

Schriften des Historischen Kollegs

Herausgegeben
von der
Stiftung Historisches Kolleg

Vorträge
39

Robert E. Lerner

Himmelsvision oder Sinnendelirium?

**Franziskaner und Professoren als Traumdeuter
im Paris des 13. Jahrhunderts**

München 1995

Schriften des Historischen Kollegs
im Auftrag der
Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft
herausgegeben von
Horst Fuhrmann
in Verbindung mit
Rudolf Cohen, Arnold Esch, Lothar Gall, Hilmar Kopper, Christian Meier,
Horst Niemeyer, Peter Pulzer, Winfried Schulze, Michael Stolleis und
Eberhard Weis

Geschäftsführung: Georg Kalmer
Redaktion: Elisabeth Müller-Luckner
Organisationsausschuß:

Georg Kalmer, Franz Letzelter, Elisabeth Müller-Luckner, Heinz-Rudi Spiegel

Die Stiftung Historisches Kolleg hat sich für den Bereich der historisch orientierten Wissenschaften die Förderung von Gelehrten, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben, zur Aufgabe gesetzt. Sie vergibt zu diesem Zweck jährlich bis zu drei Forschungsstipendien und ein Förderstipendium sowie alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs“.

Die Forschungsstipendien, deren Verleihung zugleich eine Auszeichnung für die bisherigen Leistungen darstellt, sollen den berufenen Wissenschaftlern während eines Kollegjahres die Möglichkeit bieten, frei von anderen Verpflichtungen eine größere Arbeit abzuschließen. Professor Dr. Robert Lerner (Evanston, Il./USA) war – zusammen mit Professor Dr. Klaus Hildebrand (Bonn), Professor Dr. Wolfgang J. Mommsen (Düsseldorf) und Dr. Andreas Schulz (Frankfurt/Main) – Stipendiat des Historischen Kollegs im Kollegjahr 1992/93. Den Obliegenheiten der Stipendiaten gemäß hat Robert E. Lerner aus seinem Arbeitsbereich einen öffentlichen Vortrag zu dem Thema „Himmelsvisionen oder Sinnendelirium? Franziskaner und Professoren als Traumdeuter im Paris des 13. Jahrhunderts“ am 8. Februar 1993 in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften gehalten, der zuerst in der „Historischen Zeitschrift“ (Band 259, Heft 2, 1994, S. 337–367) veröffentlicht wurde.

Die Stiftung Historisches Kolleg wird vom Stiftungsfonds Deutsche Bank zur Förderung der Wissenschaft in Forschung und Lehre und vom Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft getragen.

Die Geschichte einer Auseinandersetzung über Traumdeutung im dreizehnten Jahrhundert läßt sich am besten als die Geschichte zweier Städte darstellen: Paris und Assisi. Wenn ich die Geschichte auf diese Weise erzähle*, denke ich besser imstande zu sein, die Positionen in dieser Auseinandersetzung herauszustellen und einige der bedeutenderen Implikationen für die geistige Entwicklung Westeuropas vorzuführen. Träume sind vielleicht nur „Spinnweben“, dennoch kann das Studium der Auffassungen vom Träumen ein geeignetes Werkzeug für die Geistes- und Kulturgeschichte sein.¹⁾

* Für die genau meine Intention treffende Übersetzung aus dem Amerikanischen danke ich herzlich Herrn Dr. Markus Wesche. Der Charakter des gesprochenen Worts wurde bewußt gewahrt.

¹⁾ Die Kontroversen des 13. Jahrhunderts über Träume sind bisher nie angemessen in den größeren Rahmen der Geistesgeschichte eingeordnet worden. Der einzige mir bekannte Versuch, der einen wesentlichen Beitrag in diese Richtung leistet, ist *Tullio Gregory, I sogni e gli astri*, in: ders. (Ed.), *I sogni nel Medioevo*. Rom 1985, 111–148, doch liegt hier die Betonung auf dem Verhältnis von Astrologie und Träumen, was nicht mein gegenwärtiges Anliegen ist. Eine nützliche Materialsammlung für die gesamte Epoche des Mittelalters ist, wenn auch die Analyse zu kurz kommt, *Maria E. Wittmer-Butsch, Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter*. (Medium Aevum Quotidianum, Sonderbd. 1.) Krems 1990. Im übrigen gibt es eine umfangreiche Literatur über Träume in mittelalterlichen fiktionalen Werken (vgl. die bei *Wittmer-Butsch*, S. 11 Anm. 7 aufgeführten Titel), die kaum direkte Bezüge zu den hier behandelten Fragestellungen hat.

I.

Ich beginne mit Paris im ersten Jahrzehnt des dreizehnten Jahrhunderts, als erstmals Werke des Aristoteles über Naturphilosophie in Universitätskreisen zirkulierten.²⁾ Dies war praktisch eine „Französische Revolution“: Engagierte junge Gelehrte müssen es als be rauschend empfunden haben, jene Zeit zu erleben. Bis etwa 1200 war Aristoteles seinen lateinischen Lesern als Meister der Logik bekannt. Sein Organon, eine vollständige Darlegung der Logik, war ein fester Bestandteil des westeuropäischen Lehrplans geworden, und es ließ Aristoteles als den hervorragenden Denker unter den alten Griechen erscheinen. Abaelard hatte Aristoteles den „scharfsinnigsten aller Philosophen“ genannt.³⁾ Da man wußte, daß Aristoteles auch über andere Gegenstände geschrieben hatte, war es unabweichlich, daß die neugierigen unter den Gelehrten früher oder später nach dem Inhalt des bislang unbekanntem aristotelischen Corpus fragen würden.

Die Werke des Aristoteles, nach denen die lateinischen Christen am ehesten suchen würden, waren die, welche die Naturphilosophie zum Gegenstand hatten, denn der herkömmliche westliche Lehrplan der „Freien Künste“ schloß das Studium der Natur an das Studium der Logik an.⁴⁾ Wahlverwandschaften spielten ohne Zweifel

²⁾ Es gibt eine uferlose Literatur über die Rezeption von Aristoteles' Naturphilosophie in Westeuropa; das grundlegende Werk ist weiterhin *Martin Grabmann*. *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*. (Miscellanea Historiae Pontificiae, 5.) Rom 1941. Unter den nützlichen neuen Überblicksdarstellungen vgl. die Beiträge von *Bernard G. Dod*, *Aristoteles latinus*, und *Charles H. Lohr*, *The Medieval Interpretation of Aristotle*, in: Norman Kretzmann u. a. (Eds.), *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge 1982, 45–79, 80–98.

³⁾ *Abelard*, Sic et non: a Critical Edition. Ed. Blanche B. Boyer and Richard McKeon. Chicago 1976, 103 (= PL 178, col. 1349AB): *philosophus ille omnium perspicacissimus*.

⁴⁾ Astronomie, eine vorgeschriebene Disziplin des „quadrivium“, konnte zu einem allgemeineren naturwissenschaftlichen Studienfach erweitert werden. Es ist auch wahrscheinlich, daß das Interesse an Aristoteles' Naturphilosophie zum Teil die Vorbereitung zum Medizinstudium als einem „Postgraduiereten“-Studium betraf. Zur engen Beziehung zwischen Philosophie und Medizin an den frühen italienischen Universitäten vgl. *Nancy Siraisi*, *Arts and Sciences at Padua: The Studium of Padua before 1350*. Toronto 1973, 23, 152. Obwohl das Medizinstudium in Paris weniger herausragend und entwickelt war als anderswo, kann eine identifizierbare Gestalt, die Aristoteles im frühen 13. Jahrhundert nach Westeuropa einschließlich Paris brachte, David

auch eine Rolle, denn ein neuer Geist, der sich um 1200 im Westen rührte, förderte das empirische Studium der Natur und die handgreifliche Erfahrung.⁵⁾ Zum Beispiel: Ein Wechsel in der Darstellung von Pflanzen auf Kirchenkapiteln spiegelt ein unvermittelt entstandenes Interesse an naturalistischer Wiedergabe. Blätter, die bislang ein fast abstraktes Aussehen hatten, wurden zwischen 1170 und 1200 mit Zackenrändern und gelappt dargestellt. Als erste deutlich identifizierbare Spezies traten 1205 Weinblätter auf, fünf Jahre später Heckenrosen und um 1230 viele andere Gattungen. So minutiös ist die Wiedergabe von Äderchen und Ranken, daß die Steinmetze nach dem Modell gearbeitet haben müssen: Sie behauten den Stein mit Exemplaren der Pflanzen vor ihren Augen. Ihr Motto hätte auch das von Kaiser Friedrich II. sein können, der gegen 1220 in seinem Falkenbuch schrieb, er wolle „die Dinge so zeigen, wie sie eben sind“.⁶⁾

Der unmittelbare Katalysator für den Zustrom von Aristoteles' naturkundlichen Schriften nach Westen war wahrscheinlich die Eroberung von Konstantinopel 1204.⁷⁾ Im Jahre 1205 drängte Papst

von Dinant, Arzt gewesen sein; er wollte Naturphilosophie entschieden mit der Medizin verbinden. Vgl. *Marian Kurdzialek*, David von Dinant als Ausleger der Aristotelischen Naturphilosophie, in: Albert Zimmermann (Hrsg.), Die Auseinandersetzung an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert. (*Miscellanea mediaevalia*, 10.) Berlin 1976, 181–192, hier 191.

⁵⁾ Vgl. *Lynn White Jr.*, Medieval Religion and Technology: Collected Essays. Berkeley 1978, 29–31, der sich auf die Forschungen von *Denise Jalabert*, La flore gothique, in: Bull. monumental 91, 1932, 181–246, bezieht. White beobachtet, daß „the new spirit in art is most immediately reflected not in formal compositions ... but rather in the realm of pure decoration, which could register changes of taste with the greatest sensitivity, unrestricted by religious tradition“. Mehr noch, „the great mass of exactly datable extant material [allows one to chart trends] with the precision of a scientific instrument“. Ein weiteres Beispiel für eine spontane Entwicklung zu einem Naturalismus um 1200 gibt *Robert Bartlett*, Rewriting Saints' Lives: The Case of Gerard of Wales, in: Spec 58, 1983, 598–613, hier 612: Als Gerard von Wales in den 1190er Jahren eine Heiligenvita neu schrieb, deren Vorlage hundert Jahre älter war, benutzte er das Wort „Natur“ und dessen Ableitungen siebenmal, wohingegen seine Vorlage es nur einmal verwendet hatte, und dabei in dem Sinn von „ein Ruf der Natur“.

⁶⁾ *Friedrich II.*, De arte venandi cum avibus. Hrsg. v. Carl Arnold Willemsen. Bd. 1. Leipzig 1942, 2: *intentio vero nostra est manifestare in hoc libro ... ea, que sunt, sicut sunt.*

⁷⁾ Dieser Umstand scheint in der Sekundärliteratur nicht genügend hervorgehoben zu sein. Vgl. allerdings den Bericht des französischen Chronisten, der

Innozenz III. die „Magister und Scholaren“ der Pariser Universität, nach Griechenland zu reisen, um lateinische Bildung zu verbreiten. Einige mögen dem Ruf gefolgt sein, kehrten jedoch zurück, um ihrerseits Paris mit antiker griechischer Wissenschaft bekanntzumachen.⁸⁾ Andere mögen einige Zeit in Griechenland im Gefolge von Fürsten oder Bischöfen verbracht haben. Von einem westlichen Gelehrten, David von Dinant, ist bekannt, daß er lange genug in Griechenland blieb, um Griechisch zu lernen und einige von Aristoteles' naturphilosophischen Schriften zu übersetzen.⁹⁾ Auf diese Weise wurden drei von Aristoteles' Hauptwerken, die „Physik“, die „Metaphysik“ und „Über die Seele“ sowie eine Gruppe von drei kurzen Abhandlungen über Schlafen und Träumen – eigentlich Anhänge zu „Über die Seele“ – bekannt und entfachten kurz vor 1210 einen Aufruhr in Pariser Universitätskreisen.

unmittelbar am Schauplatz anwesend war, Guillelmus Brito, zit. bei *Grabmann*. *Divieti* (wie Anm. 2), 11: *In diebus illis legebantur Parisius libelli quidam ab Aristotele, ut dicebatur, compositi, qui docebant metaphysicam, delati de novo a Constantinopoli, et a greco in latinum translati.* (Obwohl sich Guillelmus auf Aristoteles' Werke über „Metaphysik“ bezieht, kann aus anderen Nachrichten eindeutig erschlossen werden, daß er ein größeres Corpus naturphilosophischer Schriften meint.)

⁸⁾ *Heinrich Denifle/E. Chatelain* (Eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Vol. 1. Paris 1891, 62f. (Im folgenden zit. als CUP.) Der Aufruf erging offensichtlich an Lehrer und Studenten der Freien Künste, denn Innozenz will, daß die Lateiner das „Studium der litterae [d. h. die Freien Künste] reformieren“.

⁹⁾ Wissenschaftliche Kenntnis über David von Dinant, basierend auf Entdeckungen von Alexander Birkenmajer, zusammengefaßt von Marian Kurdzialek, ist das eine Gebiet, auf dem die Forschung zur Rezeption von Aristoteles' Naturphilosophie wichtige Fortschritte seit Grabmann gemacht hat. Vgl. *Kurdzialek*, David von Dinant (wie Anm. 4); und *ders.* (Ed.), *Davidis de Dinanto Quaternulorum fragmenta*. (Studia mediawistyczne, 3.) Warschau 1963. *Enzo Maccagnolo*, David of Dinant and the Beginnings of Aristotelianism in Paris, in: Peter Dronke (Ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. Cambridge 1988, 429–442, ist weniger zuverlässig. David von Dinant bezeugte seinen Aufenthalt in Griechenland zu Beginn einer Reihe von Auszügen aus Aristoteles: *Cum essem in Grecia, pervenit ad manus meas liber Aristotelicus, De dubitabilibus problematibus*. Einige von Davids Auszügen und Kommentaren waren in Paris sicherlich kurz vor 1210 bekannt. David hat selbst wahrscheinlich in Paris gelehrt, als er aus Griechenland zurückkehrte, da die Auszüge und Kommentare vermutlich im Zusammenhang mit seiner Lehrtätigkeit gemacht wurden; vgl. ebenso die Bemerkung von Albertus Magnus, zit. v. *Kurdzialek*, *Davidis ... fragmenta*, 1, Anm. 219: *David de Dinant ... qui temporibus nostris pro hac heresi de Francia fugatus est*.

All diese Werke zeichneten sich durch einen systematisch rationalen und empirischen Zugriff auf die Welt der Natur und ihre Grenzen zum Übernatürlichen aus. Gelassen beantwortete Aristoteles in ihnen Frage auf Frage mit strengen Beweisgründen. Wenn er schrieb: „Dies ist nun erörtert worden“, so mußte es scheinen, als gäbe es wirklich nichts mehr darüber zu erörtern. Nichts mehr zu erörtern, das heißt, sofern man sich nicht darum scherte, wie bisweilen seine Lehrmeinungen mit der christlichen Offenbarung kollidierten. Ein Pariser Gelehrter des frühen dreizehnten Jahrhunderts, Bonifaz von Lausanne, bejammerte angeblich die Verdammnis des Heiden Aristoteles so inbrünstig, daß er Gott um Gnade für dessen Seele bat, doch dann hörte Bonifaz eine Stimme vom Himmel herab befehlen: „Laß ab, laß ab; bete nicht weiter für Aristoteles, denn weder hat er meine Kirche gegründet ... noch mein Gesetz gelehrt.“¹⁰⁾

Unter den Werken, in denen Aristoteles besonders offensichtlich vom göttlichen Gesetz abwich, war die kurze Abhandlung „De insomniis et de divinatione per somnum“ („Über Träume und über Prophetie beim Schlafen“), die dritte in einer Gruppe von Werken, die unter dem gemeinsamen Titel „Über Schlafen und Wachen“ bekannt waren.¹¹⁾ (Der erste Traktat der Trilogie behandelt die Physiologie des Schlafs, der zweite die des Traumes.) Aristoteles bezeichnet es als „absurd“, wenn man prophetische Träume für gottgesandt halten wollte (462b 21–22), und zwar deshalb, weil die Leute, die außerordentlich viel träumen, in der Regel nicht „die besten und klüg-

¹⁰⁾ St. Bonifazius von Lausanne studierte artes in Paris von etwa 1199 an, blieb dort, und wurde gegen 1222 Magister der Theologie. Er gehörte also zu eben der Generation, die als erste mit der aristotelischen Naturphilosophie in Berührung kam. Zu seinem Lebensweg vgl. *D. Rattinger*, Der hl. Bonifaz. Universitätsprofessor zu Paris, Domscholaster zu Köln, Bischof von Lausanne, in: *Stimmen aus Maria-Laach* 50, 1896, 10–23, 139–157, hier 15–19. Die Anekdote über Aristoteles taucht in einer zeitgenössischen *vita* auf; vgl. *Acta sanctorum*, 3. Aufl. Feb. Bd. 3. Paris 1864, 157: *Multum condoluit de perditione Aristoteles, et saepe oravit ... ut Deus dignaretur misereri animae suae. Tunc venit vox de caelo, dicens ei: cessa, cessa iam, et noli orare pro anima eius, quia non fundavit ecclesiam meam ... nec legem meam docuit.* Richard Kieckhefer war so freundlich, mir eine Kopie der *vita* zu beschaffen.

¹¹⁾ *Aristotelis, De insomniis et de divinatione per somnum: A New Edition of the Greek Text with the Latin Translation.* Ed. H. J. Drossaart Lulofs. 2 Vols. (*Philosophia Antiqua*, 2.) Leiden 1947. Eine deutsche Übersetzung stammt von E. Rolfes: *Aristoteles*, Kleine naturwissenschaftliche Schriften. (*Philosophische Bibliothek*, 6.) Leipzig 1924.

sten“ seien, sogar „manche der niederen Tiere träumen“ (462b 22, 463b 12). (Der Philosoph muß die Beobachtung gemacht haben, daß Katzen und Hunde sich manchmal plötzlich im Schlaf bewegen.) Unter der Voraussetzung, daß man Gott eine geordnete und vernünftige Handlungsweise unterstellte, könnten Träume nicht Wege göttlicher Mitteilung sein, denn wenn Gott einmal den Ausgang künftiger Ereignisse hätte enthüllen wollen, so hätte er dies „bei Tageslicht und gegenüber gescheitern Menschen“ getan (464a 21–22).

Indem er Gott aus dem Spiel läßt, zieht der Philosoph die Möglichkeit in Zweifel, irgend jemand könne Vorauswissen von Ereignissen haben, die sich in weiter Entfernung abspielen – „an den Säulen des Herkules“ gewissermaßen –, denn dies würde sich rationaler Erklärung entziehen (462b 23–26). Es sei wahr, daß manche Leute der Meinung seien, sie hätten Träume, die Ereignisse vorher sagten, über die sie keine Kontrolle hätten, aber in den meisten oder in allen Fällen sei die Verbindung von Traum und Ereignis rein zufällig. So wie sich eine Sonnenfinsternis ereignen könne, wenn man spazierengeht, ohne daß Spazierengehen Ursache für Sonnenfinsternisse wäre, so könnte ein Traum einem tatsächlichen darauf folgenden Ereignis ähneln, ohne daß eine ursächliche Verbindung bestanden hätte. Menschen, die oft träumen, haben wahrscheinlich öfter „prophetische“ Träume, aber dies könnte man am besten damit erklären, was Aristoteles die „Maxime des Glücksspielers“ nennt: „Wenn du nur viele Würfe machst, muß sich dein Glück wenden“ (462b 32–463a 2, 463b 15–22). Aristoteles bestreitet nicht gänzlich eine Alternative zum Zufall, nämlich die Möglichkeit, voraussagende Träume könnten durch Himmelsbewegungen verursacht sein, aber darüber ist er ungewöhnlich vorsichtig: Er kann sich vorstellen, wie Sternenbewegungen sich physisch als Sinneseindrücke bei einem Schläfer niederschlagen, aber er kann sich offensichtlich nicht vorstellen, wie so erzeugte Träume Ereignisse „an den Säulen des Herkules“ voraussagen könnten.

Der Philosoph will keineswegs bestreiten, daß Träume eine „besondere Bedeutung“ haben können. Auf zweierlei Weise haben sie sie nämlich ganz sicher. Träume können die Ursachen von Ereignissen werden, wenn diejenigen, die in ihren Träumen befangen sind, ihnen entsprechend handeln. Die Träume eines Menschen zu kennen, kann deshalb dazu beitragen, die Handlungen eines Menschen zu erklären und möglicherweise auf eine Änderung hin zu beeinflus-

sen (463a 23–32). Träume können auch Krankheiten vorausdeuten. Aristoteles kommt zu diesem Schluß aufgrund seines streng physiologischen Verständnisses des Träumens. Träume sind Ergebnisse von Sinneseindrücken, die sich der imaginativen Eigenschaft der Seele während des Schlafes einprägen; da nachts während des Schlafes weniger Sinneseindrücke auf die Seele einwirken als tagsüber, kann auch die geringste Sinnesbotschaft, die sonst unbemerkt bliebe, festgehalten werden. So kann ein Schleimtropfen, der die Speiseröhre hinunterwandert, im Traum das genußvolle Empfinden von Honig hervorrufen, und das geringste Fieber einen Traum, in dem man durch Feuer schreitet. Solche Träume können die medizinische Diagnostik unterstützen, denn Schleimtropfen und leichtes Fieber können das Vorhandensein größerer Krankheiten bezeugen (463a 4–23, 464b 7–17).

Um festzustellen, wie sehr Aristoteles' wissenschaftlicher Zugang zur „Prophetie im Schlaf“ in scharfem Gegensatz zur christlichen Tradition stand, wollen wir kurz die maßgebliche patristische Auffassung der Ursachen von Träumen bei Gregor dem Großen betrachten.¹²⁾ Gregor räumte ein, daß Träume eine Vielzahl von Ursachen hätten, einschließlich eines vollen oder leeren Magens, jedoch war er überzeugt, daß einige Träume von Teufeln gesandt waren, um Menschen in die Irre zu führen, und daß andere wiederum unfehlbare göttliche Offenbarungen darstellten. Gregor hatte jemanden gekannt, der durch einen vom Teufel gesandten Traum verführt worden war. Dem Unglückseligen war im Traum ein langes Leben versprochen worden, und er begann Geld zu sammeln, das viele Jahre vorhalten sollte. Aber dann starb er ganz plötzlich und ließ seinen Reichtum zurück, ohne „ein einziges gutes Werk mit sich zu nehmen“. Für unfehlbare göttliche Offenbarungen zitierte Gregor biblische Beispiele von zwei Josephs. Der Joseph des Alten Testaments sah sich in einem prophetischen Traum seinen Brüdern vorgezogen (Gen. 37,5), und Joseph im Neuen Testament wurde in einem Traum von einem Engel gemahnt, mit seiner Familie nach Ägypten zu fliehen (Matth. 2,13).

Ich benutzte den Vergleich einer „Französischen Revolution“, um die Einführung der Aristotelischen Naturauffassung kurz nach 1200 in Paris zu charakterisieren, und vielleicht ist es deutlich ge-

¹²⁾ *Grégoire le Grand*, Dialogues (= Dialogi libri quattuor). Vol. 3. Ed. Adalbert de Vogüé. Paris 1980, 172–177. (= Lib. IV, cap. 50).

worden, daß dies kaum eine Übertreibung ist. Christen, die aufgrund der Autorität der Bibel und Gregors des Großen angenommen hatten, daß Gott im Schlaf prophetische Offenbarungen nach Belieben aussandte, erfuhren plötzlich bei Aristoteles, daß die Heilige Familie aufgrund eines Vorauswissens nach Ägypten floh, das man am besten nach dem „Glücksspielerprinzip“ erklärt. Die kirchlichen Autoritäten mußten schnell entscheiden, ob man solch umstürzlerische Ansichten öffentlich lehren durfte, und in Paris entschieden sie, daß man das nicht dürfe. 1210 und wieder 1215 verboten die kirchlichen Aufseher der Pariser Universität das Lehren von Aristoteles' Naturphilosophie bei Strafe der Exkommunikation.¹³⁾ Der Umstand, daß die gesamte aristotelische Naturphilosophie in Bann kam, zeigt, daß es um mehr als nur eine einzelne neue Lehrposition ging, aber Aristoteles' Lehren über Prophezeiungen im Schlaf waren gewiß eines der wichtigen Angriffsziele, denn ein Zeuge des dreizehnten Jahrhunderts, Roger Bacon, schrieb ausdrücklich, daß Aristoteles' Naturphilosophie in Paris verboten worden war „wegen der Ewigkeit von Welt und Zeit und wegen des Buches ‚Über das Wahrsagen in Träumen‘“.¹⁴⁾

Was am Verbot erstaunlich erscheint, ist eigentlich nicht, daß es überhaupt erlassen wurde, sondern daß es milde war bis zum Anschein der Halbherzigkeit.¹⁵⁾ Die Bestimmungen von 1210 und 1215 untersagten das öffentliche Lehren, aber nicht die Privatlektüre und das Abschreiben der Texte. Wenn auch die Bestimmung von 1215 durch einen Kardinallegaten promulgiert wurde, so unternahm

¹³⁾ CUP (wie Anm. 8), 70, 78–79.

¹⁴⁾ Roger Bacon, *Compendium studii theologiae*. Ed. Hastings Rashdall. Aberdeen 1911, 33: *Tarde vero venit aliquid de philosophia Aristotelis in usum latinorum, quia naturalis philosophia eius ... hiis temporibus nostris translata sunt: et Parisius excommunicabuntur ante annum Domini 1237 propter eternitatem mundi et temporis, et propter librum de divinacione sompniorum, qui est tertius de sompno et vigilia et propter multa alia ...* In der Annahme, daß der unmittelbare Grund für die Verurteilung von 1210 der umstrittene Gebrauch war, den David von Dinant von bestimmten aristotelischen Thesen machte, mögen Verweise auf oder Zitate von Aristoteles' Werk über Weissagung im Schlaf eine Rolle gespielt haben, denn das einzige überlieferte Werk von David enthält aristotelische Auszüge über Träume; vgl. *Kurdziatek, Davidis ... fragmenta* (wie Anm. 9), 4–7, 67: *somnium nihil aliud est quam ymaginacio, que sepius fit sive ex passione ... sive que fit in ipso sompno vel ab interius vel ab exterius.*

¹⁵⁾ Zum Folgenden vgl. *Grabmann, Divieti* (wie Anm. 2), oder *Fernand Van Steenberghen, Aristotle in the West*. 2. Aufl. Löwen 1970.

doch derselbe Legat keinen Versuch, das Verbot der fraglichen Werke in der gesamten Christenheit durchzusetzen. Das unvermeidliche Ergebnis der nur teilweise durchgeführten Zensur war, daß die inkriminierten Bücher weiterhin in Paris gelesen und erörtert und öffentlich an anderen Universitäten gelehrt werden konnten. 1229 versuchte die neue, vom Papst gegründete Universität von Toulouse, die Studenten aus Paris wegzulocken, indem sie ankündigte, daß „diejenigen, die den Busen der Natur unverhüllt betrachten wollen (das Bild ist nahezu erotisch), hier den Kursen über die Bücher des Aristoteles folgen können, die in Paris verboten sind“. Einen Versuch, die Flut einzudämmen, unternahm 1231 Papst Gregor IX. Er beauftragte eine Kommission, eine gereinigte Fassung von Aristoteles' naturphilosophischen Werken zu erstellen, weil sie „gleichermaßen nützliche wie nutzlose Gegenstände“ enthielten. Aber die Kommission konnte sich entweder nicht darüber einigen, was man streichen sollte, oder wurde sich bewußt, daß das ganze Vorhaben undurchführbar war; jedenfalls erfüllte sie ihren Auftrag nicht. Vielmehr begannen zwischen 1240 und 1250 die Philosophieprofessoren in Paris, das Verbot zu mißachten, und gegen 1255 war es ihnen gelungen, es völlig in sein Gegenteil zu verkehren. Ein Dokument des Jahres 1255 zeigt nämlich, daß Aristoteles' Bücher über die Natur, einschließlich „Über Schlafen und Wachen“, nicht nur gelehrt wurden, sondern sogar Pflichtlektüre im Curriculum der artes liberales geworden waren.

Unter denen, die dem Bestreben Vorschub leisteten, die Werke eines heidnischen Philosophen zur Pflichtlektüre in einer christlichen Institution zu machen, waren auch Mitglieder des Dominikanerordens – desjenigen Ordens also, dessen Berufung die Wahrung und Verbreitung christlicher Orthodoxie war. Das Interesse der Dominikaner an Aristoteles läßt sich teilweise dadurch erklären, daß die Dominikaner die Naturphilosophie beherrschen mußten, um besser mit Muslimen und Juden debattieren zu können. Prominente Mitglieder des Ordens jedoch kamen um die Jahrhundertmitte auch zu dem Schluß, daß die Philosophie bequem weiter zur Theologie führe, denn „die Gnade nimmt der Natur nichts weg, sondern vollendet sie“. Bereits 1236 behauptete ein Dominikanergelehrter des Pariser Ordenskonzvents St. Jacques, das im Herzen des Universitätsviertels lag, Christus habe sich der griechischen Sprache bedient, indem er sagte: „Ich bin das Alpha und das Omega“, denn „Weisheit begann buchstäblich in Griechenland“, und Christus „wollte,

daß wir wissen, nicht nur die Kenntnis der Heiligen Schrift komme von Gott, sondern auch die Kenntnis der Philosophen“. Nach demselben Autor war Dionysius der Athener, der „sich dem heiligen Paulus anschloß und gläubig wurde“, der Prototyp der Philosophen, die durch ihre „natürlichen Gaben“ – nämlich einen eingeborenen Rationalismus – vorbereitet waren, die Gnade des Glaubens zu empfangen – ein Argument, das besonderes Gewicht in Paris hatte, wo doch jeder wußte, daß Dionysius der Athener sein Leben auf dem Montmartre beendet hatte – als Frankreichs Schutzpatron St. Denis.¹⁶⁾

Ein weiterer Dominikaner desselben Pariser Konvents, Albertus Magnus, war so sehr vom Nutzen des Aristoteles überzeugt, daß er das umfangreiche Vorhaben in Angriff nahm, alle Schriften des Philosophen zu kommentieren.¹⁷⁾ Das Projekt, das Albert gegen 1245

¹⁶⁾ Über den Dominikaner von 1236, den Verfasser eines Kommentars zur Apokalypse, der in der Werkstatt des Hugo von St. Cher entstand, vgl. Robert E. Lerner, *Poverty, Preaching, and Eschatology in the Revelation Commentaries of „Hugh of St. Cher“*, in: Katherine Walsh/Diana Wood (Eds.), *The Bible in the Medieval World: Essays in Memory of Beryl Smalley*. (Studies in Church History, Subsidia, 4.) Oxford 1985, 157–189, hier 166–168. Es verdient, angemerkt zu werden, daß die zitierten Passagen etwa zwanzig Jahre später von dem Dominikaner Peter von Tarentaise für seinen eigenen Apokalypsen-Kommentar übernommen wurden. Zusammen mit Albertus Magnus und Thomas von Aquin war Peter einer der herausragenden theologischen Experten unter den Dominikanern während der Mitte des 13. Jahrhunderts.

¹⁷⁾ Die Chronologie von Albertus Magnus' Werken ist von notorischer Ungewißheit. Ein sorgfältiger Versuch, sie ungefähr einzuordnen, stammt von James A. Weisheipl, *The Life and Works of St. Albert the Great; and ders., Albert's Works on Natural Science (libri naturales) in Probable Chronological Order*, in: ders. (Ed.), *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays* 1980. Toronto 1980, 13–51, 565–577. Vgl. ebenso die Übersicht bei Alain de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*. Paris 1990, 21. Obwohl gewöhnlich die Meinung vertreten wird, die frühesten Partien von Alberts Aristotelesparaphrase seien wenige Jahre nach 1248 entstanden – d. h. nachdem Albert von Paris nach Köln übersiedelte –, möchte ich vorschlagen, daß er mit der Materialsammlung für die Paraphrase in Paris zwischen 1245 und 1248 begann, in einer Zeit, als er Magister der Theologie und somit Leiter der Studien in St. Jacques war. Albert hatte sich schon in seinem gegen 1245 abgeschlossenen Sentenzenkommentar als Anhänger des Aristotelismus erwiesen; vgl. die Stelle, wo Albert feststellt, er ziehe Aristoteles in naturwissenschaftlichen Fragen Augustinus vor (II Sent. 13, 2); diese Stelle behandelte *Loris Sturlese*, *Il razionalismo filosofico e scientifico di Alberto il Grande*, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*: Riv.

begann und das etwa zwanzig Jahre bis zur Vollendung brauchte (das Endprodukt belief sich auf sechsunddreißig Bücher), sollte ein enzyklopädisches Unterrichtsmittel zur Verfügung stellen – teils Paraphrase, teils Erläuterung. Albert muß geglaubt haben, daß sein Werk für Studenten außerhalb wie innerhalb des Ordens von Nutzen sei, denn er stellte zu Beginn des ersten Bandes fest, er wolle Aristoteles „den Lateinern verständlich machen“. ¹⁸⁾ Von Anfang bis Ende seines umfangreichen Kommentars wiederholte und erklärte er ohne mit der Wimper zu zucken, was der heidnische Philosoph behauptet hatte. In bezug auf Aristoteles' Behandlung der Traumvisionen ging er viel weiter als sein Vorbild, als er sich über den Einfluß der Sterne ausließ. ¹⁹⁾ (Albert stützte sich auf die arabischen Aristoteliker und war ein begeisterter Anhänger der Astrolo-

della Soc. Int. per lo Studio del Medioevo Latino. 1/2, 1990, 373–426, hier 389. Da Alberts Paraphrase eine ungeheure Materialsammlung zur Grundlage hat – nicht nur Aristoteles, sondern wichtige Kommentare aller Mitglieder der peripatetischen Schule, wie Albert sie verstand –, ist die gewaltige Aufgabe der Stoffsammlung mit größerer Wahrscheinlichkeit im Pariser Konvent von St. Jacques erledigt worden als irgendwo sonst, zumal Albert dort auf ein „Team“ von Assistenten zurückgreifen konnte. Zum „Teamwork“ in St. Jacques vgl. *Lerner. Poverty* (wie Anm. 16), und mit direktem Bezug auf Albertus Magnus *Yves Congar*, „In dulcedine societatis quaerere veritatem“: *Notes sur le travail en équipe chez S. Albert et chez les Prêcheurs au XIII^e siècle*, in: Gerbert Meyer/Albert Zimmermann (Hrsg.), *Albertus Magnus, Doctor Universalis 1280/1980*. Mainz 1980, 47–57. Ferner haben Kenner des Albertus Magnus den Zustrom aristotelischer Exzerpte in die Enzyklopädie des Dominikaners aus der Pariser Gegend Vincenz von Beauvais übersehen, die zwischen 1247 und 1250 datiert werden kann, und ebenso den Umstand, daß Vincenz selbst berichtete, er habe diese Exzerpte von Ordensbrüdern bekommen, womit er vermutlich die von St. Jacques meinte. Vgl. dazu *Anna-Dorothee von den Brincken*, *Geschichtsbetrachtung bei Vincenz von Beauvais*, in: *DA 34*, 1978, 410–499, hier 426 f. Zur Möglichkeit, daß die Paraphrase von „De somno et vigilia“ in der Tat vor 1248 verfaßt wurde, vgl. Anm. 22.

¹⁸⁾ Die Stelle von Alberts Paraphrase von Aristoteles' „Physik“ wird allgemein auf ca. 1250 datiert; vgl. *Weisheipl, Albert's Works* (wie Anm. 17), 565.

¹⁹⁾ *Albertus Magnus*, „De somno et vigilia“, III, in: ders., *Opera omnia*. Ed. Auguste Borgnet. Vol. 9. Paris 1891, 177–207. Traktat I (S. 177–196) ist eine erweiterte Ausführung über Astrologie. Die astrologische Seite von Alberts Traumtheorie ist gut abgehandelt von *Gregory*. I sogni (wie Anm. 1), 121–133; vgl. auch die bündige Darstellung von *Betsy Barker Price*. *The Physical Astronomy and Astrology of Albertus Magnus*, in: *Weisheipl* (Ed.), *Albertus Magnus and the Sciences* (wie Anm. 17), 155–185, hier 181 f. Traktat II (S. 197–207) ist die engere Paraphrase, wenn auch Albert in diesem Abschnitt Aristoteles mit medizinischer Theorie verstärkt.

gie.) Im übrigen wiederholte er praktisch alles, einschließlich der Behauptungen des Aristoteles, daß Träume keinen göttlichen Ursprung haben könnten.²⁰⁾

Wir brauchen keine Angst zu haben, daß Albertus Magnus seinen Glauben verloren hätte. Er wollte mit seinen aristotelischen Paraphrasen auf rein philosophische Weise sprechen, weil er annahm, die Studenten der Philosophie seien noch nicht reif für die Theologie. In seiner Paraphrase von „Über die Prophetie im Schlaf“ beharrte er darauf, Träume auf der Grundlage physischer Ursachen darzulegen und nicht entsprechend den „tiefsten Theologen, die die göttliche Eingebung zum Gegenstand haben“. Um Mißverständnisse zu vermeiden, setzte er im weiteren genauer auseinander, daß er seine eigenen Auffassungen in einem Werk der „Theologie“ statt der „Physik“ darstellen wolle.²¹⁾ Albert schrieb dann in der Tat ein theologisches Werk, die „Summa de creaturis“, in der er eine Hierarchie von Träumen beschrieb, die die gegenseitige Ergänzung von Philosophie und Theologie zum Ausdruck brachte.²²⁾ In diesem

²⁰⁾ Zu Alberts Vertrauen in Aristoteles' Naturalismus vgl. *Albertus Magnus*. De somno et vigilia (wie Anm. 19), 199b: *Plurima vero somnia quae non habent causam aliam nisi motum accidentalem phantasmatis, non contingit se habere ad eventum futurorum nisi sicut est per accidens et casu*; 200b: *Somniorum enim scientia et eruditio naturalis est, et ex naturalibus causata principii, et non divina*. Verblüffend ist die Hinzufügung der Worte *natura et ars* in einer Zeile, die im übrigen wörtlich Aristoteles entlehnt ist: ebd. 205b: *Artificiosissimum autem iudex est somniorum, qui bene similitudines potest ex facultate naturae et artis inspicere* (Alberts hinzugefügte Worte von mir in Fettdruck).

²¹⁾ Ebd. 195b: *Est autem et aliud genus visionis et prophetiae secundum altissimos theologos qui de divinis loquuntur inspirationibus, de quibus ad praesens nihil dicimus omnino, eo quod hoc ex physicis rationibus nullo modo potest cognosci ... Si quid enim forte propriae opinionis haberemus, in theologis magis quam in physicis, Deo volente, a nobis proferetur*.

²²⁾ Ebd. Vol. 35. Paris 1896, 432–445. Er stellt zuerst die Frage, ob man die Zukunft aus Träumen erfahren könne, und antwortete bestätigend (433a) auf der Grundlage der Übereinstimmung von „Heiligen und Philosophen“: *dicimus cum sanctis et philosophis quod somnia frequenter significant aliquid in futurum*. Ich meine, daß die Abhandlung der Prophetie im Schlaf in Alberts „Summa de creaturis“ das Werk ist, das er „Deo volente“ in seiner aristotelischen Paraphrase versprach. Sie hat bessere Aussichten darauf als die Quaestio disputata „De prophetia“, weil sie vom Inhalt her näher steht; zur Quaestio disputata vgl. *Jean-Pierre Torrell*, La question disputée *De prophetia* de Saint Albert le Grand, Edition critique et commentaire, in: *Rev. des sciences philos. et théol.* 65, 1981, 5–53, 197–232. (Torrell, 201–202, stimmt überein, daß das angekündigte Werk nicht die Quaestio disputata ist, über-

Werk argumentierte er so weit in Übereinstimmung mit dem Aristotelismus, daß er ebenfalls annahm, natürliche Ursachen könnten keine Vorausschau von Ereignissen ermöglichen, die mit dem Zustand des Träumers nichts zu tun hätten, wie zum Beispiel den Ausgang einer Seeschlacht (eines der Exempel des Aristoteles) oder den künftigen Zustand der Welt „wie im Traum des Nebuchadnezzar“. Dann aber ging er zur Theologie über und führte die Kategorie der göttlichen Offenbarung ein als eine vom Traum völlig verschiedene. Träume werden von „Phantasmen“ hervorgerufen und sind daher in sich unvollkommen – jedermann weiß, daß viele Träume sich im nachhinein als falsch erweisen –, Offenbarungen aber sind unfehlbare Mitteilungen des göttlichen Willens.²³⁾

sieht aber die Möglichkeit, daß es die Behandlung von Träumen in der „Summa de creaturis“ ist.) Obwohl Alberts „Summa de creaturis“ sehr wahrscheinlich verfaßt wurde, bevor er Paris 1248 verließ, konnte sie dennoch vor der Paraphrase von „De somno et vigilia“ entstanden sein. Bislang hat die Forschung angenommen, die Paraphrase sei kurz nach 1257 geschrieben, mit der Begründung, sie sei auf die Paraphrase von „De anima“ gefolgt, deren Entstehung man allgemein zwischen 1254 und 1257 setzt. Doch die Datierung von „De anima“ auf 1254/57 beruht allein auf einer Handschriftenrubrik, die Albert als Provinzialen der Dominikanerprovinz Theutonia bezeichnet; meiner Ansicht nach liefert dies nur einen *terminus ante quem*, da das Werk vorher verfaßt und während Alberts deutschem Provinzialat wieder kopiert worden sein kann. Wenn man die Zuweisung von „De anima“ auf die Jahre 1254/57 zurücknimmt, gibt es keinen Grund, die Möglichkeit auszuschließen, daß die Paraphrase von „De somno et vigilia“ kurz vor der „Summa de creaturis“ entstand.

²³⁾ „Summa de creaturis“, in: ders., Opera, Vol. 35, 436b: *Accidens ... est de his quae procul sunt tempore vel loco, et quorum notitia super nostram videtur esse prudentiam, ut dicit Philosophus, sicut est de navali bello futuro, ... vel de toto statu mundi futuro, sicut in somnio Nabuchodonosor, et notitia somniorum huiusmodi non fit sine revelatione, ut infra determinabitur.* 438a: *revelationes fiunt duobus modis, scilicet secundum veram intelligentiam voluntatis divinae, et secundum permixtionem phantasmatum. Et primo modo non est somnium, ut supra habitum est, sed prophetia ... Secundo vero modo est revelatio non significans rem futuram simpliciter, sed secundum conditionem aliarum causarum naturalium vel voluntariarum, quae causae cum non sint necessariae, non erit necessarium futurum quod significatum est. Hoc tamen semper intelligendum est, quod somnium semper fit in proprietatibus phantasmatis: quia sine phantasmatis non est aliquod somnium.* Später (442b, 444–445) führt Albert genauer aus, daß prophetische Offenbarungen durch Engel mitgeteilt werden, und zieht in seiner Erörterung entsprechende biblische Texte, Augustin und Gregor den Großen, heran.

Alberts aristotelische Paraphrasen und seine „Summa de creaturis“ müssen dazu beigetragen haben, daß die Nicht-Dominikaner sich zunehmend trauten, Aristoteles zur Pflichtlektüre im Pariser Artes-Curriculum zu machen.²⁴⁾ Wenn schon ein prominenter Dominikaner meinte, Aristoteles sollte bei den „Lateinern“ bekannt werden, dann war dies eine nachdrückliche Empfehlung, besonders wenn derselbe Dominikaner zeigte, wie einige der heikelsten Passagen bei Aristoteles mit dem christlichen Glauben in Einklang gebracht werden konnten.²⁵⁾ Es ist allerdings wahr: Kaum einer der Artes-Studenten würde etwas von der tieferen theologischen Dimension erfahren, aber wenn sich einer von ihnen gefragt hätte, wie Aristoteles' Beweisführungen gegen übernatürliche Prophezeiung mit der Bibel übereinstimmten, dann hätte er jederzeit einen Dominikaner im Stadtviertel darauf ansprechen können.

²⁴⁾ Ein dominikanisches Gegenstück zu Albert im Oxford der 1240er Jahre war Richard Fishacre. Vgl. *Stephen F. Brown*, Richard Fishacre on the Need for „Philosophy“, in: Ruth Link-Salinger (Ed.), *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture. Essays in Honor of Arthur Hyman*. Washington, D.C. 1988, 23–36, hier 35: „Fishacre's principal warning concerning ‚philosophy‘ ist not the more usual exhortation against the illegitimate, immoderate, and imprudent uses of secular learning. It rather manifests a concern regarding too little preparation in ‚philosophy‘“. Gegen 1259 wurde eine gleichmäßige Ausbildung in den artes [d. h. der Philosophie] Teil des dominikanischen Unterrichtssystems als Ergebnis einer Reihe von Empfehlungen, die eine Expertenkommission gegeben hatte, zu der auch Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Peter von Tarentaise gehörten; CUP (wie Anm. 8), 385 f., hier 385.

²⁵⁾ Ich will hier nicht in die Diskussion eintreten, ob Albert allgemein mehr „thomistisch“ oder mehr „averroistisch“ in seiner Auffassung über die Beziehung von Philosophie und Theologie war. Starke Argumente in die zweite Richtung sind kürzlich von *Sturlese*, Alberto (wie Anm. 17), beigebracht worden. Es scheint mir aber, daß Alberts Zusammentreffen mit Aristoteles in bezug auf Prophetie im Schlaf wesentlich „thomistisch“ war und bezeichnend für einen dominikanischen Optimismus über die Harmonie des Natürlichen und des Übernatürlichen um die Mitte des 13. Jahrhunderts. Es ist ein Makel in der Ausführung von *Gregory*, Sogni (wie Anm. 1), daß er Alberts Behandlung von Träumen in der „Summa de creaturis“ übersieht und deshalb nicht erkennt, wie Albert eine Position konstruiert, die Natur und Gnade in Einklang bringt. Daß Thomas selbst dieselbe „thomistische“ Position zum Ausdruck bringt, kann man aus seiner „Quaestio disputata“ über Prophetie ersehen, die *Gregory*, Sogni (wie Anm. 1), 134 Anm. 62, zitiert: *prophetia naturalis non se extendit nisi ad illa futura quae habent causas determinatas in natura, sed prophetia de qua loquimur [immediate a Deo], indifferenter se habet ad omnia.*

II.

Ich wende mich nun Assisi zu. Während im ersten Jahrzehnt des dreizehnten Jahrhunderts sich junge Leute in Paris mit Aristoteles' Naturphilosophie zu beschäftigen begannen, fand sich eine andere Gruppe von jungen Leuten zusammen, um ein Leben der Armut und Buße zu führen unter der Anleitung des Francesco Bernardone, den wir auch den heiligen Franziskus nennen. Im Gegensatz zu den Scholaren in Paris hatten diese jungen Leute Feindschaft gegen „die Weisheit dieser Welt“ auf ihre Fahnen geschrieben. Franz selbst war kaum schriftkundig und zog oft über die eitle Wißbegierde her. Nach seinem ersten Biographen blieb er dabei, daß Bildung ein Hindernis für die Demut sei und die Wissenschaft am Tage des Jüngsten Gerichts nichts gelten würde. Einmal wurde er von einem gelehrten Dominikaner über einige diffizile Probleme befragt, und er antwortete mit solcher Klarheit, daß der Dominikaner in Staunen ausbrach: „Wahrhaftig, die Theologie dieses heiligen Vaters ist wie ein am Himmel schwebender Adler, emporgetragen auf den Schwingen der Reinheit und Versenkung, unsere Gelehrsamkeit dagegen kriecht mit dem Bauch auf dem Boden.“²⁶⁾

Wie diese Anekdote andeutet, glaubten die Schüler des heiligen Franz, er sei mit besonderen Gaben kontemplativer Einsicht versehen. Solche Gaben drückten sich in Verzückungen und Erregungen aller Art aus, einschließlich Offenbarungen im Traum. Der erste Biograph berichtet, daß Franz seine Berufung auf sich nahm als Ergebnis einer Reihe visionärer Erfahrungen, die mit zwei Träumen begannen. Daß er Ritter werden sollte, erfuhr Franz in einem Traum, der ihm seine Wohnung voller Waffen zeigte. Dann, als er zu einem Kriegszug aufgebrochen war, wurde ihm in einem Traum die Rückkehr nach Hause befohlen, denn dort wäre es, wo sein „Blick“ klarer werden sollte.²⁷⁾ Damit nicht genug – eine Traum-

²⁶⁾ II Cel. 194, 195, 103. (Ich zitiere der Gewohnheit entsprechend die beiden Biographien des hl. Franz des *Thomas von Celano* als „I Cel.“ und „II Cel.“ Die maßgebliche kritische Ausgabe ist zu finden in: *Analecta Franciscana*. Vol. 10. Quaracchi 1926–1941.) An neuer Forschung zum ersten Biographen des hl. Franz vgl.: Tommaso da Celano e la sua opera di biografo di S. Francesco. Atti del Convegno di Studio, Celano 29–30 Novembre 1982. Celano 1985.

²⁷⁾ I Cel. 5; II Cel. 6. Die erste Version von Celano spielt ausdrücklich nur auf den ersten Traum an; die zweite Version erscheint programmatischer, indem sie die Geschichte von Franziskus' Konversion als das Ergebnis einer

vision kam Franziskus an einem kritischen Punkt seiner Karriere zu Hilfe, allerdings keine, die ihm selbst zuteil wurde, sondern dem regierenden Papst. Nachdem Franz elf Jünger um sich versammelt hatte, ging er 1209 oder 1210 mit ihnen nach Rom, um die Erlaubnis zur Gründung einer neuen Bruderschaft mit einer neuen Regel zu erlangen. Papst Innozenz III. hatte kurz zuvor einen beunruhigenden Traum gehabt: Er hatte die Lateransbasilika zusammenbrechen sehen, bis eine unscheinbar aussehende Person erschien und sie mit ihrer Schulter abstützte. Als Franz vor Innozenz trat, erkannte der Papst in ihm die Gestalt aus seinem Traum und gab Franz die Erlaubnis, seine neue Lebensform zu praktizieren, um damit die Kirche zu stützen.²⁸⁾

III.

Und nun: „Assisi trifft auf Paris.“ Es wurde bald deutlich, daß der Franziskanerorden einen Kompromiß mit der Gelehrsamkeit würde eingehen müssen.²⁹⁾ Der Orden müßte hauptsächlich aus Priestern bestehen, und Priester brauchten eine gewisse Bildung zur Ausübung der Seelsorge. Die Aufgabe des Ordens sollte die Predigt werden, und gutes Predigen setzte eine theologische Ausbildung

Reihe von immer tieferen visionären Erfahrungen erzählt, die in Christi direkter Ansprache an Franziskus vom Kreuz von S. Damiano gipfelt. Zu einer perspektivenreichen Diskussion der Rolle von Träumen in einer weiteren frühen Lebensbeschreibung des hl. Franz vgl. *Chiara Frugoni*, Die Träume in der Legende der drei Gefährten, in: Agostino Paravicini Bagliani/Giorgio Stabile (Hrsg.), *Träume im Mittelalter*. Stuttgart 1989, 73–90. Frugoni, 78f., zeigt, daß gegen 1250 Matthew Paris Franziskus' Empfang der Wundmale sogar als eine Vision darstellte, die sich im Schlaf ereignete.

²⁸⁾ II Cel. 17. Ein dominikanischer Hagiograph, der 1248 oder kurz davor schrieb, gab eine weniger ausgeschmückte parallele Version von Innozenz III., der träumte, wie der hl. Dominikus die Lateransbasilika stützte, aber sie wurde nie sehr populär. Vgl. *Monumenta historica S. P. N. Dominici*, I. (*Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica*, 15.) Paris 1933, 301.

²⁹⁾ Die beste Darstellung über das Anwachsen der Gelehrsamkeit im Franziskanerorden (bei Anerkennung von Franziskus' Ambivalenz) ist *Dieter Berg*, *Armut und Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert*. (Geschichte und Gesellschaft. Bochumer Historische Studien, 15.) Düsseldorf 1977, 43–55, 67–85. Zur wechselseitigen Abhängigkeit zwischen der Entwicklung zur Gelehrsamkeit und der zur Klerikalisierung vgl. *Lawrence C. Landini*, *The Causes of the Clericalization of the Order of Friars Minor, 1209–1260, in the Light of Early Franciscan Sources*. Chicago 1965, hier 129–137.

voraus. Dennoch blieb eine tiefe Ambivalenz zwischen dem Ordensgeist und wissenschaftlicher Gelehrsamkeit, und das Mißtrauen blieb am größten gegenüber dem Aristotelismus, der um 1250 in Paris in das Artes-Curriculum eindrang. Als der junge Franziskaner Bonaventura di Bagnoregio zu eben der Zeit in Paris studierte, war er verstört, als er von den neuen aristotelischen Lehrmeinungen erfuhr. Später erinnerte er sich: „Als ich in meiner Studentenzeit hörte, Aristoteles hätte die Ewigkeit der Welt behauptet, und als ich seine Gründe und Beweisführungen hörte, begann mein Herz wild zu schlagen.“³⁰⁾ Die Ewigkeit der Welt war nicht die einzige aristotelische These, die Bonaventura Herzklopfen verursachte. In seinem gegen 1250 geschriebenen Sentenzenkommentar nahm er einen festen Standpunkt gegen den naturalistischen Deutungsversuch von Traumgesichten: „Was auch immer die Philosophen darüber gedacht haben mögen – das, was man in der Heiligen Schrift findet, ist ohne Zweifel aufrecht zu erhalten.“³¹⁾

Man fragt sich, ob es Bonaventura bereits bewußt war, daß die Gegnerschaft zum aristotelischen Naturalismus Träume betreffend nicht nur durch des heiligen Franz Verdikt gegen die weltliche Gelehrsamkeit auferlegt war, sondern auch durch Notwendigkeiten in bezug auf die Verteidigung des Franziskanerordens.³²⁾ Seine ganze Amtszeit als franziskanischer Generalminister (1257–1273) trat er für übernatürliche Prophetien ein, und zwar aus entschieden franziskanischen Absichten. Bonaventuras Amtszeit als Minister war

³⁰⁾ *Bonaventura*. „Collationes de decem praeceptis“, II. 25, in: ders., *Opera omnia*. Quaracchi 1882–1902 (im folgenden: *Bon.*, *Op. omn.*), Vol. 5, 514.

³¹⁾ „Super II Sententiarum“, d. 7, p. 2, a. 1, q. 3, ad 3, in: *Bon.*, *Op. omn.*, Vol. 2, 192: *quidquid de hoc senserint philosophi, quorum positiones longum esset hic retexere, quod de eis dicit sacra Scriptura indubitanter est tenendum*. (Bonaventuras Wahl des Verbs *sentire* zeigt sein Mißtrauen gegen reinen Empirismus.) *Gregory*, I sogni (wie Anm. 1), 141 f., faßt die konservative Position zusammen, die Bonaventura in bezug auf Träume in seinem Sentenzenkommentar zum Ausdruck bringt: Indem er Prophetien aufgrund von medizinischen oder astrologischen Gründen ausschließt, besteht er darauf, daß Vorausschau sich im Schlaf nur durch Visitationen ereignen kann, die der Allmächtige schickt (*in somnis non est praevisio futurorum nisi visitatio emittatur ab Altissimo*).

³²⁾ Bonaventuras Eintreten gegen den aristotelischen Naturalismus ist allbekannt; vgl. z. B. *Joseph Ratzinger*, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*. München 1959, 121–144. Soweit ich weiß, hat die Forschung bisher nicht wahrgenommen, wie dieser Anti-Aristotelismus verknüpft ist mit Bonaventuras Programm zur Verteidigung der Existenz des Franziskanerordens im Zusammenhang des Mendikantenstreits.

von der Notwendigkeit bestimmt, den Orden gegen den Angriff einer Pariser Allianz von weltgeistlichen Theologen und Lehrern der Freien Künste zu verteidigen in einem Kampf, der als „Mendikantenstreit“ bekannt geworden ist.³³⁾ Die Kritiker des Ordens beharrten darauf, daß die Franziskaner keine Existenzberechtigung hätten. Wenn diese Kritiker den Papst für sich gewannen, würden die Aktivitäten des Ordens streng begrenzt werden. Nach dem Ausbruch einer heftigen Kontroverse in Paris von 1255 bis 1257 intervenierte Papst Alexander IV., ein Verwandter Innozenz' III., zugunsten der Franziskaner und brachte die Kritiker zum Schweigen. Aber die Feindseligkeiten brodelten weiter unter der Oberfläche, und die Pariser Professoren starteten einen neuen Angriff während der päpstlichen Sedisvakanz von 1269 bis 1271. Erst ein deutliches Machtwort zugunsten der Franziskaner auf dem ökumenischen Konzil von Lyon 1274 setzte der Kontroverse ein Ende.

Wie der Begriff „Mendikantenstreit“ impliziert, war der Angriff der Weltgeistlichen in der Tat gegen beide Bettelorden gerichtet, gegen die Dominikaner ebenso wie gegen die Franziskaner. Der Hauptvorwurf gegen die beiden war, daß sie das Priesteramt zum Schaden der priesterlichen Hierarchie für sich usurpierten. Die neuen Orden wollten, daß ihre Mitglieder sowohl Mönche wie Priester wären, aber weder als Mönche noch als Priester – so die Kritiker – nähmen sie ihre Aufgabe zufriedenstellend wahr. Mönche, die das Armutsgelübde auf sich nahmen, sollten kontemplativ bleiben und von ihrer Hände Arbeit leben, die neuen Orden jedoch mieden Handarbeit, um sich von den Almosen der Pfarrkinder zu ernähren. Mönche, die das Gelübde des Gehorsams gegen ihre Oberen auf sich nahmen, hatten kein Recht, in die Gehege des Weltklerus einzubrechen, indem sie Predigt hielten und Beichte hörten. Dergleichen hatte die Kirche nie gesehen, und diese Neuerung erschien den Gegnern der Mendikanten wie eine Pest. Die Dominikaner antworteten, wirkungsvolle Predigt sei das Gebot der Stunde. Diese Funktion sei zu wichtig, um sie dem Weltklerus zu überlassen, der mit einer Vielzahl pastoraler Aufgaben beschäftigt war. Man brauche einen besonderen Predigerorden, eben „Predigerbrüder“, der sich auf mönchische Zucht und besondere Hingabe zum Studium gründete.

³³⁾ *Decima L. Douie*. The Conflict between the Seculars and the Mendicants at the University of Paris in the Thirteenth Century. London 1954. Als nützlichen kürzeren Überblick vgl. *James A. Weisheipl*, Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought, and Works. New York 1974, 80–92, 263–272.

Die lange auf das Studium verwendete Zeit lasse Handarbeit kaum zu; das Studium war jedenfalls auch eine Form von Arbeit und mindestens ebenso wertvoll. Aus der Predigtstätigkeit folge notwendigerweise das Priesteramt, denn es sei sinnlos zu predigen, wenn man nicht unmittelbar darauf Gelegenheit zur Beichte geben und, wenn nötig, die Eucharistie reichen könne.

Da die Franziskaner ebenfalls Prediger waren, konnten sie sich auf dieselben Verteidigungslinien zurückziehen wie die Dominikaner.³⁴⁾ Aber sie fühlten sich dabei unbehaglich, weil ihr Gründer am Sinn der Buchgelehrsamkeit gezweifelt hatte und weil sie eigentlich nicht der „Predigerorden“ par excellence waren. Die Franziskaner kennzeichnete vor allem eine besondere Hingabe an die Armut. Wenn auch alle Mönche das Armutsgelübde nahmen, so übten doch die Franziskaner die Armut nicht nur strenger aus, vielmehr waren sie darin einzigartig, daß sie auf die kollektive Armut ihres Ordens wert legten. Nach Ansicht der Franziskaner hatten Christus und die Apostel weder individuell noch gemeinschaftlich Besitz gehabt, und es konnte keine würdigere Legitimation geben, als dieses „apostolische“ Vorbild nachzuahmen. Eben dieses Vorbild berechnete sie auch zu ihren missionarisch-priesterlichen Funktionen und zu ihrem Unterhalt aus Almosen. Jedoch: Ein Orden, der behauptete oder zumindest nahelegte, einem Ideal zu folgen, das Christi Leben am nächsten kam, unterstellte unweigerlich, daß er allen anderen Orden und Rangstufen in der Kirche überlegen war. Das mußte ihn natürlich besonders unbeliebt machen. Folglich wurden die Franziskaner im Mendikantenstreit heftiger angegriffen als die Dominikaner.

Die Feinde der Franziskaner stellten besonders zwei grundlegende Fragen: Bewiesen die Evangelien und die Apostelgeschichten denn wirklich, daß Christus und die Apostel nie Besitz gehabt hatten? Und wenn man apostolische Armut als Maßstab bewahren sollte, wie kam es dann, daß die Kirche bisher ohne einen Orden ausgekommen war, der auf diesem Maßstab beruhte? Der Streit um die Auslegung soll uns hier nicht beschäftigen. Es genügt zu sagen, daß beide Seiten über so gute Zitatensensale verfügten, daß das Papsttum mal für die eine, mal für die andere Partei entschied. 1279

³⁴⁾ Die spezifisch franziskanische Verteidigung ist gut zusammenfassend dargestellt von *Gordon Leff*, *Heresy in the Later Middle Ages*. Manchester 1967, 121–144. Vgl. auch *Sophronius Clasen*, *Der heilige Bonaventura und das Mendikantentum*. (Franziskanische Forschungen, 7.) Werl 1940.

billigte Nikolaus III. die franziskanische Position, daß Christus und die Apostel besitzlos gewesen seien; 1323 bestimmte Johannes XXII., die Behauptung, Christus und die Apostel hätten keinen Besitz gehabt, sei häretisch.³⁵⁾ Dennoch, was immer die Wahrheit über die biblische Begründung der apostolischen Armut sein mochte, die Frage blieb, warum es bisher keinen Orden der apostolischen Armut gegeben hatte, und darüber führte Bonaventura den Krieg für seinen Orden zum Teil auf dem Feld der Traumdeutung.³⁶⁾

Drei seiner Schriften mögen dies belegen. Die älteste ist das Leben des heiligen Franz („*Legenda maior*“), vollendet 1261 oder 1262 und zur allgemeinen Lektüre innerhalb des Ordens gedacht. Darin stellte Bonaventura die besondere Berufung des heiligen Franz als eine Mission in göttlichem Auftrag dar, die eine passende Antwort auf die gefährlichen Zeitläufte war. Franz war ein zweiter Elias und der „Engel des sechsten Siegels“ der Apokalypse (Apoc. 7,2), gezeichnet durch das „Siegel des lebendigen Gottes“ – ganz offensichtlich seine Stigmata.³⁷⁾ Beide Gleichnisse unterstützten die Anschauung, daß Franz gesandt war, um durch seine beispiellose apostolische Vollkommenheit die Welt auf die Wiederkunft des Herrn vorzubereiten.³⁸⁾ Als Zeichen seiner göttlichen Erwählung und ein Mittel, seine Erwählung zu beweisen, waren dem heiligen Franz visionäre Einsicht und „der Geist der Prophetie“ gewährt worden. Seine Traumvisionen entsprachen diesem Vorstellungsmu-

³⁵⁾ *Malcolm D. Lambert*, *Franciscan Poverty*. London 1960; *Jürgen Miethke*, *Ockhams Weg zur Sozialgeschichte*. Berlin 1969, 348–427; *Andrea Tabaroni*, *Paupertas Christi et apostolorum*. L'ideale francescano in discussione 1322–1324. (Nuovi studi storici, 5.) Rom 1990.

³⁶⁾ Der Kürze halber beschränke ich mich hier auf Aussagen Bonaventuras. Zu einer breiter angelegten Betrachtung von Franziskus als Prophet im franziskanischen Denken des 13. Jahrhunderts vgl. den vorzüglichen Überblick von *Nicole Bériou*, *Saint François, premier prophète de son ordre dans les sermons du XIIIe siècle*, in: *MEFRM* 102, 1990, 535–556.

³⁷⁾ Da die „*Legenda maior*“ in vielen Editionen vorliegt, zitiere ich nach Büchern und Kapiteln. Die maßgebliche kritische Ausgabe ist zu finden in: *Analecta Franciscana* (wie Anm. 26), 555–652. Elias: Prolog, I; IV, 4. Engel des Sechsten Siegels: Prolog, I; XIII, 10. Zur Bedeutung der Analogien *Ratzinger*, *Geschichtstheologie* (wie Anm. 32), 31–34, und *Stanislao da Compagnola*, *Dai ‚Viri Spirituales‘ di Gioacchino da Fiore ai ‚Fratres Spirituales‘ di Francesco d’Assisi*, in: *Picenum seraphicum* 11, 1974, 24–52. In beiden Fällen griff Bonaventura stillschweigend auf die Geschichtstheologie des Joachim von Fiore zurück, ein Punkt, auf den hier nicht weiter eingegangen werden kann.

³⁸⁾ „*Legenda maior*“, Prolog, 1.

ster; als später der Heilige den Schülern seine Gabe der Prophetie vor Augen führte, begannen sie zu verstehen, „daß es absolute Sicherheit bedeutete, seinem Leben und seiner Lehre zu folgen“.³⁹⁾

Als Ergänzung zur „Legenda maior“, die für den Orden gedacht war, schrieb Bonaventura 1269 in Paris eine „Apologia pauperum“, eine „Verteidigung der Armen“, um den Orden während des zweiten Ausbruchs des Mendikantenstreits gegen Angriffe von außen zu verteidigen. Da er sich an Nicht-Franziskaner wandte, nahm er davon Abstand, Franz als zweiten Elias oder apokalyptischen Engel zu bezeichnen. Er wußte aber, daß die päpstliche Unterstützung wesentlich war, und wollte an der besonderen Berufung der Franziskaner keinen Zweifel lassen; deshalb bezog er sich an einem entscheidenden Punkt seiner Argumentation auf die mirakelhafte Traumvision Innozenz' III.⁴⁰⁾

Die bei weitem ausführlichste Darlegung Bonaventuras über die besondere Berufung der Franziskaner findet sich in seinen „Collationes in Hexaameron“, einer Predigtreihe, die er 1273 in Paris hielt.⁴¹⁾ Hier wandte er sich an Mitglieder des eigenen Ordens, aber indem er es in Paris tat, wußte er, daß, was immer er sagen würde, auch außerhalb der engen Konventsmauern Wiederhall fände.⁴²⁾

³⁹⁾ „Legenda maior“, Prolog, 1: XI, 3; I, 3; IV, 4: *Cumque patefaceret plurima. quae sensum transcendebant humanum, vere connoverunt fratres, super servum suum Franciscum Spiritum Domini in tanta plenitudine quievisse, quod post ipsius doctrinam et vitam erit eis proficisci tutissimum.*

⁴⁰⁾ „Apologia Pauperum“, in: Bon., Op. omn., Vol. 8, 233–330. Vgl. Vol. 12, 8 (318a): *Quod attendens Christi Vicarius Petrique successor, utpote sancti Spiritus illustratione praeventus, statum hunc evangelizantium pauperum, ... tanquam caelitus sibi missum cum hilaritate suscepit.* Bereits in der „Legenda maior“ (III, 10) hatte Bonaventura ein Wort in Celanos Beschreibung der Person ausgetauscht, die Innozenz III. in seinem Traum gesehen hatte: bei Celano ist er *religiosus*, bei Bonaventura *pauperculus*.

⁴¹⁾ Die „Collationes“ waren bei Bonaventuras Tod 1274 unvollendet und folglich nie „publiziert“ – d. h. Bonaventura hatte nie eine Schlußversion geprüft, die zum Weiterkopieren bestimmt gewesen wäre. Zwei *reportationes* sind überliefert: Bon., Op. omn., Vol. 5, 327–454, und *Ferdinand Delorme*, S. Bonaventurae collationes in Hexaëmeron. Quaracchi 1934. Eine englische Übersetzung der Stellen, die unmittelbar unsere Darstellung betreffen, findet sich bei *Bernard McGinn*, *Visions of the End*. New York 1979, 196–202. Die maßgebliche Deutung von Bonaventuras Geschichtsdenken mit besonderer Betonung auf den „Collationes in Hexaameron“ bleibt die von *Ratzinger*. Geschichtstheologie (wie Anm. 32).

⁴²⁾ Ein Nachweis, daß auch Nicht-Mendikanten-Studenten in Paris Predigten von Mendikanten hörten, findet sich im Sentenzenkommentar von ca.

Entsetzt über gewisse Tagesereignisse, besonders den Vormarsch der heidnischen Philosophie, und da er wußte, daß ein ökumenisches Konzil bevorstand, ging er weiter als je zuvor in der Verherrlichung des heiligen Franziskus und seines Ordens. Jetzt bot Bonaventura eine Theorie der Kirchengeschichte an, in der Franz und die Franziskaner ein Prinzip des Fortschritts darstellten.⁴³⁾ Franz und sein Orden erschienen im sechsten Zeitalter der Kirche und bezeichneten „die Vorzüglichkeit des prophetischen Lebens“; in dieser Eigenschaft waren sie berufen, den Antichrist zu bekämpfen und in das siebente Zeitalter der Kirche hinüberzuleiten, den irdischen Sabbat. Unter den Lieblingen des Antichrist waren auch zeitgenössische Verbreiter der aristotelischen Irrlehre.⁴⁴⁾ In dieser Zeit und mehr noch nach dem Triumph über den Antichrist würden ausgewählte Franziskaner göttliche Seligkeit erlangen „nach der Art der Erhebung, das heißt von Ekstase oder Verzückung“. Kurz: „Die Kirche würde ihre Vollendung in diesen Männern erlangen.“⁴⁵⁾

Voller Zweifel über Ekstasen und Entrückungen und weil sie nicht als Lieblinge des Antichrist angeschwärzt werden wollten, schlugen die Mitglieder der Pariser Artistenfakultät zurück, besonders diejenigen, die sich am meisten einem konsequenten Aristotelismus in die Arme geworfen hatten.⁴⁶⁾ Einer ihrer Führer, Boethius

1310 des Pierre de la Palu, zit. v. *Jean Dunbabin*, *A Hound of God: Pierre de la Palud and the Fourteenth-Century Church*. Oxford 1991, 15 Anm. 33.

⁴³⁾ Zu weiteren Beispielen, daß Bonaventura progressiven Wandel in der Zeit anerkannte, vgl. *Beryl Smalley*, *Ecclesiastical Attitudes to Novelty c. 1100–c. 1250*, in: ders., *Studies in Medieval Thought and Learning*. London 1981, 97–115, hier 99–100, und *Robert E. Lerner*, *Ecstatic Dissent*, in: *Spec* 67, 1992, 33–57, hier 55 Anm. 80.

⁴⁴⁾ In den Pariser Predigten, die Bonaventura 1268 in Paris hielt, hatte er die aristotelischen Irrtümer mit „der Zahl der Bestie“ in Verbindung gebracht, vgl. Bon., Op. omn., Vol. 5, 497b. In den „Collationes“ von 1273 verknüpfte er sie mit dem „Rauch aus dem bodenlosen Abgrund“ (Apoc. 9,2) und beschuldigte die Philosophen, die sich ihrer Wissenschaft rühmten, *Luciferiani* zu sein, vgl. Bon., Op. omn., Vol. 5, 361b und 349a: *Sed multi philosophi ... dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt [Rom. 1,22]: superbientes de sua scientia, luciferiani facti*. Zum Thema von Bonaventuras „apokalyptischem Anti-Aristotelianismus“ bin ich *Ratzinger*, *Geschichtstheologie* (wie Anm. 32), 149–159, verpflichtet.

⁴⁵⁾ Bon., Op. omn., Vol. 5, 440b–441a: *Tertius ordo est vacantium Deo secundum modum sursumactivum, scilicet ecstaticum seu excessivum. Et dicebat: Quis enim iste est? Iste est ordo seraphicus. De isto videtur fuisse Franciscus ... Et in his consummabitur ecclesia*.

⁴⁶⁾ Die Haltung gegen die Mendikanten, die die Magistri und Studenten der

von Dacien, tat dies durch eine kurze Abhandlung über Träume, die er zwischen 1270 und 1277 schrieb.⁴⁷⁾ Wenn auch Boethius sicherlich ein wissenschaftliches Motiv dafür hatte – nämlich Aristoteles' Traumlehre so bündig wie möglich neu zu formulieren –, so mußte er dieses Thema wohl auch wegen der aktuellen religiösen Streitigkeiten gewählt haben. In seinem Vorwort schrieb er: „Manche Leute haben sich in letzter Zeit verstärkt die Frage gestellt, wie man in einem Traum ein Vorauswissen künftiger Ereignisse haben könne, an die man nie gedacht habe; deshalb haben sie gedrängt, ich sollte niederschreiben, was man durch einen Traum wissen könne und wie man es könne.“

Der Traumtraktat des Boethius von Dacien ist eine atemberaubende Leistung in systematischer empirischer Analyse.⁴⁸⁾ An einer Stelle führt er eine Implikation des Aristoteles über den Nutzen von Träumen für die Psychoanalyse aus, wenn er sagt, daß ein Schläfer, der der „Leidenschaft von Angst oder Liebe“ unterworfen ist, davon träumen wird, und „wenn er aufwacht, kann er die Leiden-

Artistenfakultät in der ersten Phase des Mendikantenstreits einnehmen, ist umfassend gesichert. Ich vermute, daß während der zweiten Phase eine Mehrheit in der Artistenfakultät weiterhin auf der Seite der Weltgeistlichen stand, und zwar aufgrund der bitteren anti-franziskanischen Satire im Rosenroman, der allgemein auf ca. 1270/75 datiert wird. Es trifft zu, daß der führende Sprecher der weltgeistlichen Theologen in der zweiten Phase der Kontroverse, Gerard von Abbeville, gegen radikalen Aristotelismus eingestellt war, aber dies hätte die Mitglieder der Artistenfakultät nicht davon abgehalten, lieber die Weltgeistlichen als die Franziskaner zu unterstützen, was ihrer eigenen intellektuellen Freiheit die größere Sicherheit zu bieten schien.

⁴⁷⁾ *Boethius von Dacien*, „De somniis“, in: *Boethii Daci Opera: Opuscula De aeternitate mundi, De summo bono, De somniis*. Ed. N. G. Green-Pedersen. (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, 6/2.) Kopenhagen 1976, 381–391. Eine englische Übersetzung stammt von *John F. Wippel*, *Boethius of Dacia: On the Supreme Good, On the Eternity of the World, On Dreams*. (Mediaeval Sources in Translation, 30.) Toronto 1987, 68–78. Die einzige ausführliche Studie ist *Gianfranco Fioravanti*, La „scientia sompnialis“ di Boezio di Dacia, in: *Atti della Accademia delle scienze di Torino, Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 101, 1966/67, 329–369, aber Fioravanti kennt den religiösen Zusammenhang nicht, den ich betone.

⁴⁸⁾ Ein Gelehrter des 20. Jahrhunderts, Pierre Mandonnet, urteilte, daß Boethius' Abhandlung über Träume „den reinsten und klarsten Rationalismus, den man finden könne“, darstelle, vgl. das Zitat bei *Fioravanti*, *Boezio* (wie Anm. 47), 329 Anm. 1. *Gregory*, *I sogni* (wie Anm. 1), 143, legt dar, daß die Abhandlung die ausgedehnten astrologischen Untersuchungen vermeide, die man in Albertus Magnus' Paraphrase von Aristoteles' „Über Prophetie im Schlaf“ finde.

schaft ahnen, der er unterworfen war“, indem er über seinen Traum nachdenkt. Die ganze Abhandlung könnte als ein Stück reiner leidenschaftsloser Gelehrsamkeit erscheinen, wäre da nicht der Umstand, daß sich Boethius über einige törichte Leute belustigt, die wohl Franziskaner sein müssen. Wie er sagt, kann Überhitzung durch Nahrung oder Fieber die Traumvorstellungen von Flammen hervorrufen; „gewisse törichte Leute behaupten daraus steif und fest, sie hätten Teufel gesehen“. Auf ähnliche Weise können „helle Dämpfe, die zum Sitz der Vorstellungskraft emporsteigen ... Phantasmen von weißem Licht und Klängen“ hervorrufen und Träume von „strahlenden Orten und singenden und tanzenden Engeln“ erzeugen. Einige, die solche Träume hatten, schwören darauf, daß sie wirklich eine Entrückung erfahren und wirklich Engel gesehen hätten, aber „sie haben sich getäuscht, weil sie nichts über die wirklichen Gründe der Dinge wissen“. ⁴⁹⁾ Im gleichen Zusammenhang tritt Boethius dafür ein, daß das Delirium bei einer Krankheit die Schädigung des „vernünftigen Urteils“ bewirke. Aristoteles hatte bereits diese Art von Delirium behandelt und als Beispiel dafür Leute angeführt, die „glauben, Tiere auf ihren Wänden zu sehen“ (460b 12). Im Vergleich zu Aristoteles zeigt Boethius' Fassung seine polemische Absicht, denn er gießt seinen Hohn über alle aus, die, von einer Krankheit gepackt, behaupten, „Engel oder Teufel wären da gewesen“. ⁵⁰⁾

Da er aber wußte, daß die christliche Orthodoxie die Wahrheit von engel- und teufelgesandten Träumen akzeptierte, zog sich Boethius mit einer einschränkenden Klausel aus der Schlinge. Nachdem er die angeführten Traumvisionen als Produkt der Verdauung, von Dämpfen und Delirien abgewiesen hatte, gab er in einem einzigen

⁴⁹⁾ Boethius. „De somniis“ (wie Anm. 47), 388: *Et cum fumi nigri terrestres ascendunt. tunc somniat dormiens se videre monachos nigros. et quidam fatui expergefatti iurant se in dormiendo vidisse diabolos. Et cum fumi clari ascendunt ad organum phantasiae et in suis motibus diversimode figurantur. ... et phantasmata albi luminis et sonorum prius recepta et in anima conservata movent virtutem imaginativam. tunc somniant dormientes se videre loca lucida et angelos cantantes et saltantes. expergefatti iurant se raptos fuisse et angelos secundum veritatem vidisse. Et deceptio istorum ex hoc est quia causas rerum ignorant.*

⁵⁰⁾ Ebd. 388 f.: *Et eodem modo contingit hominibus infirmis. sicut hominibus laborantibus gravibus aegritudinibus propter quas impeditur iudicium rationis. et mitigata passione dicunt circumstantibus angelos praesentes fuisse vel diabolos. et dicunt se multa mirabilia vidisse.*

Satz die Möglichkeit übernatürlicher Offenbarung zu: „Ich will nicht leugnen, daß durch göttlichen Willen ein Engel oder ein Teufel wahrhaftig einer Person erscheinen kann, die schläft oder krank ist.“⁵¹⁾ Allerdings konnte jeder sehen, daß dies eine bloße Formalität war.

IV.

Der Traumtraktat des Boethius von Dacien, etwa gleichzeitig geschrieben wie Bonaventuras „*Collationes in Hexaameron*“, bezeichnet eine fast diametral entgegengesetzte Haltung gegenüber prophetischen Offenbarungen. Für Bonaventura waren Träume und Verzückungen wesentlich für die in die Zukunft gerichtete Bewegung der Kirche; für Boethius konnte man Traumvisionen und Entzückungen gewöhnlich als Narreteien abtun. Schließlich erwiesen sich beide Positionen als zu extrem, um auf Dauer hingenommen zu werden. Zunächst schien es, als sei Assisi mit Paris zusammengestoßen und habe triumphiert. Bald nach dem Predigen der „*Collationes*“ wurde Bonaventura 1273 zum Kardinal berufen – er wurde der erste franziskanische Kardinal –, und ein Jahr später, 1274, trug er dazu bei, den Sieg der Mendikantenorden auf dem Konzil von Lyon zu erringen.⁵²⁾ Obwohl Bonaventura noch im Verlauf des Jahres starb, errang seine Partei in Paris 1277 einen großen Erfolg, als der Bischof von Paris eine große Zahl von auf Aristoteles gegründeten Lehrsätzen verurteilte, die Mitglieder der Pariser Artistenfakultät vertreten hatten. Darunter war der Satz, daß „Verzückungen und Visionen sich nicht ereignen, es sei denn, aus natürlichen Ursachen“.⁵³⁾

⁵¹⁾ Ebd. 389: *Non tamen nego quin angelus vel diabolus possit dormienti vel infirmo secundum veritatem apparere divina voluntate.*

⁵²⁾ *Burkhard Roberg*, Das Zweite Konzil von Lyon. Paderborn 1990, 155 f., 333, 340 f. Es ist bemerkenswert, daß Gregor X., der Papst, der Bonaventura zum Kardinal kreierte hatte und auf dem Konzil von Lyon die den Franziskanern günstigen Gesetze verordnete, selbst während des Konzils berichtete, er habe einen prophetischen Traum empfangen. Vgl. *Cronica S. Petri Erfordensis moderna*, in: MGH, SS 30, 407, zit. v. *Julian Gardner*, Päpstliche Träume und Palastmalereien: Ein Essay über mittelalterliche Traumikonographie, in: Paravicini Bagliani/Stabile (Hrsg.), Träume (wie Anm. 27), 113–124, hier 113.

⁵³⁾ CUP (wie Anm. 8), 543–558, hier 545 (≠ 33). *Roland Hissette*, Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277. Löwen 1977, 271 f., fol-

Aber kurz darauf geriet Bonaventuras Position über Verzückungen und Visionen ins Schußfeld. Zwar wurden seine eigenen Schriften nicht unter Anklage gestellt, aber die Neuformulierung seiner Ansichten, die sein Schüler Petrus Olivi im späten dreizehnten Jahrhundert vornahm, provozierte eine heftige Reaktion gegen die „Wahrsager und Träumer“, die in einer Reihe päpstlicher Verurteilungen zwischen 1317 und 1326 gipfelte.⁵⁴⁾ Die Reaktion kam von seiten derjenigen, die ein konservatives Geschichtsbild unterstützten – wenn man so will, „rechts“ von Bonaventura: Gott sandte gewiß übernatürliche Botschaften aller Art, Traumvisionen eingeschlossen, aber er sandte keine Prophetien bezüglich der allgemeinen Erlösung mehr, nachdem die Urkirche gegründet war.⁵⁵⁾

gert, daß der Satz vermutlich aus der Abhandlung über Träume des Boethius von Dacien entnommen war und daß die Kommissionsmitglieder wahrscheinlich die einschränkende Klausel übersehen haben. Ich stimme überein, daß Boethius die Quelle war, nehme aber an, daß die Kommissionsmitglieder die Klausel nicht in Betracht nahmen, weil sie sie als eine dürftige Formalität durchschauten. Ein weiterer 1277 verurteilter Lehrsatz (≠ 65) war, daß „Gott oder ein Intelligenz (d. h. ein Engel) kein Wissen in die menschliche Seele während des Schlafes einflößt es sei denn durch die Vermittlung eines Himmelskörpers“. *Hissette*, Enquête, 270f., verbindet dies mit Positionen, die Siger von Brabant, ein Gefährte des Boethius von Dacien, vertreten hat, aber *Gregory*, I sogni (wie Anm. 1), 142, bemerkt, daß der Lehrsatz nicht weit von den Positionen entfernt ist, die Albertus Magnus in seiner Aristoteles-Paraphrase einnimmt. Zweifellos hatte die Verurteilung von 1277 viele gegen die Dominikaner gerichtete Spitzen.

⁵⁴⁾ Die besten Arbeiten über die Beziehungen im prophetischen Denken bei Olivi und bei Bonaventura sind drei Aufsätze von *David Burr*: Bonaventure, Olivi and Franciscan Eschatology, in: *Collectanea Franciscana* 53, 1983, 23–40; Olivi, Apocalyptic Expectation, and Visionary Experience, in: *Trad* 41, 1985, 273–288; Franciscan Exegesis and Francis as an Apocalyptic Figure, in: Edward B. King u. a. (Eds.), *Monks, Nuns, and Friars in Mediaeval Society*. Sewanee 1989, 51–62. Eine Abhandlung gegen „Wahrsager und Träumer“ von 1310 gegen Olivi und andere stammt von dem augustinischen Theologen Augustinus Triumphus; vgl. *Pierangela Giglioli*, Il ‚Tractatus contra divinatores et sompniatores‘ di Agostino d’Ancona, in: *Analecta Augustiniana* 48, 1985, 7–111. Über den päpstlichen Angriff auf franziskanische Anschauungen über Prophetie von 1317 bis 1326 gibt es eine umfangreiche Literatur; vgl. als Ausgangspunkt *Thomas Turley*, John XXII and the Franciscans: A Reappraisal, in: James R. Sweeney/S. Chodorow (Eds.), *Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages*. Ithaca, N.Y. 1989, 74–87.

⁵⁵⁾ Zur orthodoxen, „augustinischen“ Position über Prophetie vgl. *Lerner*, *Ecstatic Dissent* (wie Anm. 43), 47. Der entscheidende Unterschied ist der zwischen „privaten“ Offenbarungen, die es ermöglichen, daß Heilige Bekeh-

Ich möchte hier nicht mit Verurteilungen schließen. Vielmehr will ich meine „Tale of Two Cities“ mit zwei bildlichen Darstellungen beenden – eine aus Paris, die andere aus Assisi –, die zeigen, wie einige der Ideen und Positionen, die ich diskutiert habe, überleben konnten. Mein Bild aus Paris stammt aus einer Handschrift der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts, die naturphilosophische Schriften des Aristoteles enthält (Abb. 1).⁵⁶⁾ Es fällt daran auf, daß die illuminierte Initiale der Abhandlung „Über Prophetie im Schlaf“ nichts darstellt, was irgendwo bei Aristoteles erwähnt wäre. Wir sehen vielmehr einen Mann, der träumt, und einen anderen mit Vögeln, die an einem Korb picken, den er auf seinem Kopf trägt. Es ist die Darstellung einer Episode aus dem Buch Genesis. In Genesis 40, 16–23 interpretiert Joseph präzise einen Traum des obersten Bäckers des Pharaos, in dem Vögel an dem Gebäck picken, das in einem Korb auf dem Kopf des Bäckers liegt, und damit auf Vögel verweisen, die das Fleisch des Bäckers picken werden, wenn er erhängt sein wird. Die Verbindung von Aristoteles mit der Bibel sollte das Prinzip vor Augen führen, daß Aristoteles' Philosophie selbst in ihren umstrittensten Auffassungen mit der geoffenbarten Wahrheit

rungen, Todesfälle, den Ausgang von Schlachten usw. vorhersagen, um das Sittenleben zu ordnen, und „öffentlichen“ Offenbarungen, die eine neue Heilslehre oder kollektive künftige Ereignisse enthüllen, die sich auf den Heilsplan beziehen.

⁵⁶⁾ British Library, Harley MS 3487; Abdruck mit freundlicher Genehmigung der Trustees of the British Library. Eine ausführliche Beschreibung stammt von *Rudolf Haubst*, Cod. Harl. 3487, in: Mitt. u. Forschungsbeitr. d. Cusanus-Ges. 12, 1977, 21–36. Die Handschrift ist enthalten in einer Übersicht englischer illuminierten Handschriften von *Nigel Morgan*, *Early Gothic Manuscripts [II] 1250–1285*. London 1988, 130f., aber Morgan gibt keine handfesten Gründe, um den Entstehungsort der Handschrift nach England zu verlegen. Da man von der Handschrift weiß, daß sie aus der Sammlung des Nikolaus von Kues stammt, der bekanntlich in Paris, aber nie in England war, ist es wahrscheinlicher, daß sie aus Paris stammt. Zu Nikolaus von Kues in Paris vgl. *Rudolf Haubst*, *Der Junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften-Studien in Paris*, in: Mitt. u. Forschungsbeitr. d. Cusanus-Ges. 14, 1980, 198–205. Ich erfuhr von der Handschrift und der biblischen Ikonographie der illuminierten Initiale, die ich erwähne, durch den ausgezeichneten Aufsatz von *Michael Camille*, *Illustrations in Harley MS 3487 and the Perception of Aristotle's Libri naturales in Thirteenth-Century England*, in: W. M. Ormrod (Ed.), *England in the Thirteenth Century: Proceedings of the 1984 Harlaxton Symposium*. Woodbridge, Suffolk 1986, 31–43, hier 42. (Camilles Annahme englischen Ursprungs scheint auf die Vorauskenntnis von Morgans Katalog zurückzugehen.)



Abb. 2: Assisi, Basilika (Oberkirche), ca. 1300

vereinbar war. Mag die Handschrift nun vor oder nach 1277 kopiert worden sein – sie zeigt den Ausweg, wie Aristoteles legitimiert und dadurch für den Lehrplan trotz der Verurteilung von 1277 gerettet werden konnte; denn in der Tat: Trotz der Verurteilung von 1277 blieb Aristoteles' Naturphilosophie nicht nur in Paris im Zentrum des Curriculums, sondern in ganz Europa bis zum sechzehnten Jahrhundert.⁵⁷⁾ Ich halte diesen Ausgang der Kontroverse für ungeheuer bedeutend für die Kulturgeschichte Westeuropas, denn dies bedeutete, daß Generationen von gebildeten Westeuropäern eine streng naturalistische Interpretation des Kosmos vermittelt wurde.

Mein Bild aus Assisi stammt aus der Oberkirche der Basilika des heiligen Franz und datiert von etwa 1300 (Abb. 2). Es ist das berühmte Fresko vom Traum Innozenz' III., das Teil einer Reihe ist, die auf Bonaventuras Vita des Franziskus beruht.⁵⁸⁾ Wenn man die Positionen päpstlicher Theologen zwischen 1317 und 1326 bedenkt, ist die im Traum des Innozenz implizierte Sicht häretisch, denn Offenbarungen, die Änderungen in der Kirchenverfassung vorschreiben, sollten nach der Zeit der Apostel nicht mehr vorkommen können.⁵⁹⁾ Dennoch stellte kein Papst den Traum des Innozenz je in

⁵⁷⁾ Aristoteles' Werke gaben ihre Stellung im Lehrplan der europäischen Universitäten erst als Folge der Reformation auf. In einigen Gebieten allerdings behielten sie ihre beherrschende Rolle bis tief ins siebzehnte Jahrhundert. Vgl. z. B. *Charles B. Schmitt*, Aristotelianism in the Veneto and the Origins of Modern Science, in: *Atti del convegno internazionale sull' Aristotelismo veneto e scienza moderna*. Padua 1983, 104–123, und *Paul Richard Blum*, Der Standardkursus der katholischen Schulphilosophie im 17. Jahrhundert, in: *Aristotelismus und Renaissance. In memoriam Charles B. Schmitt*. Hrsg. v. Eckhard Kessler u. a. (Wolfenbütteler Forschungen, 40.) Wiesbaden 1988, 127–148.

⁵⁸⁾ Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Belser Verlags aus *Paravicini Bagliani/Stabile* (Hrsg.), *Träume* (wie Anm. 27), Farbabb. 24. – Das Beste über das Fresko in Assisi über den Traum des Innozenz stammt von *Gardner*, *Päpstliche Träume* (wie Anm. 52). Gardner (S. 115) stellt heraus, daß die ersten bekannten bildlichen Darstellungen von Innozenz' Traum in der Basilika von Assisi (als Glasfenster und Fresken in der Unterkirche) während des Generalats des hl. Bonaventura angebracht wurden.

⁵⁹⁾ Vgl. z. B. die „*Littera magistrorum*“, einen Urteilsspruch von acht Theologen, die Johannes XXII. 1319 auswählte, um die Rechtgläubigkeit von Olivis Apokalypsenkommentar untersuchen zu lassen, in: *Stephanus Baluzius/J. D. Mansi*, *Miscellanea*. Vol. 2. Lucca 1761, 259, *responsio* auf den fünften Artikel: *hereticus ... quantum ad hoc quod dicit revelandum esse in hac vita singularem perfectionem vite et sapientie Christi, quasi nondum aut non ita*

Frage oder sonst etwas, das in Bonaventuras Lebensbeschreibung des Franz verkündet wurde, denn kein Papst dachte je daran, den Franziskanerorden zu zerstören. Deshalb kann man die schönen Fresken in Assisi immer noch sehen. Dies ist ein Beispiel, wie Quellen für das konserviert wurden, was ich „franziskanischen Progressivismus“ nennen möchte. Ich halte dieses Ergebnis ebenfalls für außerordentlich bedeutend für die Kulturgeschichte Westeuropas, weil es beitrug zu einem charakteristisch westeuropäischen Glauben an die Unvermeidlichkeit fortschrittlichen Wandels. Als der wissenschaftliche Naturalismus im achtzehnten Jahrhundert mit einer säkularisierten Version von Fortschrittlichkeit auftrat, wurden Boethius von Dacien und Bonaventura von Bagnoregio miteinander versöhnt.

Zusammenfassung

Im Paris des 13. Jahrhunderts ist Aristoteles' neue physiologische Lehre von Träumen und „Prophetie im Schlaf“ in Konflikt mit traditionellen christlichen Voraussetzungen über die Möglichkeit göttlicher Offenbarungen in Traumvisionen geraten. Die extremen Positionen beider Seiten wurden verurteilt. In gemäßigteren Formen aber haben Aristotelischer Naturalismus und Franziskanischer Progressivismus die Auseinandersetzungen des 13. Jahrhunderts überlebt und sind Ausgangspunkte für maßgebende Aspekte der Kulturgeschichte Westeuropas geworden.

ad plenum ipsa fuerit hactenus revelata. Ein Papst, der einen neuen Orden in der Kirche auf der Grundlage einer behaupteten übernatürlichen Weisung gebilligt hätte, hätte der gleichen Anklage unterworfen werden können.