicht eine enuntiative Konsequenz macht hier die Notwendigkeit aus.[22]

[19] Vgl. JOLIVET (wie Anm. 5) 172f., 350.

[20] STop 155ff.; Dial. 253f.

[21] Dial. 272f. nach Cicero, *De inv.* I 29; Boeth. *De diff. top.* III (PL 64) 1198C, *De Syllogismis hypothet.* I (ebd.) 833A; Teil I (wie Anm. 1) 734ff. zu der für die mittelalterliche Rezeption außerhalb der Dialektik maßgeblichen Cicero-Kritik des Marius Victorinus. Abaelard selbst verwendet das Beispiel in seinen theologischen Schriften (s. unten Anm. 62), um solche *necessitas* gerade zu verwerfen. Vgl. allgemein W. HARTMANN, Manegold von Lautenbach und die Anfänge der Frühscholastik, in: *DA* 26 (1970), 45–149, hier 112ff.

[22] Dial. 272.31ff.: *Qui enim dicit alterum non posse esse altero absente, profecto dicit ipsius existentiam necessario exigere alterius praesentiam..*

Doch diese Sachnotwendigkeit fällt nun gerade nicht in die spezifische Fachkompetenz des Sprachlogikers, der sich nicht mit den «Dingen», sondern mit der korrekten Abfolge von «vorgeschlagenen Sätzen» (*propositiones*) zu beschäftigen hat. Kaum irgendwo geht Abaelard unverhohlener mit seiner Autorität Boethius ins Gericht als in diesem Kontext: Anläßlich der berühmten, von Cicero stammenden Argumentdefinition *ratio rei dubiae faciens fidem*, wirft er seinem spätantiken Vorläufer vor, darüber *multum ambiguum* gesprochen zu haben, mehr «fremder Lehrmeinung» (*opinio aliorum*) als selbständig der «Wahrheit» gefolgt zu sein, so daß er in dieser Sache sogar *ridiculosus esse videtur*.[23] Was hat Abaelard zu einem solch ungewöhnlichen Seitenhieb gegen den großen Meister erregt, den er selbst einmal *maximum illum latinorum philosophum* genannt hat?[24] Es ist eben die Vermengung von *res* und *propositio*, die ihm als der Hauptfehler an dieser nicht das Wesen des zu Definierenden – des *argumentum* –, sondern bloß dessen Funktion bestimmenden Definition erscheint. Was aber ist das Wesen des Arguments? Nach dem Ausschluß unzureichender Lösungen (*intellectio*, *locus*) entscheidet sich Abaelard für diese: Nur *propositiones* dürfen Argumente genannt werden (*propositiones quae praemittuntur ad propositionem alterius propositionis*). Auch die *res dubia*, die dadurch glaubwürdig wird, ist im eigentlichen Sinn keine *res*, sondern eine *propositio dubia*, die den Namen *quaestio* verdient, solange darüber diskutiert wird, und *conclusio*, sobald sie beweiskräftig geklärt ist.[25] Nicht die Kenntnis der Dinge, sondern die Verknüpfung von *voces arguentes* zu einem logisch Ganzen macht die Argumentation in einer *disputatio* aus;[26] denn der Disput ist kein wirklicher, bzw. sachbezogener Kampf (*realis pugna*) und auch kein forschendes Grübeln des einsamen Geistes (*perscrutatio unius hominis in cognitione*), sondern ein Konflikt von Aussagen gemeinsam argumentierender Menschen (*altercatio et contentio ratiocinantium*).[27]

Diese rein sprachlogische, Außersprachliches soweit nur kritisch einbeziehende Methodologie läßt den modernen Interpreten perplex. Ist damit das letzte Wort zum Problem der Referentialität gesprochen? Wozu dienen bei solcher Ausschließlichkeit des Propositiona-

[23] STop 301.6ff. und 19. Vgl. auch oben Anm. 12 zur Interpretation einer solchen Fehlerquelle nach SN 88f.

[24] TSum I 199.

[25] STop 294f.; vgl. JOLIVET (wie Anm. 5) 135ff.

[26] STop 305. 36f.; Dial. 255; vgl. JOLIVET 148f., 161f., 168ff.

[27] STop. 305.14–18; vgl. JOLIVET 141f.

len die vielen auch in Abaelards logischen Schriften durchaus positiven Äußerungen über die *veritas rerum* ? Dieser Frage hat Jean Jolivet im Grunde sein ganzes monumentales Werk gewidmet. Es genügt hier, einige das Endoxale berührende Aspekte zusammenzufassen: Im Zusammenhang mit der erwähnten Kritik der *res dubia*-Formel zitiert Abaelard gegen Boethius eine (durch diesen selbst überlieferte) Stelle aus dem Rumpf-Organon der *logica vetus*:[28] «Aristoteles sagt vom Syllogismus, daß aus dem Vorgeschlagenen und Zugegebenen notwendig etwas anderes herauskommt.» Dieses Andere ist ein sprachlicher Gegenstand, auch wenn der Sinn der Prämisse oft mit demjenigen der Conclusio übereinstimmt. Da die «zweifelhafte Sache» ein Satz ist, über den Zweifel bestehen, muß ein «anderer Satz» zwischen das zu Beweisende und den Beweis treten. Der Zweifel aber kann sich nur auf zwei Probleme des Satzes richten:[29] « ... ob der Satz sagt, was er sagt, oder ob er das sagt, was in der Wirklichkeit ist.» Beispiel: Wir sehen einen lesenden Menschen, ohne zu wissen wie er heißt, und jemand sagt uns «Sokrates liest», dann bezweifeln wir nicht die Realität, sondern die Identität des Lesers, d. h. die Aussage selbst, die etwas Ungewissem einen Namen zuteilt. Im zweiten Fall kennen wir Sokrates und wissen, daß er abwesend ist. Wenn wir hören «Sokrates liest», zweifeln wir nicht am Sinn dieses Satzes, sondern, ob das, was er sagt, auch wirklich geschieht. Zwei notwendige Bedingungen müssen also zusammentreffen, damit ein Satz wahr ist (303,27f.): *Primum quidem ut aliquid in re sit, et postea quod propositio illud dicat.* Man könnte dazu einwenden, das eben noch aus der logischen Notwendigkeitsbestimmung verbannte Sachargument werde derart durch die Hintertür partiell wieder hereingeholt. Abaelard selbst widerlegt den Einwand unmittelbar nach dem angeführten Beispiel so:[30] «Obwohl wir nicht vom Satze, sondern von der Sache selbst, die Sokrates ist, handeln, so zielt der Zweifel doch auf die *propositio*, und obwohl er mittels Worten die Realität in Frage stellt, strebt er dennoch danach, die Wahrheit des Satzes an den Tag zu bringen ... » Eine prägnante Formel, die

[28] STop 302.28–30: *Nam et Aristoteles ait ... ex his quae proposita sunt et concessa aliud ab ipsis necessario evenire* (Boeth. *De syllog. categ.*, PL 64, 821A).

[29] Ebd. 302. 41–303.3: *Duabus vero de causis dubitari potest utrum propositio sit vera, id est dicat id quod in re est: vel quia nescimus eam dicere id quod ipsa dicit et quod certum est nobis, vel quia cum sciamus eam dicere id quod ipsa dicit, illud tamen quod ipsa dicit nescimus si in re sit.*

[30] Ebd.303.40ff.: *licet de propositione non agamus sed de re quae est Socrates, intentio tamen dubitationis ad propositionem pertinet et licet de re per verba quaerat, intendit tamen veritatem propositionis sibi manifestari.*

man als Motto sämtlichen logischen Schriften des Palatinus voranstellen könnte, bringt den ganzen Gedankengang auf den Punkt:[31] *licet actio sit circa rem, tamen intentio est circa vocem.* «Obwohl die Auseinandersetzung sich um Sachverhalte dreht, gilt die Aufmerksamkeit doch der [hörbaren] Sprache.» Wenn das ausschlaggebende *necessarium* «an sich» die Sachwahrheit darstellt, aber im Beweisverfahren allein die Schlüssigkeit «notwendig», das heißt «wahr» ist, so stehen diese Bestimmungen nicht in einem Gegensatz, sondern in einer hierarchischen Relation von Mittel und Zweck zueinander, die das je eigene Erkenntnisinteresse verschiedener Disziplinen begründet. Der Logiker unterscheidet sich durch den Vorrang der sprachbezogenen Perspektive vom «Physiker», der sich zuerst um die Sachen kümmert.[32] Die wissenschaftliche Priorität des einen ist das hilfswissenschaftliche Nebengebiet des anderen und umgekehrt. Die Arbeitsteilung betrifft jedoch in subtilerer Weise auch die beiden Sprachfächer Dialektik und Rhetorik.

Hierzu müssen wir nochmals auf den Begriff des *probabile* zurückgreifen, den Abaelard nicht nur unter dem erwähnten Aspekt der situativen, adressatbezogenen Evidenz, sondern auch von der eingeschränkten Sachhaltigkeit her bestimmt: Im Unterschied zu dem mit dem Wahren identischen Notwendigen, ist das *probabile* das «dem Wahren Ähnliche» oder Wahrscheinliche. Abaelard betont dabei stark die visuelle Dimension:[33] *secundum visum, secundum quod cuilibet ... videtur,* und stellt den (gelegentlich trügerischen) Sinneseindruck des Auges in Analogie zur Wahrheitsindifferenz der Meinung (*fides, existimatio, opinio*): «Vieles wird gesehen/erscheint so (*videtur*), was nicht ist, und vieles ist, was nicht gesehen wird.» *Probabilitas itaque ad visum referenda est, veritas autem sola ad rei existentiam.* «Wahrscheinliches ist auf das Sehen, Wahres auf die Existenz einer Sache zu beziehen.»[34] Was Abaelard unter *visus* versteht, geht aus seinen Beispielen hervor (277f.): «Wird

[31] STop 304.7f.; vgl. JOLIVET (wie Anm. 5) 139ff.

[32] JOLIVET 144.

[33] Dial. 272. 2–5: *est autem probabile quod veri similitudinem tenet, idest quod facile ab auditore conceditur. Id vero modo verum, modo falsum esse pro existimatione audientis contingit; multa enim videntur quae non sunt et multa sunt quae non videntur.*

[34] Ebd. 272, 5f. Dies ist eine Verdeutlichung des weder von Aristoteles noch von Boethius in der *endoxon*-Definition (s. oben Anm. 6) weiter erklärten Verbs *pasin/videtur*, das den modernen Übersetzer übrigens in die Schwierigkeit bringt, diesem «scheint» ohne Tautologie ein Adverb wie «wahr», «richtig», «wahrscheinlich», «glaubhaft», «plausibel», «einleuchtend», «akzeptabel» beizufügen, obwohl der Wortlaut nur den allgemeinen Gegensatz von Sein/Wissen und Schein/Meinen evoziert.

ein Mädchen häufig nachts mit einem Jungen zusammengesehen, so schließe ich aus diesem Gespräch leicht auf die Liebe, weil wir solche Zusammenkünfte nie stattfinden sehen, außer zwischen Liebenden.» Solches «Sehen» ist also durch objektive und subjektive Frequenz gekennzeichnet (häufige Erscheinung, häufig verwendetes Indiz). Die darauf beruhende Wahrscheinlichkeit besteht nicht im Schluß, sondern in der Plausibilität (*commendatio fidei*); sie ist «zufällig und oft dem Irrtum nahe, Notwendigkeit aber ist bestimmte und unveränderliche Wahrheit.» Zwei weitere Beispiele: «Wenn sie eine Mutter ist, liebt sie ihre Kinder.» Dies ist, weil auch das Gegenteil zutreffen kann, kein notwendiges Argument, aber doch ein wahrscheinliches, da Mütter nur äußerst selten den Tod ihrer Kinder wünschen.[35] Normalerweise werde eher der Bauer als der Herr geschlagen. Daraus läßt sich nach dem Topos vom Mehr oder Weniger schließen:[36] «Wurde der Herr geschlagen, so erst recht der Bauer.» Dies ist «offenkundig ein falscher Schluß aus einer wahren Prämisse», der nur *secundum visum* überzeugt, nicht *secundum rei veritatem*, d. h. nach dem, «was einem jeden mehr oder weniger so erscheint» (275,17f.). Doch sofern ihn der Angesprochene akzeptiert, kann ihn der für alle Probleme zuständige Dialektiker, aber am meisten der mit konkreten Einzelfällen beschäftigte Redner so verwenden, «als ob er wahr wäre»(278). Im Bereich des Kontingenten entscheidet somit der Alltagsverstand nach gewissen Graden der Glaubwürdigkeit bald so, bald so und trifft damit die Sachwahrheit häufig, aber nicht immer, d. h. nur dann, wenn die *opinio* des Angesprochenen und zu Überzeugenden auch wahr ist.[37] Die Kunst topischer Rede bildet aus solchen Zufallstreffern wahrscheinliche Prämissen und führt sie methodisch, d. h. nach sprachlogischer Notwendigkeit zu sachlich nichtnotwendigen Schlüssen. Daher die paradoxe Formulierung (278,8f.): *haec probabilitas, idest facilis concessio verae inferentiae, in necessitate recipienda est.*

3. Wie verhält sich diese Kunst zur Wissenschaft, wenn einerseits in der Topik der Sachbezug, nicht die Schlußform die bloße Wahrscheinlichkeit konstituiert, andererseits aber die mit der Logik identifizierte Dialektik immergültige Wahrheit findet und deshalb das Prinzip aller Wissenschaften und die «Führerin der Philosophie» genannt

[35] STop 309f.

[36] Dial. 274f.

[37] Ebd. 272.15–18: *Patet itaque necessarium omnino comprehendi in vero, probabile modo cum vero convenire, cum videlicet auditor veram tenet opinionem, modo etiam dissentire, cum tenet falsam.*

zu werden verdient? Abaelard hat offenbar nicht nur *necessitas* und *probabilitas*, sondern auch *dialectica* in einem engeren und in einem weiteren Sinne verstanden, obwohl dies nicht immer ganz klar wird.[38] Einerseits strebt die Dialektik in dem dargestellten intersubjektiven Rahmen wie die Rhetorik einzig *probabilitas* an, Philosophie aber sucht entgegen der *opinio hominum* nach *necessitas*. Diese Unterscheidung betrifft die *intentio*, d. h. das fachspezifische Hauptziel, obwohl «der Dialektiker gelegentlich auch notwendige, der Philosoph auch wahrscheinliche Argumente verwenden muß» (462). Entscheidend ist für diese Art Dialektik und insbesondere für die Rhetorik die ökonomische Absicht, das für die Überzeugung Hinreichende vorzubringen. *Sola sufficit probabilitas* (s. oben, nach Anm. 18). «Glaubwürdigkeit wird ebenso gut wie durch Notwendiges durch Nichtnotwendiges erreicht, wenn es nur von demjenigen, mit dem man disputiert, zugestanden wird» (462). In diesem Zusammenhang polemisiert Abaelard gegen die Gleichsetzung des *probabile* mit dem *verum* oder *necessarium*, wie sie gewisse Rhetoriklehrer seit Cicero vollziehen.[39] Besonders gegen diese Ansicht richtet sich die erwähnte Definition: *est probabile quod veri similitudinem tenet*. Wenn es in der Dialektik (im engeren Sinn) Wahrheit gibt, so liegt sie nicht in der *rei veritas*, sondern einzig in der *vis inferentiae* des Schließens aus Wahrscheinlichem, in der formal richtigen «Verbindung», derer sich auch die Philosophie beim Ableiten aus wahren und notwenigen Prämissen bedient. (Schon Aristoteles und erst recht Boethius sahen das Bindeglied zwischen dem demonstrativen und dem topischen Beweisverfahren im strukturell gleichen Syllogismus.)

Es scheint, daß Abaelard erst, als er sich gegen die Verwendung dialektischer *ratio* in der Theologie verteidigen mußte, von dieser Wahrheit immanenter Kunstregeln ausging, um Dialektik im zweiten, weiteren Sinn zur Logik oder Sprachphilosophie als universalem In-

[38] JOLIVET 171f., 174: «Abélard essaye de tenir ensemble, sans voir clairement où gît la difficulté, deux types de logiques bien différents», d. h. die aristotelisch sachorientierte und die nominalistische, rein sprachorientierte.

[39] Dial. 271.35ff. Wohl hier ein Seitenhieb gegen Abaelards Rhetoriklehrer Wilhelm von Champeaux. Vgl. M. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, «Note per una indagine sul concetto di retorica in Abelardo», in: Arts libéraux et philosophie au Moyen Age, Montréal-Paris 1969, 829–841, die freilich diesen Aspekt derart generalisiert, daß Abaelard zu einem Anti-Rhetoriker wird, was er insbesondere als Theologe keineswegs war (s. unten Anm. 126).

strument aller Wissenschaften zu erklären.[40] Mit Berufung auf Augustins bekanntes Lob der Dialektik als *disciplina disciplinarum* (470) erhebt er dabei den Bereich reiner Verfahrensformen zum Gegenstand einer eigenen *cognitio veri*, die nur die von Gottes Gnade inspirierte Vernunft erlangt (469). Doch die Begründung für diese geistliche *exaltatio dialecticae* ist bereits in den ganz technischen Topik-Kapiteln der Frühschriften angelegt: In dem berühmten Beispiel eines hypothetischen Schlusses *si est homo, est animal* wird nichts über die Existenz eines Menschen gesagt, sondern mit Hilfe des *locus a specie* eine immergülige Wahrheit über die Relation (*habitudo*) der Begriffe Lebewesen und Mensch ausgesprochen, die selbst dann bestünde, wenn es (etwa vor der Schöpfung oder nach dem Weltende) weder Menschen noch Lebewesen auf Erden gäbe. Dieses Verhältnis von Species und Gattung ist *ab aeterno* wahr und notwendig; ebenso «ewig» ist der damit gebildete Schluß als reine Form, da der kontingente Inhalt der Existenz ausgeklammert bleibt. «Jedem Beweisverfahren, das sich auf anderes als auf [solch] immerwährende, durch Worte bestimmte Relationen stützt, geht Notwendigkeit ab ... Deshalb muß man sich mehr um den eigentlichen Sinn der Worte als um die empirischen Existenzen kümmern.»[41] Dieser methodologische Wahrheitsbegriff selbstreferentieller Logik hebt jedoch die inhaltliche Grundunterscheidung zwischen den nur hinreichend plausiblen Wahrscheinlichkeiten der Dialektik (im engeren Sinn) und den sicheren Wahrheiten der Philosophie (d. h. auch der Dialektik im weiteren Sinn) keineswegs auf. Er zeigt nur einen höheren Grad der Spezialisierung des Logikers an, der bewußt von der Wirklichkeit absieht, um sich ausschließlich auf die gedanklichen und sprachlichen Möglichkeiten der Wirklichkeitserfassung zu konzentrieren.[42]

[40] Der hier aufschlußreiche Prolog zu Buch IV der *Dialectica* (469–471) könnte in die Übergangszeit von 1119 fallen, in der Abaelard bereits mit der ersten Redaktion der *Theologia Summi boni* begonnen hat. Zur frühen Datierung des Gesamtwerks s. oben Anm. 4.

[41] Dial. 263f.; 284.16ff.; vgl. JOLIVET 154ff., 159.

[42] Formuliert nach L.M. DE RIJK, «Einiges zu den Hintergründen der Scotischen Beweistheorie: die Schlüsselrolle des Sein-Könnens (esse possibile)», in: Die Kölner Universität im Mittelalter (*Misc. Mediaev.* 20), Berlin 1989, 176–191, hier 191, mit Bezug auf Frege und die moderne Logik.

II. Endoxales in Theologie und Religionsethik

1. Abaelard hat, als er vom Logiker zum Theologen wurde – in seinen Augen ein Aufstieg, ja eine Art Konversion[43] –, gerade diese Spezialisierung auf das Formale in wesentlichen Stücken hinter sich lassen müssen. Hätte er weniger hohe Ansprüche an seine Logik des sprachlich Notwendigen gestellt, sie nicht so scharf von den topischen (deswegen nicht verächtlichen) Arten der Argumentation unterschieden, so wäre er vielleicht auch nicht zu einem so klaren Bewußtsein der Grenzen menschlicher Vernunft gegenüber einer Wirklichkeit gelangt, die über das Offenbarungswort Gottes hinaus keine wahren, sondern nur wahrscheinliche Erkenntnisse zuläßt. Er dürfte darum in der Theologie dem urprünglichen antiszientistischen Sinn der «angesehenen Meinung», ohne eigens vom Endoxon zu handeln[44], wohl näher gekommen sein als in der Dialektik, wo er das entsprechende Lehrstück ausdrücklich kommentiert. Es ist immerhin beachtenswert, daß er in der Theologie, wo er sich nicht mit «Aussagen», sondern mit den «Sachen selbst» zu beschäftigen hatte, also die Präferenzen seiner dialektischen Methode gerade umkehren mußte[45], wörtlich den von Cicero abgeleiteten rhetorischen und ethischen Grundbegriff der *ratio honesta*, des «angesehenen», aber nichtnotwendigen «Grundes», gebraucht, um damit den dem Gegenstand angemessenen Rang, die höhere Würde eines spezifisch «probablen» Beweisverfahrens zu bezeichnen, mit dem er den Glauben gegen die *ratio necessaria* anmaßender Hyperdialektiker verteidigen wollte.[46] Es ist eine tragische Iro-

[43] TSch, Praef. 2–4, s. unten (Anm. 56).

[44] Der einzige indirekte Hinweis auf die Endoxondefinition in theologischem Kontext betrifft den *locus ab auctoritate;* s. unten Anm. 65f.

[45] J. COTTIAUX, La conception de la théologie chez Abélard, in: *RHE* 28 (1932) 247–295, 533–551, 788–828 prägte (818f.) dafür den Ausdruck «théologie réelle.»

[46] Tchr V 15, 233ff.: *Magis autem honestis quam necessariis rationibus nitimur, quoniam apud bonos id semper praecipuum statuitur quod ex honestate amplius commendatur, et ea semper potior est ratio quae ad honestatem amplius quam ad necessitudinem vergit, praesertim cum quae honesta sunt, per se placeant atque nos statim ad se sua vi quadam alliciant.* Tsch III 1, 5f.: *Iuvat* [...] *quecumque aliquid questionis habere videtur, verisimilibus et honestissimis rationibus diffinire, ut quo amplius innotuerit huius summi boni perfectio, maiori umumquemque ad se trahat desiderio.* Diese und ähnliche Stellen enthalten die Substanz der hier aufzuzeigenden Endoxalität. Da sie JOLIVET 320ff. eingehend analysiert hat, gehe ich hier nur kursorisch darauf ein. Zu beachten ist die Umdeutung des ethischen Begriffspaars *honestum-utile* von Cicero zu dem erkenntnistheoretischen *honestum-necessarium* analog zur oben Absatz *I.* 2. erläuterten Unterscheidung von *probabile* und *necessarium.* Im Unterschied zum «Necessitarismus» der scholastischen Boethius-Tradition, die das *per se*

nie, daß er nicht zuletzt aufgrund seiner Vorsicht gegenüber wissenschaftlichen Gewißheitsansprüchen auf religiösem Gebiet als rationalistischer Relativist, der den Glauben zu einer Sache des bloßen Meinens herabgewürdigt haben soll, verurteilt worden und als solcher auch in die Ideengeschichte eingegangen ist, wenn man bedenkt, daß nach ihm, vor allem im 13. Jahrhundert Theologen darin wetteiferten, ihre Disziplin zu verwissenschaftlichen, ja zur wissenschaftlichsten aller Disziplinen zu machen.[47]

Abaelard hat in der Tat den Begriff des Meinens in der Theologie positiver konnotiert als in der Logik, ja sogar in mehrfachem Sinn mit demjenigen des (religiösen) Glaubens verbunden, ohne dennoch je beide Begriffe einfach synonym zu gebrauchen, wie ihm dies Wilhelm von St-Thierry vor dem Konzil von Sens vorwarf und ihn dabei bezeichnenderweise nicht (wie in anderem Zusammenhang) vermessener Wissenschaftsgläubigkeit, sondern «akademischer Skepsis» anklagte.[48] Es lohnt sich darum an erster Stelle, dieses semantische Feld etwas genauer zu betrachten: In einer mit der Redaktion seiner späten logischen Werken und der Erstfassung seiner Theologie, der *Theologia Summi Boni* (kurz vor 1121) zeitlich zusammenfallenden Schrift *De intellectibus*, einem eigenartigen, zwischen Logik, Sprachphilosophie und Denkpsychologie anzusiedelnden Traktat, analysiert Abaelard die «mentalen Repräsentationen» (*intellectiones*) von der (im grundlegend aristotelischen Sinn) alle Erkenntnis begründenden Sinneswahrnehmung über die Vorstellung und Meinung bis hinauf zum Vernunft-

notum-Konzept zusehends logifizierte und ontologisierte (vgl. TUNINETTI, wie Anm. 7), wird hier das unmittelbar (*statim*) Einleuchtende gerade dem Bereich des «Wahrscheinlichen» zugeteilt. Als *probabile*, nicht als *necessarium* stellt es sogar den höchsten erreichbaren und angesehensten Erkenntnisgrad dar, zumal darin auch ein spirituell affektive Semantik mitschwingt (*vi trahat, ad se trahat desiderio*). Zur Synonymie von *honestum* und *probabile* s. Teil I, 712 und Teil II, Anm. 6 (s. Anm. 1).

[47] M.-D. CHENU, La théologie comme science au XIIIe siècle, Paris 1957; zahlreiche Beiträge in: Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy, 3 Bde., hrsg. von R. TYÖRINOJA et al., Helsinki 1990, und unten Anm. 78.

[48] GUILLELMUS S. THEODORICI, *Disputatio adversum Petrum Abaelardum*, (PL 180) 249 B: *Absit enim ut hos fines habeat christiana fides, aestimationes scilicet sive opiniones academicorum.* Zur Begriffsgeschichte von *existimatio* vgl. ULIVI (wie Anm. 3) 33ff.; P. MICHAUD-QUANTIN, Etudes sur le vocabulaire philosophique du moyen âge, Rom 1970, 14ff. Johann von Salisbury, der noch in anderer Hinsicht diskret für Abaelard gegen Bernhard von Clairvaux Partei ergriff, hat sich im übrigen selbst offen zur «akademischen Skepsis» und zur werthaften Meinung gegen wissenschaftliche und andere Arten der «Vermessenheit» bekannt; vgl. P. VON MOOS, Geschichte als Topik, Hildesheim (Olms) ²1999, 286ff., und die Fortsetzung dieses Beitrags.

wissen.[49] Eingangs schließt er die reine, durch keine andere Perzeption getrübte Erkenntnis aus seiner Untersuchung aus. Denn sie ist keineswegs, wie Boethius meinte, nur wenigen Weisen erreichbar, sondern übersteigt grundsätzlich derart die menschlichen Seelenkräfte, daß sie nur Gott besitzen kann und im Jenseits den Seligen, «in diesem Leben» höchstens einigen «Verzückten» zuteil werden läßt, denen er etwas im *excessus mentis* offenbart.[50] (Dies ist in dem nichttheologischen Zusammenhang der einzige, wenn auch bedeutsame Hinweis auf den Einbruch der Transzendenz in das menschliche Denken.) Im Kapitel über Meinen und Wissen nun unterscheidet er zwei Aspekte am Konzept *existimatio*:[51] Einerseits bezieht es sich auf das Verstehen (*intellectus*), andererseits auf *opinio*, «was dasselbe ist wie *credulitas sive fides*.» Am Beispiel der Aussage «der Mensch ist Holz»[52] verstehen wir das Gemeinte, aber glauben es nicht, weil es nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmt. «Jeder der etwas einschätzend glaubt (*existimat*), versteht es notwendig, aber nicht umgekehrt.» «Wissen (*scientia*) aber ist weder *intellectus* noch *existimatio*, sondern dauernde Gewißheit unabhängig vom Verstehen und Glauben, sonst würden die Schlafenden ihr Wissen verlieren, weshalb Aristoteles das Wissen wie die Tugend eher zu den langzeitlichen *habitus* als zu den *dispositiones* gerechnet hat.»[53] Abaelard betont fern aller theologischen Implikationen die Identität von Meinen, Fürwahrhalten oder Glauben in

[49] Zur Datierung s. MARENBON (wie Anm. 4) 49ff. Zu diesem Thema kannte Abaelard von Aristoteles nicht *De anima*, sondern einzig *Peri hermeneias* durch den Boethius-Kommentar.

[50] De int. 22, ed. MORIN 40, ULIVI 107f.: *Quod vero Boetius dicit intelligentiam paucissimorum hominum esse, nequaquam, iuxta Aristotilem, in hac vita contingere credimus, nisi forte per excessum contemplationis revelatio divina alcui fiat* [...] *nec eum* [*excessum*] *humani animi dicendum sed divini* (mit Bezug auf Boeth., *Cons.* V pr.4.30, und *Comm. in librum Aristotelis Peri Ermeneias* II, ed. C. MEISER, Leipzig 1880, 28).

[51] De int. 24f., ed. MORIN 42, ULIVI 108f.: [...] *maxime existimatio idem quod intellectus videtur esse, quod nonnumquam intelligere pro existimare dicimus, et opinionis nomen, quod idem est quod existimatio, ad intellectum quandoque transfertur. Sed differunt quod existimare credere est, et existimatio idem quod credulitas sive fides. Intelligere autem speculari est per rationem, sive credamus esse sive minime.* [...] *Omnis itaque qui aliquid existimat, id quod existimat necessario intelligit; non autem e converso.*

[52] Ebd. Dasselbe Beispiel s. oben (Anm. 20) in logischem Zusammenhang.

[53] Ebd. 27, ed. MORIN 44, ULIVI 109: *Scientia autem* [...] *est ipsa animi certitudo que non minus, absente vel existimatione vel intellectu, permanet. Alioquin dormientes scientiam amitterent, cum Aristotiles scientias et virtutes ex diuturnitate sui inter habitus potius quam inter dispositiones collocavit* (Categ. 8, 8b28–29, interpr. Boethiio, ed. MINIO-PALUELLO, *Aristot. lat.*, I, 1939, 22–24).

bezug auf ein Urteil über die behauptete reale Existenz einer Sache im Unterschied zum Verstehen einer beliebigen Aussage und zum festen Wissensbesitz. Er braucht dabei *fides* im rhetorisch-dialektischen Sinn von Glaubwürdigkeit, nicht anders als etwa in der erwähnten Formel *ratio rei dubiae faciens fidem.*

Die Doppeldeutigkeit von *Fides/fides* war dem Theologen Abaelard durchaus bewußt, sonst hätte er damit nicht gelegentlich eigenwillige ‹Sprachspiele› angestellt, um, wie er dachte, dem Glauben apologetisch noch mehr Glaubwürdigkeit zu verschaffen[54], auch wenn er das Risiko, von Unkundigen mißverstanden zu werden, dabei unterschätzt haben dürfte. In den theologischen Werken ist er in der späten *Theologia scholarium* (nach 1133) auf die in *De intellectibus* erläuterte Begrifflichkeit nochmals zurückgekommen. In einer völlig anderen Weise gibt er hier eine Definition des christlichen Glaubens. Ausgehend von Hebr 11,1 aus: *fides est* [...] *argumentum non apparentium*, unterscheidet er Glauben und Wissen nach dem Kriterium der Abwesenheit oder Gegenwart, Unsichtbarkeit oder Sichtbarkeit des Gegenstands, wie dies aus dem Wort an den ungläubigen Thomas von selbst hervorgeht: «Weil du mich gesehen hast, hast du geglaubt. Selig, die nicht sehen und doch glauben» (Joh 20,29). Eine berühmte Stelle Gregors des Großen, die Abaelard in seinem Werk immer wieder, oft auch kritisch diskutiert hat – *fidem non habere meritum cui humana ratio praebet experimentum* –, zitiert er hier zustimmend als eine *laus fidei* und folgert daraus: *fides quippe dicitur existimatio non apparentium, cognitio vero ipsarum rerum experientia per ipsam earum praesentiam.*[55] Der orthodoxe Sinn geht nicht nur aus dem Kontext hervor, sondern auch aus dem eben erwähnten Doppelsinn von *existimatio*: im Unterschied zu dem (heilsmäßig verdienstlosen) Erfahrungswissen oder Wahrnehmen von Gegenwärtigem bezieht sich der Glaube sowohl auf das Verstehen der Botschaft über Abwesendes wie auf das wohlüberlegte Vertrauen in die Wahrheit oder Wirklichkeit des Mitgeteilten.

Von *opinio* ist hier nicht die Rede – wohl gerade weil das ungewöhnliche *existimatio* einen objektiveren, rationaleren Klang hat[56] –,

[54] Vor allem in Coll., s. unten Anm. 89, 124 zu 174ff. (*fides vel consuetudo* und *opinio* im Gegensatz zu *veritas*), 1478ff. (*ratio fidei* mit *rei dubie fidem facere* gemeinsam in Opposition zu *auctoritas*).

[55] Tsch 18–19, ; kürzer in TSch II 47, 753f. (Joh 20,24ff.) und 49, 789ff. Gregor, *Hom.* 26.8, PL 76, 1202A, auch in T Sum II 24, Tchr. III 50 und Coll. 1374f.

[56] Interessant ist, wie Abaelard in SN 244f. den Begriff *opinio* der üblichen Antithese *opinio/rei veritas* durch *existimatio* ersetzt, um eine unklare Paulus-Stelle (Röm

doch gewinnt selbst dieser meist negativ (als Synonym von Vorurteil, *opinio vulgi*) verwendete Begriff in der Theologie einen besseren Sinn: Abaelard bezeichnet damit in der großartigen *Praefatio* zu derselben *Theologia scholarium* die Intention und Tragweite seiner eigenen theologischen Arbeit, die er auf den Wunsch seiner Schüler in Angriff genommen habe (5): «Wir versprechen nicht sosehr die Wahrheit zu lehren, als den [rechten] Sinn unserer Meinung darzulegen», *non tam nos veritatem docere promittentes quam opinionis nostrae sensum, quem efflagitant, exponentes.* Unmittelbar damit verbindet er den Gedanken an die Revidierbarkeit solcher *opinio.* Nach dem großen Vorbild des Augustinus der *Retractationes* erklärt es sich damit stets bereit, unbeabsichtigte Verstöße gegen das «katholische Verständnis oder Sprechen» zurückzunehmen oder zu verbessern (7). *Opinio* bedeutet hier im Kontext einer sog. Demutsformel, die auch als Präventivklausel gegen potentielle Zensoren dient, nicht sosehr (wie sonst oft, parallel zu *auctoritas*) ‹Lehrmeinung› als vielmehr ‹bescheidenes eigenes Urteil›, ‹persönliche Sicht der Dinge›.

Über die Bescheidenheitstopik hinaus weist der Gesamtzusammenhang: Die Schüler anerkennen den Meister der Philosophie und Dialektik einmütig als ‹kompetent› – in die Sprache des Endoxontheorems zurückübersetzt: als *endoxos*, *probabilis*, *honestus*, *notus et praecipuus* – und drängen ihn, sich nun den schwierigeren Fragen der Theologie zuzuwenden, weil sein Alter und (monastischer) Stand nach der Vollendung (*consummatio*) des jung und profan im Trivium Begonnenen auf der würdigeren Stufe der *studia divina* verlangen.[57] Abaelard

15,28) zu entschuldigen: *Alioquin et apostolus Paulus mendacii arguendus esset, qui existimationem suam magis quam veritatem rei secutus* [...] *ait* [...].

[57] TSch, Praef. 2: *Quo enim fides nostra ... difficilioribus implicita questionibus videtur et ab humana ratione longius absistere, validioribus utique munidenda est rationum presidiis ...* Dem scheint der kurz davor geäußerte Vergleich zu widersprechen: *visum illis est ut multo facilius divine pagine intelligentiam ... nostre penetraret ingenium quam philosophice abyssi puteos, ut aiunt, exhausisset.* Die höhere Schwierigkeit der Theologie ist eine apophatische Leitidee Abaelards, an der nicht zu zweifeln ist; s. unten (Anm. 74ff.), und VON MOOS, Das Literarische (wie Anm. 79), 440ff. Wenn er die «Abgründe der Philosophie» mit dem leichteren Verständnis der Bibel vergleicht, so ist dies, wie die Cicero-Reminiszenz (*Acad. post.* I 12.44) zeigt, im Sinne «akademischer» Wissenschaftsskepsis gemeint: Während die Theologie leicht zu *rationes honestae* des Wahrscheinlichkeitswissens gelangt, kann die Philosophie die «Brunnenschächte» der Wahrheit gar nicht ausschöpfen. Ähnliches sagt Johann von Salisbury in *Metalog.* II 13 (WEBB) 83f.; vgl. VON MOOS, Geschichte (wie Anm. 48) 301. Wenn M.T. CLANCHY, Abelard. A medieval life, Oxford 1997, 266 dazu schreibt: «in the opinion of Abaelard's students – and presumably it is his opinion likewise – theology was much easier than

entspricht der Bitte mit der Einschränkung, daß er nicht sicheres Wahrheitswissen, sondern verantwortete, aber korrigierbare, revidierbare (wo nicht gar falsifizierbare) «Meinung» anzubieten habe (5). Anderswo[58] bezeichnet et deren Inhalt als *aliquid verisimile atque humanae rationi vicinum, nec sacrae scripturae contrarium.* Wir begegnen hier erstmals einem etwas konkreteren Hinweis auf die soziale oder mediale Situation, in der Abaelard das Wort ergreift. Daß er nicht wie ein moderner Autor im eigenen Namen subjektive Ansichten äußert, versteht sich von selbst. Es geht ihm auch nicht wie in der dialektischen *disputatio probabilis* nur um die Zustimmung des Partners *cum quo disseritur* aufgrund einer schlüssigen Ableitung aus konzedierter, aber wahrheitsindifferenter *opinio.* In der Theologie fühlt er sich vielmehr drei ihn motivierenden und beurteilenden Instanzen gegenüber verantwortlich: einmal dem explizit genannten inneren Kreis der ihn auffordernden Schüler, die ihn zum herausragenden Vertreter ihrer Lerngemeinschaft, die später *universitas* heißen wird, küren (Abaelard selbst bekennt sich immer wieder als ein wahrheitssuchender, d. h. lernender Lehrer, und insofern als deren *primus inter pares*); sodann der nur angedeuteten (*si quis fidelium*) großen Gemeinschaft aller Gläubigen, implizit: der die Einheit des Glaubens garantierenden Tradition der Kirche (6); und schließlich Gott, der ihm persönlich mit «seinem Talent zu wuchern» befiehlt, ihn als «Arbeiter der elften Stunde» mit Aussicht auf unverdienten Lohn in seinen Weinberg holt (Mt 25,14ff., 20,1ff.) und der allein über die Herzensabsicht urteilt und ungewollte Irrtümer verzeiht (3–4). Doch in welchem Verhältnis stehen diese drei Rechenschaft verlangenden Instanzen zueinander? Von dieser Frage hängt wesentlich eine nichtanachronistische Deutung des abaelardschen Meinungs- und Konsensbegriffs ab, der keinesfalls direkt (auch nicht philologisch über die aus Boethius bekannte Endoxondefinition) auf das antike Modell des Endoxalen zurückzubeziehen ist, aber doch eine Analogie dazu in dem ‹sokratischen› – am meisten durch Augustinus vermittelten – Ideal kommunikativer Wissensbildung herauszuarbeiten erlaubt.

2. Alle drei Aspekte der verantwortlichen Rede kreuzen sich in dem zentralen, semantisch überaus vielschichtigen Begriffspaar Abaelards: *ratio* und *auctoritas*, über das zwar viel, aber noch wenig unter dem Ge-

philosophy», so bestätigt diese Vereinfachung einmal mehr das herkömmliche Bild des rationalistischen Draufgängers, das vornehmlich einer biographistischen Lektüre der *Historia calamitatum* entstammt.

[58] T Sum II 26 (mit Parallelen in TSch und Tchr).

sichtspunkt der ‹angesehenen Meinung› geschrieben worden ist. In der Logik ist der *locus ab auctoritate* das schwächste aller Argumente, ein *locus inartificialis*, der nicht zur Argumentationskunst selbst gehört, sondern von außen, aus vorgefundenen, festgelegten Zeugnissen in die Debatte hereingeholt wird. Abaelard sagt in nichttheologischem Zusammenhang davon, er sei ohne *ingenii artificio* (frei übersetzt: geist- oder einfallslos) und werde von Leuten gebraucht, «die nicht auf ihre eigenen Kräfte vertrauen und deshalb Zuflucht bei fremder Hilfe» suchen. Da er «mehr in der Meinung als in der Wahrheit besteht», schämen sich die Philosophen, ihn zu gebrauchen und überlassen ihn lieber den mit bloßem Meinen operierenden Rednern.[59] *Auctoritas* ist also für Dialektiker eine ausgesprochen ‹verächtliche Meinung›, der grundsätzlich die *ratio* oder eigene Vernunftleistung vorzuziehen ist. Völlig umgekehrt wertet Abaelard in der Theologie: Die Vertreter der Dialektik wähnen in ihrer Arroganz, mit ihren Vernunftgründchen (*ratiunculis*) alles erklären zu können; die allgemein übereinstimmenden Autoritäten verachtend, «rühmen sie sich, nur an sich selbst zu glauben.»[60] Dasselbe gilt vom Häretiker, der sich nicht durch Irrtum, sondern durch Stolz aus der Gemeinschaft ausschließt, sich also buchstäblich selber exkommuniziert, indem er hartnäckig «allein gegen alle» Recht haben, niemandem (unter den Autoritäten) folgen oder nachstehen, allen überlegen sein will.[61]

Erstaunlich ist nun, wie Abaelard diese beiden sich auf den ersten Blick widersprechenden Wertungen in Dialektik und Theologie durch ein Drittes versöhnt: die Arbeit am überlieferten Wort Gottes. Der Unerkennbare und Unaussprechliche, der in seiner Allmacht die Gesetze der Natur und des Denkens durchbrechen kann, hat sich nicht unmittelbar, sondern durch menschliche Vermittlung und in einer den Menschen verständlichen Sprache, in der Geschichte, nicht in der

[59] Coll. 1413–1437.

[60] Tchr III 20 (kürzer in TSum II 11); vgl. auch Coll. 137f.

[61] TSch Praef. 8 (mit Parallelen in TSum und Tchr): *Non enim ignorantia hereticum facit sed magis superbe contentionis obstinatia, cum quis videlicet ex novitate aliqua nomen sibi comparare desiderans, aliquid inusitatum proferre gloriatur, quod adversus omnes importune defendere nititur, ut vel ceteris superior vel nullis habeatur inferior* (vgl. Lucan, Ph. I,124f.). Es folgen mehrere patristische Zitate; s. vor allem Augustinus, *De civ. Dei* 18.51. Sehr ähnlich klingt Tchr III 20: *professores dialectice* [...] *contemptisque universis auctoritatibus, soli sibi credere gloriantur*, und die unten (Anm. 112) zitierte Stelle gegen undialogische Vertreter der monastischen Spiritualität. Abaelard führte offensichtlich mit seinem Ideal der kommunikativen Wissensbildung einen im Grunde aussichtslosen Mehrfrontenkrieg gegen Häretiker, Dialektiker und Fideisten.

zeitlosen Welt ewiger Ideen, *more rhetorico*, nicht *more geometrico* geoffenbart.[62] Alles weitere ist Überlieferung und Auslegung des «Zeugnisses eines Abwesenden»[63], jedoch begleitet von der gnadenhaften Hilfe des gegenwärtigen Heiligen Geistes. Bei aller Verbindlichkeit der Glaubenswahrheit folgt daraus, daß sowohl *auctoritas* wie *ratio* als Meinungen in den hermeneutischen Prozeß eingehen. Es sind keine beliebigen, sondern höchst angesehene und vernünftige Meinungen, weil die göttliche Gnade selbst den Schreibenden und den Auslegenden beisteht, die durch Gebet oder guten Lebenswandel, also aufgrund spiritueller und ethischer Kriterien, diese Inspiration verdienen.[64] Aber es sind doch Meinungen, keine unverrückbaren Wissensnotwendigkeiten, und sie sind unter sich keineswegs gleichwertig. So gibt es eine Hierarchie der Autoritäten, die Abaelard ausdrücklich auf die Lehre vom Endoxon bezieht: «Wenn zeitweilig die Vernunft verborgen ist, mag die *auctoritas* genügen, und jene bekannteste und höchste [Regel] über die Kraft der Autorität halte man fest, die von den Philosophen mitten im Korpus der Kunstlehre überliefert wird: ‹Was alle oder die meisten oder die Gelehrten meinen, dem darf nicht widersprochen werden.›»[65] Dies ist die prohibitive Version unseres

[62] TSum II 20–24, 78; Tchr III 45f., 128f.; T Sch II 25–28, 87f.: *Quid itaque mirum si, cum omnia ineffabiliter transcendat deus, omnem quoque institutionis humane sermonem excedat? Et cum eius excellentia omnem longe exsuperet intellectum, propter intellectus autem voces institute sint, quid mirum si intellectus transcendat qui transcendit causas?* [...] *Quid etiam mirum si in seipso deus philosophorum infringat regulas aut exempla que in factis etiam suis frequenter quassat, cum videlicet aliqua nova contra naturam facit sive supra naturam, hoc est super hoc quod prima institutio rerum potest?* Im Anschluß daran bestätigt das noch in der *Dialectica* gelobte Beispiel Ciceros für die natürliche und logische *necessitas: cum peperit, concubuit* (s. oben Anm. 21) das Bibelwort: *Nonne stultam fecit deus sapientiam huius mundi?* (Kol 2,8); Comm. Rom. Prol. 5ff.: *Omnis scriptura divina more orationis rhetoricae aut docere intendit aut movere.* Ausführlicher dazu VON MOOS, Das Literarische (wie Anm. 79) 438ff.

[63] Vgl. Coll. 1444f.: *auctoritas* als *scriptum absentis*, *ratio* als *sententia praesentis* (s. unten Anm. 112).

[64] Tchr III 49, 610–613: *Aliis dicendi gratia data est, aliis intelligendi reservatur, quousque opus sit secundum divinae consilium providentiae, et aliquorum sincera devotio, tum orationibus, tum bonis operibus id promeruit.*

[65] Ebd., 214. 613–617 (nur hier, nicht in TSum u. Tsch): *Interdum autem, dum ratio latet, satisfaciat auctoritas, et ea notissima atque maxima [propositio] de vigore auctoritatis, in ipso corpore artis a philosophis tradita, conservetur: ‹quod omnibus vel pluribus vel doctis videtur hominibus, ei contradici non oportere.›* Zur Übersetzung von *videtur* durch ‹meinen› s. oben (Anm. 34). Zu *satisfaciat*, s. oben (nach Anm. 18).: *sufficit probabilitas.* Zur Ersetzung von *sapientibus* (s. nächste Anm.) durch *doctis*, vgl. Teil II (wie Anm. 1) Kap. 2, und TUNINETTI (wie Anm. 7) 54f., eine im Mittelalter traditionelle Interferenz zwi-

dreigliedrigen Theorems (also nicht die allgemeine aristotelische Definition), die Boethius bei der Behandlung einzelnen Topoi unter der Rubrik *locus a rei iudicio* vorbringt.[66]

Interessant ist, wie Abaelard aus der dialektischen Vorschrift, Endoxa zu respektieren, selbst ein Autoritätsargument für den Wert von *auctoritates* macht, das die eben erwähnte Geringschätzung des *locus ab auctoritate* bei den Dialektikern hier, in der *Theologia christiana* (nach der Verurteilung von 1121) anders als in früheren oder späteren Fassungen der *Theologia* gerade nicht mit einer theologischen, sondern mit einer philosophisch-dialektischen Begründung wieder aufhebt. Man könnte freilich versucht sein, darin ein typisch mittelalterliches Mißverständnis zu sehen: die Metamorphose der Endoxa zu kirchlichen Dogmen und biblisch-patristischen Autoritäten. Viel eher verdient Beachtung, wie Abaelard, ohne die ‹Topik› des Aristoteles zu kennen, den primär konsensuellen Sinn des aristotelischen Lehrstücks, den Boethius aufgrund seiner stoisch-neuplatonischen Theorie der *communis animi cognitio* so gründlich verkannt hat[67], aufgrund der spezifisch christlichen Problematik des durch schwache Menschen in der Zeit überlieferten Gottesworts wiederentdeckt hat. Der *consensus omnium* ist bei ihm nicht mehr jene invariant allgemeinmenschliche, über historisch-kulturelle Bedingtheiten erhabene Evidenz der Logik, die jeder wann und wo immer unweigerlich akzeptieren muß (wie etwas den

schen der Terminologie der theologischen Hebdomadenschrift, und *De diff. top.*, die den Akzent stärker auf das Expertenwissen legt.

[66] *De diff. top.* II (PL 64) 1190 C unter dem «untechnischen» oder «extrinsischen» Topos: *de his* [...] *qui licet extrinsecus positi, argumenta tamen..subministrant. Et ille quidem qui rei iudicium tenet est huiusmodi: ut si dicamus id esse quod vero omnes iudicant, vel plures. Et hi vel sapientes vel secundum unamquamque artium penitus eruditi.* [...] *Questio est de accidente. Maxima propositio: quod omnibus vel pluribus vel sapientibus hominibus videtur, ei contradicere non oportere. Locus a rei iudicio.* Abaelard zitiert also nur die Regel zur Behandlung dieses *locus*. Zur antiken Tradition des vielgliedrigen *locus a rei iudicio* bei Themistius und Cicero, von der bei Boethius einzig der *locus ab auctoritate* übriggeblieben ist, vgl. E. STUMP, Boethius's *De topicis differentiis*, transl., with notes and essays on the text, Ithaca-London 1978, 199ff. Die Autorin findet darin freilich eine «Schwierigkeit», weil, wenn man (wie sie) Aristoteles im Geiste des Boethius und dessen mittelalterlicher Haupt-Tradition liest, sich dieses Stück «materialen» Topik in der Tat gegen eine rein formale, auf letzten Evidenzen gründende Prädikationslogik sperrt. Die Grundlage für Boethius war hier weniger die explizit zitierte Stelle Arist. Top I 1, 100 b 18, als dem Sinne nach Top. IV 156b 20–23, eine Anweisung zur Disputationsstrategie: «Es nützt anzumerken, daß etwas bekannt und anerkannt sei ... Man hütet sich, gegen solches anzugehen.»

[67] Vgl. Teil II (wie Anm. 1) Kap. II mit Reflexionen über die Arbeit von TUNINETTI (wie Anm. 7).

Satz vom Widerspruch), sondern ein hermeneutisches Instrument zur *intellectio* eines schwierigen «Wortlauts» – *cum auditur de Deo quod non intelligitur*[68] –, an dem schon viele andere sich durch die Jahrhunderte mit besten Kräften abgemüht haben. Sie hatten die Bescheidenheit, offene Fragen dem «Geist, der sie niederschreiben ließ, zu überlassen», damit Er sie später, zu gegebener Zeit durch andere Exegeten löse.[69] Diese über die Jahrhunderte hin zusammenarbeitenden Interpreten haben nicht nur akzeptierte und kompetente Lösungen vorgeschlagen, sondern persönlich auch ein Beispiel für den rationalen Umgang mit Tradition gegeben; sie haben gezeigt, wie jeder Forschende in seiner Lebenszeit eine Wegstrecke weitergeht – *est quoddam prodire tenus, si non datur ultra* (Horaz, Ep. 1.1.32) –, indem er an angesehene Vorgänger anknüpfend, seinen eigenen Beitrag zum fortschreitenden, noch unabgeschlossenen Gespräch aller Wahrheitssucher in der Geschichte leistet.[70] Aristoteles selbst hatte im übrigen unter Endoxa nicht nur in gegenwärtigen Dialogsituationen gesellschaftlich einleuchtende Meinungen, sondern aufgrund seines «kumulativen Wahrheitsverständnisses» auch erfahrungsmäßig bewährte (etwa gnomische) Weisheiten der Vergangenheit verstanden.[71]

Wenn *auctoritates* und *rationes* demnach als zwei Arten theologisch transponierter Endoxa gelten können, worin besteht ihr Gegenteil, und in welchem Rangverhältnis stehen sie zueinander? Abaelards Antwort auf diese in sich zusammenhängenden Fragen ist komplex. Es gibt Stellen, in denen er der Autorität gewissermaßen nur eine Lückenbüßerfunktion bei ausbleibender *ratio* zudenkt, und andere, in denen er ausdrücklich die Priorität der *auctoritas* gegenüber der *ratio* betont. (Für beides finden sich Beispiele im obigen Abschnitt.) Gelegentlich verwirft er entschieden das bloß erbauliche Herbeizitieren großer Autoritäten als eine Art Köhlerglauben, dann aber entrüstet er sich nicht weniger heftig über die Verachtung geheiligter Tradition durch aufgeblasene Dialektiker. Was ist also das Fundament, die ‹notwendige› Argumentationsbasis, hinter die zurückzufragen, über die

[68] Tchr II 48, 603f.

[69] SN 50–54.

[70] Tchr II 61 ; zum Gedanken des Interpretationsfortschrittes s. auch SN 86ff., 249ff.; Coll. 117ff.; 1174ff.

[71] Teil I (wie Anm. 1) 715, vgl. R. SCHIAN, Untersuchungen über das *Argumentum e consensu omnium*, Hildesheim 1973, 95ff., W.A. DE PATER, Les topiques d'Aristote et la dialectique platonicinenne. La méthodologie de la définition, Fribourg 1965, 76f., und OEHLER (wie Anm. 11) 106f.

Privatansichten zu äußern sowohl unvernünftig wie ketzerisch wäre? Ist es der Wortlaut der Heiligen Schrift? Man zweifelt, da (trotz der *necessitas credendi* aufgrund des Kanons[72]) der Sinn des Offenbarungsworts gerade eher die ehrwürdigste *quaestio* als das letzte Beweisprinzip darstellt. (Nach dem Prolog zum *Sic et non* haben sogar die biblischen Autoren gelegentlich nicht anders als Homer geschlafen.[73])

Es gibt nur eine widerspruchlose Antwort auf diese Fragen; nach moderner Terminologie müßte man sie als ‹mystisch› bezeichnen, um sowohl ihre Verbindlichkeit wie ihre Unschärfe herauszuheben: Allein die göttliche Gnade, die Inspiration, hat in der Heilszeit stets die letzte, dem Menschen mögliche Gewißheit gegeben und gibt sie auch heute noch denen, die nach ihr betend und forschend verlangen. «Bittet, und es wird euch gegeben werden; klopfet an, und es wird euch aufgetan werden» (Matth 7,7). Dies ist Dialektik in anderer Gestalt, religiöse Metadialektik: *Quaerite disputando, pulsate rogando.*[74] Gebet und Diskussion öffnen das Verständnis und ermöglichen die *ratio honesta.* In die institutionelle Begrifflichkeit der scholastischen Theologie übersetzt, heißt dies: *meditatio* und *disputatio* führen zur *certitudo probabilis.*[75] Aber der Kern dieses Gedankens läßt sich ebenso gut mit dem spätantik-frühmittelalterliche Dialektikverständnis verbinden, das wesentlich eine christliche Überwindung der platonischen Kluft zwischen *aletheia* und *doxa* sowie der aristotelischen Dichotomie von wissenschaftlich-apodeiktischer Notwendigkeit und topischer Wahrscheinlichkeit darstellt: Wenn Wissenschaft als «Erkenntnis der menschlichen und göttlichen Dinge» nicht einmal in der Natur- und Selbsterkenntnis zu definitiver Wahrheit gelangt, wieviel weniger vermag sie das höchste Erkenntnisziel der *res divinae* ohne die Erleuchtung durch den Heiligen Geist zu erreichen! Alle Wissenschaft, insbesondere die Wissenschaft von Gott muß sich darum mit dem menschengerechten, kontingenten Status der *probabilis* oder *opinativa scientia* begnügen, den die Dialektik (im Unterschied zur Analytik) schon seit Aristoteles besessen hat; aber, wenn die Wissenschaft von den unabänderlichen Seinsgesetzen dahinfällt, der Hybris verdächtig wird

[72] Dazu gleich unten zu SN 279ff.

[73] SN 195ff. unten Anm. 82.

[74] SN 330ff.; Coll. 1453ff. aufgrund von Ps-Augustinus, *Tract. de oratione et elemosyna* (PL 40), 1227.

[75] Vgl. TH. DEMAN, *Probabilis*, in: *Revue des Sciences philos. et théol.* 23 (1933) 260–90, und A. GARDEIL, La certitude probable, ebd. 5 (1911), 237–266, 441–485, 750–757.

– *scientia inflat* –, rückt Dialektik allein auf den leergewordenen Platz nach und erhält deshalb als *quantum homini possibile est probabilis scientia*[76] bei Augustinus gerade die höchste Würde der *disciplina disciplinarum*.[77] Als Theologe steht Abaelard noch in dieser wissenschaftsskeptischen, aber dialektikfreundlichen Tradition, so sehr er als Sprachlogiker mit Boethius die *certitudo necessaria* angestrebt hat, die erst nach ihm (dank der aristotelischen Analytiken) auch das Ziel der Ontologie geworden ist.[78] Nach seinem eigenen Selbstverständnis war aber die theologische Methode die ‹Aufhebung› und Vollendung der (im engeren ‹trivialen› Sinne) dialektischen, und er suchte sie über die devotionellen Vorgaben der Väterzeit hinaus zu erneuern und zu vervollkommnen. Bekannt ist die superlativische Begründung seiner Wortschöpfung *theo-logia* aus dem Logos, der inkarnierten Wortvernunft Gottes, die im Pfingstwunder aus den Christen die eigentlichen «Logiker» gemacht hat: nicht *professores dialecticae*, sondern die wahren «Meister der Weisheit und Beredsamkeit»[79].

Die Rangordnung zwischen *auctoritas* und *ratio* bestimmt sich nach diesem ebenso vagen wie sakrosankten Prinzip der göttlichen Inspiration.

> Am meisten über die Dinge, die zur Kenntnis Gottes gehören, den niemand faßt, außer er offenbare sich ihm, und den nur die Herzensreinen schauen, ... sagt er: ‹Welcher Mensch weiß, was im Menschen ist, als nur der Geist des Menschen, der im Menschen ist› [1Kor 2,11]. Wenn Gott den Geist nicht von innen belehrt, schlägt der Lehrende draußen umsonst ‹Lufthiebe› [1Kor 9,26]. Was anderes geschieht, wenn die Worte irgendeines Gelehrten, so wie sie sind, gleichmäßig vor die Ohren ver-

[76] Cassiodor, Inst. II 3.5, ed. R.A.B. MYNORS, Oxford 1961, 110; s. Teil I 737ff.; vgl. Teil I (wie Anm. 1) 736ff. und G. D'ONOFRIO, «Fons scientiae», La dialettica nell'Occidente tardo-antico, Neapel 1986, 61ff., 67f., 270ff.

[77] Augustinus, *De ord.* II 13.38 zitiert in Coll. 1460ff.; T Sum II 5; TSch II 19; vgl. auch oben (Anm. 40) zu Dial. IV 470.

[78] Insofern bildet Abaelard eine Art Brückenkopf zwischen der frühmittelalterlichen *logica probabilis* und der spätmittelalterlichen Erschütterung theologischer Gewißheitsansprüche der Hochscholastik; zu diesen großen Linien vgl. den unschätzbaren Beitrag von T. GREGORY, *Mundana Sapientia*, Forme di conoscenza nella cultura medievale, Rom 1992, 1–60. Man darf den Gedanken wagen, daß Abaelard diese ideengeschichtliche Vermittlerposition möglicherweise gerade seiner Unkenntnis des ganzen Organon verdankte.

[79] Solil. 889f.; Ep. XIII, 275f.; vgl. P. VON MOOS, «Was galt im lateinischen Mittelalter als das Literarische an der Literatur? Eine theologisch-rhetorische Antwort des 12. Jahrhunderts», in: Literarische Interessenbildung im Mittelalter, hrsg. von J. HEINZLE, Stuttgart 1993, 431–451, 436f.

> schiedener Menschen gebracht werden, die diese nicht ebenso gleichmäßig verstehen, es sei denn, der innere Lehrer, der auch ohne Geräusch lehrt, wen immer er belehren will, stelle sich einigen – anderen überhaupt nicht – zur Verfügung .[80]

Diese auf Augustinus zurückgehende Grundunterscheidung zwischen dem *interior magister* und dem *exterior doctor* betrifft im Prinzip ebenso die aus den Büchern sprechenden *auctoritates* der Vergangenheit wie die *rationes* gegenwärtigen Sprechens. Alles ist bloßes Wortgetön ohne die innere Erleuchtung, die erst den «gesunden Sinn» (*sensus incolumis*) gibt.[81] Dieser negativen Gleichstellung ‹geistloser› Worte steht jedoch eine Hierarchie der vom Geist erleuchteten gegenüber, auch wenn sich Abaelard offenbar hütet, deren Stufen genau gegeneinander abzugrenzen: Außerhalb oder oberhalb der Rangfolge stehen die weniger *auctoritates* als *sanctorum dicta* genannten Schriftzeugnisse der kanonischen Bücher, an deren Inspiration grundsätzlich nicht zu zweifeln ist[82] und die eine «Notwendigkeit», die *credendi necessitas*, also eine letzte Instanz aller Rede von Gott begründen.[83] Deren Inhalte werden hier jedoch noch keineswegs wie in der Spätscholastik als prinzipienartige *articuli fidei*, zusammengefaßt, aus deren «Selbstverständlichkeit»

[80] Tchr III 30, 349ff. (kürzer schon in TSum II 18–20): *Qui etiam ea maxime quae ad notitiam Dei attinent nonnisi eo revelante percipi posse, quem soli mundicordes conspicere valent* [...] *convincit dicens:* [...] *Ita et quae Dei sunt nemo cognovit, nisi Spiritus Dei, praesertim cum nec minimum aliquid doceri quis valeat, nisi eo nos interius illuminante, qui nisi mentem instruat interius, frustra qui docet aerem verberat exterius. Quid est enim quod, cum alicuius doctoris verba aequaliter ad aures diversorum perferuntur, nec tamen aequaliter ab eis intelliguntur, nisi quod quibusdam praesto est interior magister, quibusdam minime, qui quos vult etiam sine sono doceat.* Zum Begriff des «inneren Lehrers» vgl. z. B. Augustinus, *De magistro* 12.40.

[81] Coll. 1411f. über den Wert des Buchwissens nach Athanas. *Vita Antonii*, interpr. Evagrio, (PL 73) 184 C–D: *Cum humanae rationis sensus inventor fuerit litterarum, cui sensus est incolumis, ei minime necessariae sint litterae.* Zum Hintergrund dieses «gesunden Sinns» in der antiken Popularphilosophie vgl. A. DIHLE, Vom gesunden Menschenverstand, Sitzungsbericht d. Heidelberger Akad. d. W., phil.-hist. Kl., 1995, 1.

[82] SN 292ff. Dies steht freilich in einem leichten Kontrast zu SN 195: *Constat quippe et prophetas ipsos quandoque prophetiae gratia caruisse*, den Abaelard (ebd. 200f.) durch eine Abwägung ungleich verteilter Gnade in der Prophetie zu erklären versucht: *Spiritus prophetiae ... sicut non omnia uni confert dona ita nec de omnibus mentem eius quem replet, illuminat, sed modo hoc modo illud revelat, et cum unum aperit alterum occultat.*

[83] Dies wird indirekt in einem Augustinus-Zitat (Ep. 40.3.3) über den Unterschied obligatorischer und fakultativer Autoritäten ausgedrückt in SN 269ff., 279ff.: *Quod genus litterarum non cum credendi necessitate sed cum iudicandi libertate legendum est;* [...] *distincta est* [...] *excellentia canonicae auctoritatis veteris et novi testamenti.* SN 326f.: *hoc de commentatoribus dictum est, non de canonicis scripturis quibus indubitabilem fidem convenit adhibere.*

(*per se notum*) syllogistisch abgeleitet werden kann wie aus evidenten Sätzen der Mathematik.[84] Es geht vielmehr einzig um die Abwägung der Inspirationsverhältnisse. Gegenüber diesen «Aussagen der Heiligen» fällt die ganze Last des Verstehens allein den mehr oder weniger oder gar nicht inspirierten Interpreten zu. «Was ist daran verwunderlich, wenn uns die Einsicht abgeht, da der Geist uns nicht beisteht, durch den dies geschrieben, dikitiert und den Schreibern auch [persönlich] mitgeteilt worden ist?»[85] Diese höchsten Autoritäten haben absoluten Vorrang. Ihnen, aber nur ihnen gegenüber gilt: *rationem praecedat auctoritas*.[86]

Unterschiedliche Verbindlichkeitsgrade beginnen bei Stellen der Kirchenväter, von denen Abaelard (Hieronymus zitierend) lapidar sagt: Wer später als die Apostel schreibt, «möge er noch so heilig und beredt sein, hat keine Autorität»; von den *ecclesiastici doctores* sind «einige den anderen vorzuziehen», und sie sind beim Lesen «eher zu beurteilen als zu befolgen.» Ihren «vielen Schriftchen» gegenüber ist die Kunst des Numismatikers angezeigt, der echtes vom falschen Geld zu scheiden weiß. «Prüft alles, das Gute behaltet!» (1Thess 5,21).[87] Die philologischen, historischen und semantischen Kriterien solcher Prüfung werden im *Sic et non*-Prolog eingehend beschrieben, der nicht nur, wie dies wohlbekannt ist, eine Methode der *collatio* oder vergleichenden Gegenüberstellung unter sich widersprüchlicher Lehren (insbesondere solcher der Bibel) anbietet, sondern auch zur Gewichtung jener «späteren», nicht im Vollsinn autoritativen *auctoritates* beiträgt. Hier ist nur unter dem Aspekt des Endoxon-Konzepts darauf zurückzukommen: «Ist aber der Widerspruch derart offensichtlich, daß er mit keinem Vernunftgrund gelöst werden kann, so soll man die Autoritäten miteinander vergleichen und diejenige allen anderen vorziehen, die die stärkere Bezeugung und die größere Bestätigung hat (*potioris testimonii et maioris confirmationis*). Daher sagt Isidor: ‹... findet man in den Akten der Konzilien widersprüchliche Meinungen, so soll man sich an diejenige halten, die mehr akzeptiert, deren Autorität älter und bedeutender ist.›»[88] Erinnern wir uns an die in der *Theologia*

[84] Dazu vgl. TUNINETTI (wie Anm. 7) und Teil II (wie Anm. 1) Kap. 2.

[85] SN 9–11: *Quid itque mirum si absente nobis spiritu ipso, per quem ea et scripta sunt et dictata atque ipso quoque scriptoribus intimata, ipsorum nobis desit intelligentia?*

[86] Tchr II 1, 194.14 im Augustinuszitat (*De morib. eccl. c. Manich.*, I. 3)

[87] SN 318ff. mit Hier. *Tract. de Ps.* 86; *Ep.* 129.11.

[88] SN 189ff.: *Quod si forte adeo manifesta sit controversia, ut nulla possit absolvi ratione, conferendae sunt auctoritates, et quae potioris est testimonii et maioris confirmationis potissimum*

christiana zitierte Regel (s. oben, Anm. 65): «Was alle, die meisten oder die Gelehrten meinen, dem darf nicht widersprochen werden», so wird klar, daß Abaelard den Wert einer *auctoritas* von einem universalen oder repräsentativen Konsens abhängig macht, der sich über die Jahrhunderte christlicher Auslegung gebildet hat. In einem freilich sehr engen Bereich – *dum ratio latet* –, ersetzt damit das Alter einer tradierten Lehrmeinung den antiken *consensus omnium*, und deren von großen Vorgängern bezeugte Relevanz tritt an die Stelle der kompetenten Meinung, bzw. des *consensus philosophorum*. Die Autoritäten sind normalerweise nicht das Instrument, sondern der Gegenstand des Denkens und oft die Quelle aller Probleme. *De ipsis prius quam per ipsa iudicandum* [*est*].[89] Nur in Härtefällen, wenn das Vernunfturteil versagt, sind einige von ihnen, d. h. ausschließlich die endoxal bewährten, als Hilfsmittel des Verständnisses nützlich.[90]

Doch welchen Rang hat die prüfende und gewichtende *ratio* selbst? Für den Gebrauch von Vernunftgründen gilt ‹par exellence›, in einem emphatisch normativen Sinn das qualitative Kriterium der spirituellen *illuminatio*, das bisher in deskriptiver Funktion den ungleichwertigen *auctoritates* gegenüber gezeigt worden ist. Denn die letzte Instanz aller Erkenntnis, d. h. Annäherung an die Wahrheit, heißt weder *auctoritas* noch *ratio*, sondern Gnade. Das «Einleuchtende» – so lautet eine moderne Definition von *endoxon*[91] – wird hier das Erleuchtete. Daher rühren Abaelards scheinbar konträren Rangbestimmungen: *ratio* kann ebenso eine «vom Schöpfer der Vernunft selbst» geschenkte Erkenntnis sein[92], die einer beliebigen tradierten Lehrmeinung unbedingt vorzuziehen ist, wie eine auf dem Fundament der (biblischen) *auctoritas* erst aufbauende «ehrbare Meinung» (*ratio honesta*), sowie

retinenda. Unde est illud Isidori [...]: *‹ut quotienscumque in gestis conciliorum discors sententia invenitur, illius magis teneatur sententia cuius antiquior aut potior extat auctoritas›* (Ep. 4.13, PL 83, 901D–902A, später selbst als kanonistische Autorität überliefert).

[89] *Coll. 1478–88: (*CHRISTIANUS*) Nemo certe nostram, qui discretus sit, rationibus fidem vestigari ac discuti vetat,* [...] *Quae videlicet, cum rei dubiae fidem efficit, profecto id, quod a vobis argumentum dicitur, ipsa fit. In omni quippe disciplina tam de scripto quam de sententia se ingerit controversia, et in quolibet disputationis conflictu firmior rationis veritas reddita quam auctoritas ostensa. Neque enim ad fidem astruendam refert, quid sit in rei veritate, sed quid in opinionem possit venire, et de ipsius auctoritatis verbis pleraeque quaestiones emergunt, ut de ipsis prius quam per ipsa iudicandum sit.* Zur Doppelbedeutung von fides s. oben Absatz *II*.1.

[90] Dies wird von CROCCO (wie Anm. 2) 113ff. gut herausgearbeitet.

[91] Rüdiger BUBNER, Dialektik als Topik, Frankfurt a.M. 1990, 58; s. Teil II (wie Anm. 1) Kap. 1.

[92] T Sum II 79 mit Parallelen in Tchr und Tsch.

schließlich auch eine eigenmächtige *ratio humana*, eine «bloße Meinung» oder gar ein Sophisma.[93] Welche dieser alternierenden Bedeutungen des ambivalenten (stets auch eine mehr oder weniger doxastische Dimension implizierenden) Begriffs jeweils zutrifft, läßt sich nicht anders als aufgrund der religiösen und ethischen Leitidee Abaelards entscheiden, daß dem «unbekannten», nicht einmal von den Engeln verstandenen Gott gegenüber[94] einzig die Denkhaltung eines asketisch «gereinigten Herzens» angemessen ist, die sich der Erkenntnisgnade durch «Verlangen» öffnet, durch *desiderium discendi* und *assidua seu frequens interrogatio*.[95] Dunkelheit des transzendenten Gegenstandes und Intensität der Wahrheitssuche, negative Theologie und *ratio fidei*, Apophatik und Zetetik bedingen sich.[96] Man kann kaum sagen, daß diesem kategorischen Imperativ spiritueller ‹Denkhygiene› in der Abaelardphilologie dieselbe zentrale Bedeutung zukommt wie in den *Theologiae* Abaelards selbst.[97] Aufmerksamer hat die Forschung dagegen einen wesentlich damit zusammenhängenden Gedanken verfolgt: die Inspiriertheit antiker Philosophen, vielleicht weil sich daran eher kühne Freigeistigkeit als intellektuelle Demut illustrieren läßt. Auf dieses Thema ist aus einem anderen Grund abschließend kurz einzugehen: Es zeigt am besten das Inspirationsverständnis Abaelards und einen darauf beruhenden weiteren Aspekt des Verhältnisses von Meinen und Wissen.

3. In den theologischen Werken, aber vornehmlich im «Gespräch eines Philosophen mit einem Juden und einem Christen» (*Collationes*) von 1125/26[98] kommt Abaelard immer wieder auf seine Überzeugung

[93] TSum II 25f. mit Parallelen in Tchr und Tsch; s. auch oben Anm. 46 zur *ratio honesta*.

[94] TSum II 22f. nach dem Ambrosiaster I 1: *Cherubin et Seraphin non comprehendunt penitus quid deus sit, quia nemo novit patrem nisi filius* (Mt 11,27). Zum Begriff der *munditia cordis* s. oben Anm. 80.

[95] Coll. 1171; SN 334.

[96] Vgl. VON MOOS, Das Literarische (wie Anm. 79) 440ff.

[97] Für das Verständnis dieses Gedankens haben insbesondere SMITS (wie Anm. 3) 172ff., und J. JOLIVET, Abelardo, Dialectica e Mistero, Mailand 1996, beigetragen. Verdienstvoll ist auch die neueste Arbeit MARENBONS (wie Anm. 4), weil sie die Theologie Abaelards mehr aus der Ethik als aus der Logik zu erklären versucht. Zur Tradition vgl. R.E. LERNER, Ecstatic Dissent, in: *Speculum* 67 (1992) 33–57.

[98] Zur Datierung in die Zeit des Unterrichts auf dem Paraklet oder des darauffolgenden Aufenthalts in St. Gildas, jedenfalls sicher nicht, wie lange angenommen, in die letzten Lebensjahre in Cluny; vgl. MEWS 104–26 und MARENBON 66f. (wie Anm. 4).

zurück, daß die Heiden nicht nur aus der Schöpfung den Schöpfer erkennen (Röm 1,20) und zum Monotheismus gelangen konnten, wie dies der traditionellen Lehre von der ersten Offenbarung durch das «Buch der Natur» entspricht[99], sondern daß Gott einigen von ihnen auch wesentliche Glaubensinhalte des Christentums wie das Trinitätsgeheimnis unmittelbar geoffenbart hat. Sie gehören heilsgeschichtlich entweder zum Stamm der Ismaeliten – nach Ismael, dem ersten Sohn Abrahams – oder zur Ökumene aller Gerechten und Weisen, die unabhängig vom mosaischen Gesetz und Evangelium allein dem «natürlichen Gesetz» des Gewissens und der Tugend folgen und «auf eine natürlichere Weise» als durch den Zwang einer Vorschrift die vollkommene Gottes- und Nächstenliebe verwirklichen. Unter ihnen ragen etwa Abel, Noah, Abraham, Henoch, Hiob, Sokrates, Plato, Seneca, Epikur und Plotin heraus.[100] Auch wenn nur wenige von ihrer Erleuchtung «Zeugnisse» hinterlassen haben[101], durch die sie zu Vorläufern, ja zu Autoritäten der Theologie geworden sind, so sind doch alle aufgrund ihres reinen, enthaltsamen Lebens wahre Philosophen und gelten vor allem deshalb als (existentielle) Vorbilder der Theologen.[102] Damit ist mehr gemeint als die herkömmliche – mit vielen Augustinus-Zitaten unterstützte – Ansicht, daß die moralischen *exempla* der Heiden unwürdige Christen beschämen und deshalb *a fortiori* nachahmenswert sind.[103] Abaelard hat gerade aus der antipelagianischen Kritik Augustins, in der die auf eigener Leistung, nicht auf göttlicher Gnade beruhenden *virtutes* der Heiden als *splendida vitia* verunglimpft werden, den wesentlichen Punkt so genau beherzigt, daß er daraus die gegenteilige Folgerung ziehen und ein Hauptargument für seine Inspirations-Theorie gewinnen konnte: Nicht alle antiken Philosophen, die seit Pythagoras und Thales unermüdlich die Wahrheit suchten, haben die Gnadengabe der Erkenntnis erhalten, sondern nur die *praecipui*, die ihre Philosophie als göttliches

[99] So etwa in T Sch I 94 und 102f. Vgl. VON MOOS, Geschichte (wie Anm. 48) 369ff., 389ff.

[100] Coll. 332ff.; 692ff; 1155–63; 1527ff; 1880–83; vgl. M. DE GANDILLAC, Pierre Abélard, Conférences, Connais-toi toi-même, Paris 1993, 22; J. JOLIVET, Doctrines et figures de philosophes chez Abélard, in: R. THOMAS (Hg.), Petrus Abaelardus, Person, Werk, Wirkung, Trier 1980, 103–30; MARENBON (wie Anm. 4) 268ff.

[101] TSch I 110. 1215ff., begründet aus der Überzeugung, daß Gott das Geheimnis nicht durch Verbreitung entwerten wollte.

[102] Ebd. I 94 –96; 110, 1209f.

[103] VON MOOS, Geschichte (wie Anm. 48) 458ff. und passim.

Geschenk betrachteten, insbesondere Sokrates und Plato.[104] Einigen anderen – *paucis potius quam multis* – ist vorzuhalten, daß sie sich selbst zugeschrieben haben, was von Gott kommt.[105] Dies war für sie selbst gewiß ein Schaden, ein Denkhindernis. Doch solch verblendender Stolz ist nicht nur bei den Heiden, sondern auch bei Juden und Christen verbreitet. Schließlich kann Gottes Geist, der weht, wo er will, der selbst durch einen Esel den Propheten (Balaam) belehrte, gerade auch durch unwürdige und ungläubige Menschen «Größtes vollbringen.» «Er zeigt Wunder und prophezeit durch Verworfene. Er tut es nicht zu ihrem Nutzen, sondern, sich ihrer wie Werkzeuge bedienend, will er durch sie andere belehren.»[106] Hat er nicht die Wahrheit durch den schändlichen Kaiphas verkündet, als er sagte (Joh 11,50): «Es ist besser, wenn einer für das ganze Volk stirbt»?[107]

Ganz anders jedoch gab er jenen *praecipui*, Sokrates und Plato, die Weisheit unmittelbar, zu ihrem und anderer Wohl, weil sie, im Zweifel an ihren eigenen Kräften, ihn selbst um Hilfe anriefen. Sokrates hat darauf verzichtet, die *causae rerum* der Natur zu erforschen, weil er die höchsten Prinzipien im Willen des einen Gottes beschlossen glaubte und sie nur für einem «gereinigten Geist» verstehbar hielt; darum nahm er sich zu allererst der Ethik in der Hoffnung an, mit einer vom Sinnlichen «entlasteten Seele» das Göttliche sehen zu dürfen. Plato hat ihn mit Timaios ein Gespräch führen lassen, in dem sich die beiden Partner gegenseitig anspornen, «wie es bei den Philosophen Sitte ist, im Großen und im Kleinen, aber insbesondere *in omni veritate discutienda* die Gottheit anzurufen, weil es höchster Wahnsinn wäre, dies nicht zu tun.»[108]

Nach diesem Modell richten sich auch die Disputanten in Abaelards *Collationes*. Bevor sie ihren «Kampf der Worte» beginnen, beten der Christ und der heidnische Philosoph gemeinsam um Inspi-

[104] TSch I 99 und107f.

[105] Ebd. I 110, 1202–9 als Abschwächung der generellen Kritik durch 1Kor 8,1: *scientia inflat.*

[106] Ebd. I 106.

[107] Tchr I 117, 1546–52 =T Sch I 180, 2143–9 (mit Bezug auf die vorangehende Macrobius-Auslegung): *Si quis autem me quasi importunum et violentum expositorem causetur, eo quod* [...] *verba philsophorum detorquem et hoc eis imponam quod neququam ipsi senserint, attendat illam Cayphe prophetiam quam spritus sanctus per eum protulit, longe alium sensum eam accomodans quam prolator ipse senserit* [...].

[108] TSch 108–9 mit Tim. 27BC (ed. WASZINK 20). Der Gedanke der «Herzensreinigung» wird auch von Augustinus, *De vera relig.* 2–3 betont, dem Abaelard in dieser Platowürdigung am meisten folgt ; s. unten (Anm. 117).

ration und geben damit ein Beispiel nicht der kontemplativen Versenkung, sondern der wahren Dialektik, die im Gegensatz zu sophistischer *ostentatio* und Streitsucht «ein Weg der Demut» ist;[109] denn sie unterstellt die Auseinandersetzung dem gemeinsamen Vertrauen auf die höhere Führung.[110] Nicht zufällig fehlt im Dialog zwischen dem Juden und dem Philosophen eine solche *invocatio*. Denn, wie wir etwas später, in der vehementen Kritik des Philosophen an der Autoritätshörigkeit zeitgenössischer Antidialektiker lesen[111], richtet sich das Pauluswort «Die Juden verlangen nach Zeichen, die Griechen suchen die Weisheit» (1Kor 1,22) geradezu als eine Kampfparole gegen die konservativen monastischen «Schriftgelehrten», die zeichengläubigen *iudaizantes* des 12. Jahrhunderts, die nur auf fremde Aussagen Abwesender (d. h. Schriftzeugnisse, Autoritäten) schwören, statt sich mit eigenem Verstand mündlich über Vernunftgründe Anwesender auseinanderzusetzen.[112] «Während wir aber, so gut wir können, Gott über unser Heil befragen, hilft seine Gnade dort aus, wo unsere Mühe nicht ausreicht, hilft den Wollenden, damit sie können, und haucht ihnen auch dies ein, daß sie wollen. Er, der uns sogar gegen unseren Willen zieht, stößt die Willigen nicht von sich und reicht die Rechte dem Strebenden, den er keiner Nachlässigkeit zeihen kann.»[113] Dieser Kontext gibt der anschließenden Verteidigung der Dialektik als Führerin aller Wissenschaft[114] einen spezifisch disputations- oder dialogtheoretischen Sinn; sie ist zugleich ein Plädoyer für die Spontaneität

[109] Coll. 160–66; 1471–77; 1755–63; TSum II 5, 46–54; II 14, 137f.; Tchr III 36, 423 etc.

[110] Coll. 1204–1209: (*CHRISTIANUS*) *Nunc vero, ne ex diffidentia pugnam hanc differre videar, tam mihi quam tibi orandus est, ut quid tibi quaerendum, quid mihi respondendum sit, ipse Dominus inspiret, qui vult omnes homines salvos fieri et ad cognitionem sui venire.* (*PHILOSOPHUS*) *Amen.* (*CHRISTIANUS*) *Fiat, fiat!* Vgl. P. VON MOOS, «Abaelard: *Collationes*», in: Interpretationen zu Hauptwerken der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von K. FLASCH, Stuttgart 1998,129–150, hier 141f.

[111] Ebd. 1309–15; 1437ff. Ein Teil daraus wurde schon oben (Anm. 63) zitiert.

[112] Ebd. 1437–45: [...] *hominibus, qui rationalis peritia philosophiae et argumentorum carent discretione; quales se Iudaei profitentur esse, qui pro argumentis signa requirunt, et quicumque suum in dictis alterius praesidium ponunt; tamquam de auctoritatis vel scripto absentis facilius iudicetur quam de ratione vel sententia praesentis, et sensus illius melius quam istius possit inquiri.*

[113] Ebd. 1445–50: *Dum vero, quantum valemus, de nostra solliciti salute Deum inquirimus, eius utique supplet gratia, quod nostra non sufficit opera, et volentes adiuvat, ut possint, qui hoc ipsum etiam inspirat, ut velint. Et qui saepe invitos trahit, volentes non reicit et nitenti porrigit dexteram, cuius arguere non potest negligentiam.*

[114] Stellen daraus wurden oben (Anm. 77, 89) zitiert.

des gesprochenen Worts gegen jede Art von institutioneller Fixierung durch Schriftfetischismus: Die Inspiration, die das eigentliche Movens der Diskussion darstellt, ist ein unvoraussehbares Ereignis; sie fällt wie ein Funke mitten in den Austausch der Argumente ein. Weil das Unternehmen Gemeinsamkeit voraussetzt, ist sie das «Einleuchtende» auch unter einem in der Endoxon-Tradition bekannten Aspekt: *quod statim videtur.*[115]

Doch diese Endoxalität beruht einseitig auf dem qualitativen, nicht auf dem quantitativen Pol der Repräsentationsskala: «alle, die meisten, die Kompetenten.» Nirgends äußert sich Abaelard wohl abschätziger über die «allgemeine Meinung» als gerade im Zusammenhang mit dem erleuchteten Gespräch begnadeter Philosophen über den höchsten und verborgensten Gegenstand des Wissens. Auch im intellektuellen Bereich gibt es eine «Gnadenwahl». Die Inspiration ist, modern gesagt, das Privileg einer Elite. Die törichte Menge – *infinitus numerus stultorum* – bleibt davon ausgeschlossen.[116] Dies betont Abaelard mit geradezu ‹antidemokratischer› Schärfe innerhalb seiner Rechtfertigung des theologischen Gehalts antiker Philosophie. Wiederum stützt er sich dabei auf eine Augustinus-Stelle, entnimmt ihr sein Argument und verschweigt den gegenteiligen Sinn ihres Kontexts. Der Kirchenvater schrieb in *De vera religione*[117]:

> Abweichend voneinander waren die Ansichten der Philosophen über das Wesen der Götter. Keiner scheute sich, seine persönliche Meinung öffentlich zu vertreten und zu versuchen, möglichst alle dafür zu gewinnen. Trotzdem liefen sie alle mitsamt ihren Gefolgsleuten zu den gemeinsamen Opferfesten. ... Es mag genug sein festzustellen, daß sie öffentlich den herkömmlichen Kult mitmachten, dagegen privat, jedoch keineswegs heimlich, sondern vor dem zuhörenden Volke etwas ganz anderes verteidigten. Sokrates jedoch soll dreister als alle übrigen gewesen sein, denn er schwur beim Hund oder Stein ... weil er zeigen wollte, in welchen Aberglauben die Menschen versunken waren. ... Nach ihm hat im gleichen Sinn Plato geschrieben, freilich mehr gefällig zu lesen

[115] Johann von Salisbury wird diesen von Abaelard stammenden Gedanken noch deutlicher formulieren und dabei ausdrücklich den Begriff des Einleuchtens (*illucescere*) brauchen; Pol. VII 8, (ed. WEBB II) 122.11f.: *De quibus dubitare et quaerere liberum est, donec ex collatione propositorum quasi ex quadam rationum collisione veritas illucescat*; vgl. VON MOOS, Geschichte (wie Anm. 48) 295f., und die Fortsetzung dieses Beitrags über Johannes (s. Anm. 131).

[116] TSch I 11, 1261 (Eccle. I 15) im gleich unten besprochenen Lob der platonischen Philosophie.

[117] Kap. 1–2 (CCL 32) 187f.; leicht veränderte Übersetzung von W. THIMME, Stuttgart 1983, 5–7.

> als kraftvoll überzeugend. Diese Männer waren noch nicht berufen, die Meinung ihrer Völker zur wahren Gottesverehrung hinzulenken ... und vom Götzendienst zu befreien. So kam es, daß selbst ein Sokrates mit dem Volke Götzenbilder verehrte. Nach seiner Verurteilung ... wagte vollends niemand mehr ... einen beliebigen Stein Jupiter zu nennen ...

Der Sinn ist klar: Erst im Christentum ist allen Völkern der wahre Gott verkündet worden; Christus hat erreicht, was Plato kaum erstrebt und kraftlos gepredigt hatte. Abaelard macht aus dieser (hier verkürzt angeführten) Apologie des christlichen Kerygmas eine Apologie der antiken Philosophie.[118] Sokrates wird zum *maximus ydolatriae derisor* und märtyrerhaften Verächter des unwissenden Pöbels, Plato zum eigentlichen Theologen unter den Philosophen, der esoterisch verhüllend die *pulcherrima involucri figura* der Weltseele für den Heiligen Geist dem Volk verborgen, den Weisen als Erkenntnisanreiz hinterlassen hat.[119] Die Tarnung des Arkanwissens vor der Menge, «damit der Skandal die Ungläubigen nicht mehr errege als *fides* (Glauben/Glaubwürdigkeit) erzeuge», wird als eine kluge Maßnahme, als rhetorisch angemessenes *aptum*, verstanden[120], während Augustinus auf dem Widerspruch, ja auf der Unredlichkeit oder Feigheit dieser Art «doppelten Wahrheit» bestand[121] und damit die Einheit, Universalität, Offenheit und sogar rhetorische Überlegenheit der christlichen Botschaft konfrontiert. Dem dialektischen Theologen kommt es einzig auf den Konsens im engen Kreis der Schule und auf die Reinhaltung der Erkenntnis vor den Vorurteilen der Menge an.

Im ersten Teil der *Collationes*, dem Gespräch des Philosophen mit dem Juden, wird noch deutlicher, was Abaelard unter der Kluft zwischen *communis populi opinio*, bzw. *stultorum opinio* und *probatorum philosophorum excellentia* versteht.[122] Der Philosoph wirft dem Juden – der

[118] TSch I 110ff. Andere Aspekte dieser Augustinus-Rezeption beleuchte ich in: Das Literarische (wie Anm. 79), und in: «Öffentlich» und «privat» im Mittelalter. Zu einem Problem historischer Begriffsbildung, Heidelberger Akademie-Schriften, Wiesbaden, im Ersch.

[119] T Sch I 157–9.

[120] Ebd. I 110, 1223f.; 113, 1255–1269.

[121] Es ist nicht unmöglich, daß er auf indirekten Wegen den aristotelischen Topos vom Privaten und Öffentlichen gekannt hat; vgl. Rhet. II 23, 1399a: «Da die Menschen nicht dasselbe öffentlich und privat loben, sondern öffentlich das Gerechte ... loben, pivat aber eher den eigenen Vorteil suchen, ergibt sich ein weiterer Topos dadurch, daß man ... versucht, das eine von beidem zu folgern. Dieser Topos ist zur Begründung paradoxer Sätze besonders wirksam.»

[122] Coll. 1880f.

hier, wie gesagt, auch als Chiffre für unaufgeklärte Christen dient – das unreflektierte Festklammern an der Tradition vor und entwickelt dabei so etwas wie eine Sozialisationstheorie über die meinungsbildende Macht der Gewohnheit:[123] Was dem Menschen von Kindheit an anerzogen worden ist, kann er als Erwachsener nicht mehr bezweifeln. Gerade weil er jede Auseinandersetzung darüber fürchtet, schwört er auf Unverstandenes wie auf etwas «Sakrosanktes.» Sich als einzigen Heilsbesitzer wähnend, verurteilt er alle Andersdenkenden. Dieser «esprit de corps» ist Ursache aller Sektenbildung, Glaubensspaltung und Intoleranz. Daß sich der Jude mit guten Gründen gegen diesen Vorwurf der Unmündigkeit verteidigt und nur schon durch seine Diskussionsfähigkeit zeigt, daß er nicht in die Kategorie der rechthaberischen Nachbeter gehört, verstärkt nur den allgemeingültigen Sinn dieser Attacke auf denkfaule ‹Dogmatiker›, in der die eigenartig ineinander übergehenden Begriffe *consuetudo*, *fides*, *opinio* und *auctoritas* gegen *ratio* und *veritas* stehen.[124] Abaelard verdeutlicht hier, daß für ihn die herrschende Meinung der *stulti* kein soziologischer, sondern ein moralischer Begriff ist. Sie wurzelt – nicht anders als Häresie und szientistisches Virtuosentum – in der *superbia*, in solipsistischer Arroganz. Nur so ist das Paradox erklärlich, daß sich einerseits das negative Allgemeine der *opinio vulgi* mit dem Partikulären einer Gruppenidentität, mit dem unbelehrbaren Konventikeltum kreuzt, und andererseits das werthaft Universale des vernunftgeleiteten Glaubens mit der Wahrheitssuche weniger erlesener Philosophen oder Theologen zusammenfällt. Es geht um die Opposition zwischen einem engen, «gewöhnlich-gewohnheitsmäßigen», und einem weiten, aufgeklärten Christentum. Der Kernsatz: *ut omnibus aliis condemnatis solos se praedicent beatos*[125] läßt sich insofern als eine spezifische Antithese zum Endoxon verstehen. Statt fragend und suchend andere Meinungen anzuhören, verweigert der «sektiererische» Christ von vornherein den flexibilisierenden Dialog und beharrt auf dem, was ihm von Kind an

[123] Coll. 92ff, ausführlicher dazu in meinem Beitrag «Abaelard: *Collationes*» (wie Anm. 110).

[124] Coll. 174ff.: (IUDAEUS) *Omnes quidem homines, dum parvuli sunt nec adhuc discretionis aetate pollent, constat eorum hominum fidem vel consuetudinem sequi, cum quibus conversantur, et eorum maxime, quos amplius diligunt. Postquam vero adulti sunt, ut proprio regi possint arbitrio, non alieno, sed proprio committi iudicio debent, nec tam opinionem sectari quam veritatem scrutari convenit.* Zum durchweg negativen *consuetudo*-Begriff vgl. auch Solil. 891, unten Anm. 126.

[125] Coll. 137f.; vgl. auch oben (Anm. 60f.) zu Häresie und Hyperdialektik.

beigebracht worden ist, als wäre Religion mit niemandem zu teilender Privatbesitz.

4. Die usprüngliche, auf das Polis-Ethos verweisende gesellschaftliche Bedeutung des aristotelischen Endoxon ist dabei freilich kaum mehr zu erkennen. Selbst wenn Abaelard die geistgeleitete, durch die Zeiten fortschreitende *communio sanctorum* seit dem Pfingstereignis seiner Erkenntnisethik zugrundelegt, sucht er Konsens durch erleuchtete *ratio* – denn dies ist sein Endoxon – weniger in breiter ‹Kommunikation› als im abgeschiedenen Gespräch der hohen Geister. Wenn er auf die von Augustinus in einer ganz anderen historischen Situation so stark betonte Verkündigungsaufgabe eingeht, so geschieht es weniger in praktischer, pastoraler Absicht als in eher spekulativem, namentlich bibelexegetischem Zusammenhang, etwa zur Erklärung der Paulusbriefe aus deren Rhetorik und adressatorientiertem Kontext.[126] Für ihn spaltet sich die soziale Welt in die Zirkel der forschenden, diskutierenden Theologen, denen er sich zugehörig weiß, und in das ihm fremde Forum der Predigt für die *simplices et rustici*.[127] Endoxale Verständigung beschränkt sich auf den ersten Kreis, ja soll auf ihn beschränkt bleiben, weil die subtile Sprache der Wahrheitssuche eine andere ist als die grobe, den Hörern angepaßte Rede vor dem Volk. Mit einer auch für Augustinus wichtigen Unterscheidung Ciceros lehrt er: *alia est illa, cum veritas ipsa limatur in disputatione, subtilitas, alia, cum ad*

[126] Diese durchaus rhetorikfreundliche Bibelauffassung habe ich ausführlich analysiert in: «Das Literarische» (wie Anm. 79) und: «La retorica», in: Lo spazio letterario del Medio Evo, ed. G. CAVALLO et al., Bd. I, 2: La produzione del testo, Rom 1992, 231–271. – In Solil. 891 wird Cic., *De inv.* I. 3 ausdrücklich paraphrasiert, um aufgrund einer Deutung des Pfingstwunders als Erneuerung die Hauptaufgabe des christlichen Predigers im «Umkehren» liebgewordener Gewohnheiten zu charakterisieren: *Sicut enim in ipsa Rhetorice fonte Tullius meminit: Nemo nisi sapientia et eloquentia preditus homines a iocunda sua consuetudine, que presertim iam nature vim obtineret propter venustatem, convertere et ad diversas rationes vite traducere posset. Quo autem difficiliora videntur ac perfectiora Christi precepta, maior predicatoribus eius discretio et eloquentia conferenda erat.*

[127] Die Fortsetzung dieses Beitrags wird zeigen, wie diese in Abaelards Zeit noch selbstverständliche Kluft zwischen dem Denker und dem Prediger im späteren Mittelalter zusehends überbrückt wird. Vgl. schon P. VON MOOS, «Rhetorik, Dialektik und ‹Civilis scientia› im Hochmittelalter», in: J. FRIED (Hg.), Dialektik und Rhethorik im früheren und im hohen Mittelalter (Schriften des hist. Kollegs 27), München 1997, 133–155; R. IMBACH, Laien in der Philosophie des Mittelalters, Amsterdam 1989; Klaus SCHREINER (Hg.), Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter (Schriften des hist. Kollegs 20), München 1992.

omnes accommodatur oratio.[128] Dies ist die traditionelle Arbeitsteilung oder Rollendifferenz zwischen Forschung und Belehrung, kommunikativer Wissensbildung und monologischer Überzeugungskunst, zwischen der gemeinsamen *scrutatio* schwierigster Fragen, höchster Geheimnisse im Kreise der Eingeweihten und der öffentlichen Verkündigung sicherer Wahrheiten oder durchzusetzender Motivationen, d. h. zwischen den *officia* des Philosophen und des Redners. Der Unterschied wirkt sich durch die ganze Geschichte des Endoxonkonzepts bis heute auf zwei divergierende Interpretationen der ‹angesehenen Meinung› aus, die dialektische und die rhetorische: Entweder ist dieser höhere Standpunkt, diese «gemeinsame Ansicht» jenseits beschränkter Einzelsichten oder Parteiinteressen[129] ein Medium dialogischer Verständigung oder die mitreißende «Erhabenheit des *locus communis.*»[130]. Wir sind hier einer mittelalterlichen Variante der ersten, der dialektischen oder intellektualistischen Deutungsmöglichkeit begegnet.[131]

[128] Coll. 1785f; SN 165, Cic. *De off.* II 10.35. Zu einer kirchenpolitischen Anwendung dieses Prinzips in der Auseinandersetzung Gersons mit der Tyrannenmordtheorie Jean Petits s. P. VON MOOS, «Das Öffentliche und das Private im Mittelalter. Für einen kontrollierten Anachronismus», in: G. MELVILLE/P. VON MOOS (Hgg.): Das Öffentliche und Private im Mittelalter und in der frühen Neuzeit (Norm und Struktur 10), Köln-Wien 1998, Kap. IV.

[129] BUBNER (wie Anm. 91) 61ff.

[130] Zu dieser Dichotomie, die sich auf die unterschiedlichen Topiken des Aristoteles und Ciceros zurückführen läßt, vgl. Teil II (wie Anm. 1) Kap. 3, insbesondere zu zwei sich repräsentativ auf die eine oder die andere Endoxon-Konzeption stützenden Neuerscheinungen: P. PTASSEK et al., Macht und Meinung. Die rhetorische Konstitution der politischen Welt (Neue Studien z. Philos. 5), Göttingen 1992, und F. GOYET, Le sublime du lieu commun. L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance (Bibl. litt. de la Renaissance 32), Paris 1996.

[131] Die Fortsetzung dieses Beitrags erscheint unter dem Titel: Die angesehene Meinung. Studien zum *endoxon* im Mittelalter IV: Johann von Salisbury, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 34 (1999). Ein vorgesehenes Kapitel über die Applikation der in STop entwickelten Prinzipien einer Disputation mit *argumenta probabilia* auf die konkrete Gesprächsführung im «Dialog eines Philosophen mit einem Juden und einem Christen» muß hier aus Raumgründen unterbleiben. Die wichtigsten Aspekte hierzu finden sich jedoch bereits in meiner *Collationes*-Interpretation (wie Anm. 110): die Reduktion der Thematik auf wenige allgemein akzeptierte Evidenzen der *ratio* (Monotheismus, *summum bonum*) unter Ausklammerung aller traditionsspezifischer, partikulärer Beweisgründe (*auctoritates*), die Rücksicht auf die subjektive Befindlichkeit des Gegenüber, *cum quo sermo conseritur*, naturrechtliche Schlußfolgerungen ausschließlich aus den von einem Andersdenkenden selbst zugestandenen *propositiones*. Ausführlich hierzu demnächst in meinem Beitrag: Les «Collationes» d'Abélard et la «question juive» au XIIe siècle, in: *Journal des Savants* 1999.