

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK

RAIMUNDUS LULLUS

Die neue Logik

Lateinisch - Deutsch

FELIX MEINER VERLAG

RAIMUNDUS LULLUS

Die neue Logik

Logica Nova

Textkritisch herausgegeben von
Charles Lohr

Übersetzt von
Vittorio Hösle und Walburga Büchel

Mit einer Einführung von
Vittorio Hösle

Lateinisch-deutsch

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 379

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über <http://portal.dnb.de>.

ISBN: 978-3-7873-0635-0

ISBN eBook: 978-3-7873-3258-8

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1985.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. *www.meiner.de*

INHALT

Vorwort. Von Charles Lohr	VII
Einführung. Von Vittorio Hösle	IX
I. Lulls Leben und Lebensziel	XI
II. Lulls Philosophie	XXII
1. Die Erkennbarkeit der Glaubenssätze. Glaube und Vernunft	XXIII
2. Trinität, Inkarnation und Ontologie	XLIII
3. Zur "Logica nova"	LXI
4. Relation und Liebe	LXIX
III. Lulls Wirkung	LXXV
Zur Textkonstitution. Von Charles Lohr	LXXXIII
Bibliographie. Von Vittorio Hösle	LXXXVII

RAIMUNDUS LULLUS

Die neue Logik · Logica nova

[Prolog]	3
Einteilung dieser Kunst	5
<i>Erster Abschnitt</i> [Über den Baum]	7
1. Über das Sein	7
2. Über die Substanz	13
3. Über den Körper	21
4. Über das Sinnenwesen	23
5. Über den Menschen	23
6. Über die Frage	25
B. Ob?	27
C. Was ist der Mensch?	29
D. Von (aus) wem ist er?	31
E. Warum ist er?	31
F. Wie groß ist er?	33

G. Wie beschaffen ist er?	33
H. Wann ist er?	35
I. Wo ist er?	35
K. Auf welche Weise ist er?	37
L. Mit wem ist er?	37
 <i>Zweiter Abschnitt</i> der über die fünf Prädikabilien	
handelt	41
1. Über die Gattung	41
B. – L.	
2. Über die Art	49
B. – L.	
3. Über die Differenz	59
B. – L.	
4. Über die eigentümliche Bestimmtheit	67
B. – L.	
5. Über das Akzidens	75
B. – L.	
 <i>Dritter Abschnitt</i> [Über die Prädikamente]	
1. Über die Substanz	85
B. – L.	
2. Über die Quantität	95
B. – L.	
3. Über die Qualität	101
B. – L.	
4. Über die Relation	107
B. – L.	
5. Über die Tätigkeit	115
B. – L.	
6. Über das Erleiden	123
7. Über den Habitus	123
B. – L.	
8. Über die Lage	131
B. – L.	
9. Über das Wann	137
B. – L.	
10. Über das Wo	143
B. – L.	

<i>Vierter Abschnitt</i> [Über die 100 Formen]	151
1. Über das Individuum	151
B. — L.	
2. Über die Güte	159
3—100 Über die Größe und die anderen (Formen)	165
 <i>Fünfter Abschnitt</i> [Über den Syllogismus]	 187
1. Über den Satz	187
2. Über die Definition	197
3. Über die Beweisführung	197
4. Über die Orte	201
a) (Vom größeren Ort zum kleineren)	201
b) Vom kleineren Ort zum größeren	203
c) Vom gleichen Ort zum gleichen	203
5. Wie wird ein Syllogismus gebildet?	205
6. Über den Vergleich des Syllogismus	207
7. Über das Unmögliche	211
8. Über das Mögliche	211
9. Über die Bedingung	213
10. Über den Wahrscheinlichkeitsbeweis	215
11. Über den Syllogismus, nach Fragen abgehandelt	215
B. — L.	
12. Über die drei Figuren des Syllogismus	223
a) Zunächst über die erste	223
b) Über die zweite Figur	223
c) Über die dritte Figur	225
13. Über den Paralogismus	225
14. Über die Trugschlüsse	231
a) (Über die in der Sprache begründeten Trug-	
schlüsse)	231
1) Der Trugschluß der Äquivokation	231
2) Über den Trugschluß der Zweideutigkeit	235
3) Über den Trugschluß der Zusammen-	
stellung	237
4) Über den Trugschluß der Trennung	239
5) Über den Trugschluß der Betonung	241
6) Über den Trugschluß der Wortfigur	245
b) Im folgenden: Über außersprachlich	
begründete Trugschlüsse	247

1) Über den Trugschluß aufgrund eines Akzidens	249
2) Über den Trugschluß aufgrund (einer Verwechslung) von nur eingeschränkt und von schlechthin Geltendem	251
3) Über den Trugschluß gemäß der Unkenntnis der Widerlegung	253
4) Über den Trugschluß aufgrund eines Zirkelbeweises	257
5) Über den Trugschluß der Folge	261
6) Über den Trugschluß aufgrund (der Deutung) einer Nicht-Ursache als einer Ursache	263
7) Über den Trugschluß aufgrund mehrerer Fragen	265
c) Über den Trugschluß des Widerspruchs	267
<i>Sechster Abschnitt</i> [Über die Anwendung]	273
1. Über das Kapitel der Natur	273
B. – L.	
2. Zweiter Hauptteil	281
a) [Über die Anwendung dieser Wissenschaft auf die Theologie]	281
b) Über die Anwendung dieser Wissenschaft auf die Philosophie	289
c) Über die Anwendung dieser Wissenschaft auf Moralisches	293
d) Über die Anwendung dieser Wissenschaft auf die Jurisprudenz	297
e) Über die Anwendung dieser Wissenschaft auf die Medizin	299
<i>Siebter Abschnitt</i> [Register der Fragen] (ausgelassen)	303
Register der in der Einleitung zitierten Autoren	305
Verweise auf die Werke Lulls in der Einleitung	308
Verzeichnis wichtiger Begriffe	311

VORWORT

Hier wird zum ersten Mal im deutschen Sprachraum ein Werk des genialen katalanischen Philosophen Ramon Lull (1232–1316) in einer zweisprachigen Ausgabe zugänglich gemacht. Dieser Band enthält (1) eine Einführung, in der Vittorio Hösle Lulls Leben, Wirken, philosophische Grundthesen und die Geschichte seiner Wirkung darstellt, (2) eine von mir verfaßte Anmerkung zur Textkonstitution, (3) die Edition des lateinischen Textes und (4) deren deutsche Übersetzung. Die Edition des Textes, der mit Ausnahme des Quästionenregisters (*Distinctio VII*) vollständig wiedergegeben ist, wurde von mir, die Übersetzung des Prologs und der *Distinctiones I–III* von Herrn Hösle, die Übersetzung der *Distinctiones IV–VI* von Frau Walburga Büchel besorgt. Die ganze Übersetzung wurde auf stilistische Einheit von Herrn Hösle durchgesehen. Bei der dactylographischen Fertigstellung des Textes hat sich Frau Gerlinde Danzeisen verdient gemacht; für ihre vorzügliche Mitarbeit möchte ich meinen besonderen Dank aussprechen.

Freiburg i. Br.,
im Januar 1985

Charles Lohr
Raimundus-Lullus-Institut
der Universität Freiburg i.Br.

Abkürzungen:

- MOG Raymundus Lullus, Opera, Bde. I–VI, IX–X, Mainz 1721–1742, Nachdruck Frankfurt 1965
- ORL Obres de Ramon Lull, ed., M. Obrador et al., 21 Bde., Palma de Mallorca 1906–1950
- RD E. Rogent und E. Duràn, Bibliografía de les impressions lul·lianes, Barcelona 1927
- ROL Raimundi Lulli Opera latina, ed. Fr. Stegmüller et al., 11 Bde., Palma de Mallorca 1959–1967, Turnhout 1975–1983

EINFÜHRUNG

Wenn hier – zum ersten Mal im deutschen Sprachraum – ein Werk von Raimundus Lullus in einer – nahezu vollständigen – zweisprachigen Ausgabe einem breiteren Publikum zugänglich gemacht wird, so stellt sich die berechtigte Frage, welches Interesse denn dieses Werk des mittelalterlichen Philosophen beanspruchen könne.

Davon abgesehen, daß es sich bei Lull um einen Denker handelt, der z.B. auf Cusanus einen kaum zu überschätzenden, auf Leibniz einen bedeutenden Einfluß ausgeübt hat und auch zu einer Zeit rezipiert worden ist, als die mittelalterliche Philosophie im gebildeten Europa fast zur Gänze vergessen war, verdient, scheint es, gerade seine “Logica nova” innerhalb der Geschichte der Ontologie einen Platz, der ihr bisher zu Unrecht versagt worden ist. Einerseits ist die “Logica nova” nämlich ein Werk, das man auf den ersten Blick für typisch scholastisch halten möchte und das insofern als der in manchem bezeichnende Ausdruck des ontologischen Denkens einer langen Epoche der Philosophiegeschichte – nämlich der mittelalterlichen – zur Kenntnis genommen werden sollte, so wie etwa auch die Aristotelische Kategorienschrift oder Porphyrius’ “Eisagogē” als (onto)logische Entwürfe der Antike studiert werden.

Andererseits füllt aber die “Logica nova” mehr als eine bloß chronologische Lücke; im Verlaufe dieser Einleitung soll versucht werden zu zeigen, daß die scheinbar irrelevanten Veränderungen, die dieser Traktat gegenüber der Aristotelischen Kategorienschrift aufweist, in Wahrheit von einem Prinzip bestimmt sind, das man allgemein als Errungenschaft der Neuzeit gegenüber der Antike ansieht – nämlich von dem Prinzip der Relation¹. Pointiert ließe sich al-

¹ Zur immer tieferen Verbindung des Substanz- mit dem Relationsbegriff in der Neuzeit s. etwa W. Stegmaier (1977), der Aristoteles, Descartes und Leibniz unter diesem Gesichtspunkt vergleicht.

so sagen, daß Lulls "Logica nova" innerhalb der Philosophiegeschichte nicht nur zeitlich, sondern auch systematisch, was ihren Inhalt angeht, das Mittelglied ist etwa zwischen der Kategorienschrift des Aristoteles, an die sie sich im äußerlichen Aufbau streng orientiert, und Hegels "Wissenschaft der Logik", um jenes Werk zu nennen, in dem der Gedanke einer wechselseitigen *κοινωνία*, der durchgängigen Relationalität also, der höchsten Kategorien am konsequentesten durchgeführt ist.

Hinzu kommt, daß Lulls Philosophie konzipiert worden ist zu dem Zweck, Juden und Moslems zum Dialog mit dem Christentum zu führen. Dieser zunächst außerphilosophische Grund schließt natürlich nicht aus, daß Lull *argumentiert*; und wenn es auch der Historie der Philosophie primär um die Argumente gehen muß, die ein Philosoph vorträgt, so ist es doch durchaus nicht sinnlos, die Beziehungen zu untersuchen, die in diesem Fall z.B. zwischen Religion und Philosophie bestehen – wenn man nur diese Ebene streng von jener ersten unterscheidet, auf der allein über die Wahrheit einer Theorie entschieden werden kann. Es geht, konkret, hier um die Frage, wie sich letztlich die religiöse Konzeption des Christentums auf die Philosophie ausgewirkt hat, inwiefern etwa Trinitätslehre und Christologie eine Neufassung des Seinsbegriffs erfordert haben. Zur Beantwortung dieser Frage ist gerade Lulls Werk insofern äußerst geeignet, als Lull sich wie kaum ein anderer Denker des Mittelalters um die rationale, philosophische Durchdringung der christlichen Dogmen bemüht hat – die christlichen Dogmen stehen bei ihm nicht unvermittelt *neben* einer ontologischen Konzeption, die aus der Antike übernommen wurde und die im offensichtlichen Widerspruch zu ihnen steht, sondern gestalten die überlieferte Ontologie in eine neue um, die nach Lulls Selbstverständnis sowohl dem Geist des Christentums angemessener als auch philosophisch wahrer ist.

Im folgenden sollen erstens Lulls Leben und Wirken skizziert, alsdann seine philosophischen Grundthesen entwickelt und schließlich soll kurz auf die Geschichte seiner Wirkung eingegangen werden.

I. Lulls Leben und Lebensziel

Raimundus Lullus² wurde wohl 1232³ in Palma de Mallorca geboren, der Hauptstadt der Insel Mallorca, die erst 1229–1231 von Jakob I. von Aragon erobert worden und bis dahin von den Moslems besiedelt gewesen war, die noch einen großen Teil Spaniens beherrschten (Granada fällt erst 1492). Er entstammt einer wohlhabenden und edlen Familie und wurde ca. 1246 Page am königlichen Hofe, dann Lehrer des Prinzen Jakobs II., des späteren Königs von Mallorca, und schließlich sein "senescallus mensae".⁴ 1263 findet die wichtigste Zäsur in Lulls Leben statt: Während er an einem Liebeslied dichtet, erscheint ihm zu wiederholten Malen eine Vision des gekreuzigten Christus; er beschließt daraufhin, sein Leben gänzlich in den Dienst Christi zu stellen; als sinnvollste Möglichkeit dazu bietet sich ihm der Versuch an, die Sarazenen zum Christentum zu bekehren. Sicher ist diese Wahl durch den historischen Kontext mitbedingt, in dem Lull aufgewachsen ist; in Mallorca lebten, wie sonst kaum noch irgendwo in der mittelalterlichen Welt, viele Moslems und Juden mit den Christen zusammen, was natürlich den religiösen Austausch begünstigte; Katalane war in der Tat auch Raimundus Martin (OP, ca. 1220–1284), dessen "Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos" neben Thomas' "Summa contra gentiles" eine der wichtigsten apologetischen Schriften des 13. Jahrhun-

² Neukatalanisch lautet der Name: Ramon Llull.

³ Zu diesem Datum, mit dem allenfalls 1233 konkurrieren kann, s. E.W. Platzek (1962ff.), I 5-9. Platzecks zweibändiges Lull-Werk ist *das* Buch über Lull und wurde natürlich ständig benutzt. Unentbehrlich sind die Werkkataloge (chronologischer, alphabetischer, systematischer Katalog und Initientabelle) II 1–120. — Zum Leben Lulls und zum historischen Kontext seines Wirkens s. auch E.A. Peers (1946) und P.M. Battlori (1960).

⁴ Vgl. Vita coaetanea 2 (ROL VIII 272). Die "Vita coaetanea" ist eine Lullbiographie, die von einem unbekanntem Karthäuser von Vauvert auf einen Bericht Lulls hin 1311, also noch zu seinen Lebzeiten, niedergeschrieben wurde und so sehr von Lullischem Geist durchtränkt ist, "ut operibus authenticis non immerito associari

derts ist;⁵ und auch Anselm Turmeda (1352/4–1423) stammte aus Palma de Mallorca, jener „Anti-Lulio“, wie man ihn treffend genannt hat,⁶ dem wie Lull die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam zum Lebensinhalt wurde, freilich mit der entgegengesetzten Konsequenz, daß er selbst zum Islam übertrat. Im Falle Lulls entbehrt der Entschluß des eben Bekehrten zu bekehren zudem nicht einer gewissen psychologischen Konsequenz; „er kann sich die eigene Bekehrung nicht ohne Bekehrung der Welt denken“.⁷

Dreierlei nimmt sich Lull nun vor: erstens den Märtyrertod für Christus zu erleiden, ferner ein Buch zur Bekehrung der Ungläubigen zu schreiben – welches das beste auf der ganzen Welt sein sollte⁸ – und schließlich die Errichtung

possit“ (so die Herausgeber von ROL VIII in ihren „Prolegomena“ zur „Vita coetanea“, 261). Sie ist mit deutscher Übersetzung von Platzeck (1964) herausgegeben worden, der noch einige wichtige Dokumente zu Lulls Leben in deutscher Übertragung beigelegt hat. Diese sind um so nützlicher, als die „Vita coetanea“ nicht über Lulls ganzes Leben handelt – seine Jugend wird ebenso übersprungen, wie natürlich der Zeitraum ab 1311 unthematisch ist; zudem wird über den Zeitraum zwischen 1277 und 1287 nichts berichtet (zum vermutlichen Grund s. Platzeck [1964], 25). Bedeutsam ist die „Vita coetanea“ nicht nur wegen desjenigen, was sie über Lull erzählt, sondern auch, weil in ihr, vermittelt zwar, aber unüberhörbar, Lull selbst spricht. Zu Recht hat sie daher G. Misch in seiner monumentalen „Geschichte der Autobiographie“ zusammen mit Lulls „Desconort“ (von 1295) ausführlich behandelt (1967; Erster Abschnitt, 2. Kapitel: „Die Selbstzeugnisse des Raimund Lull [1232–1316]“; 55–89).

⁵ Diese Schrift ist durch einen Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1687 (Farnborough, Hants. 1967) wieder allgemein zugänglich gemacht worden.

⁶ Vgl. L. Riber (1932).

⁷ M.A. Schmidt (1953), 41. Vgl. T. y J. Carreras y Artau (1939ff.), I 635: Lulls Philosophie sei „la filosofía del converso que quiere convertir.“

⁸ „... intravit cor eius vehemens ac implens quoddam dictamen mentis, quod ipse facturus esset postea unum librum, meliorem de mundo, contra errores infidelium.“ (Vita 6; ROL VIII 275). M. de Gandillac meint nicht zu Unrecht, der „Doctor fantasticus era quelcom megalòman“ (1974; 63); so behauptet Lull öfters, alle Übel der Welt könnten verschwinden, wenn man nur seine Bücher ernst neh-

von Klöstern durchzusetzen, in denen die Sprachen der Ungläubigen erlernt werden sollten, um dann zu ihnen Missionare zu schicken (Vita 8; ROL VIII 276). Für diese Ziele hat sich Lull bis zum Ende seines langen Lebens unermüdlich und allen Enttäuschungen zum Trotz mit jener Beharrlichkeit eingesetzt, die zum Wesen großer Menschen gehört, auch wenn sie gelegentlich das Fanatische streift.

Zunächst galt es jedoch, sich die Bildung zu erwerben, die für seine Missionsabsichten erforderlich war. Vom dem Plan, nach Paris zu gehen, um dort ein vollwertiges Studium zu beginnen, brachte ihn Raimund von Penyafort ab (Vita 10; ROL VIII 278); immerhin war Lull über dreißig Jahre alt, verheiratet und Vater zweier Kinder; Kleriker hätte er von daher ohnehin nicht mehr werden können. So betrieb er zu Hause in Mallorca fast ein Jahrzehnt lang ausgiebige Privatstudien; er, dessen Muttersprache Katalanisch war, lernte jetzt Latein und besonders gründlich bei einem Hauslehrer Arabisch. Was Lull während dieser zehn Jahre alles gelesen hat, ist schwer zu entscheiden; da Lull in seinen Werken nur selten andere Autoren, meistens hingegen bloß sich selbst zitiert, ist die Quellenfrage bei ihm besonders kompliziert.⁹ Doch wird man mindestens dies sagen können, daß Lull nicht auf dem Bildungsniveau der scholastischen Universitätsphilosophie seiner Zeit war; er war mehr ein begabter Autodidakt als ein Gelehrter.¹⁰ Auch

me (Desconort XXII 264 [ORL XIX 230]; LXIX 825 [ORL XIX 254]; De civitate mundi [ROL II 200]). Immerhin wird man Lull von heute aus bescheinigen, daß er einer der originellsten Persönlichkeiten seiner Zeit war und daß er zu Recht in den von ihm bekämpften Positionen, so etwa im lateinischen Averroismus, ein Zeichen der geistigen Krise des Christentums um 1300 erblickt hat.

⁹ Von besonderem kulturgeschichtlichem Interesse ist natürlich die Frage nach Lulls Islamrezeption; s. dazu R. Sugranyes de Franch (1962), B.M. Weischer (1968) sowie die kürzlich erschienenen Bücher von D. Urvoy (1980) und S. Garcías Palou (1981).

¹⁰ Vgl. T. y. J. Carreras y Artau (1939ff.), I 268. 268 f. nennen die Brüder Carreras y Artau die wenigen Autoren, die Lull gelegentlich zitiert. Immerhin ist dies über jeden Zweifel erhaben, daß Lull eher in die franziskanische als in die dominikanische Richtung der mittelalterlichen Philosophie gehört.

seine Lateinkenntnisse sind mittelmäßig gewesen; viele seiner Werke verfaßte er auf Katalanisch und ließ sie nachträglich ins Lateinische übersetzen,¹¹ doch faßte er sicher auch einige Bücher direkt auf Lateinisch ab¹² – einem Latein, das nicht nur schwerfällig ist, sondern öfters sogar grobe grammatikalische Fehler aufweist.¹³

Immerhin ist die Kehrseite dieser Schwerfälligkeit im Lateinischen, daß Lull der Ruhm gebührt, als erster mittelalterlicher Philosoph in der Volkssprache geschrieben zu haben – noch vor Dante und Meister Eckhart, die ihm bald folgen sollten. Das Katalanische ist somit – was zu wenig bekannt ist – nach Griechisch und Lateinisch die dritte europäische Sprache, in der schriftlich philosophiert worden ist. Doch auch auf Arabisch soll Lull einige Werke herausgegeben haben – jedenfalls heißt es so Vita 45 (ROL VIII 304); freilich ist es auffällig, daß keine dieser arabischen Schriften erhalten ist. Dennoch wird man wohl nicht mit der Annahme fehlgehen, daß Lulls erstes Werk eine arabische Fassung des katalanisch und lateinisch erhaltenen “*Libre del gentil e los tres savis*” (“*Liber de gentili et tribus sapientibus*”) war;¹⁴ überhaupt konnte Lull wahrscheinlich besser Arabisch als Lateinisch¹⁵ – eine absolute Ausnahme in der lateinischen Welt des Mittelalters.

Mit seiner Schriftstellertätigkeit hat Lull gegen Ende seiner Studienzeit begonnen; aus dieser Zeit (1271–1273)

¹¹ S. bei Platzeck (1964) das Dokument 49.

¹² Vgl. Carreras y Artau (1939ff.), I 273f.: “... hay que admitir la existencia de una producción latina personal de Lull, aunque sea sumamente difícil distinguirla de entre las traducciones latinas hechas por sus discípulos”; Platzeck (1962ff.), I 46.

¹³ Lull spielt öfters auf seinen schlechten Stil an; so heißt es z.B. in der “*Declaratio Raymundi per modum dialogi edita*” (ed. Keicher [1909], 89–221): “quia sufficiens grammaticus non sum nec rhetoricus” (221).

¹⁴ Dazu ausführlich Platzeck (1962ff.), I 89–93.

¹⁵ Vgl. K. Vossler (1945), 547: “Lullus war ein ebenso anmutiger und unnachahmlicher wie fruchtbarer und nachlässiger Schriftsteller, der das Katalanische und das Arabische besser handhabte als das Latein.”

stammt der "Libre de contemplació en Déu, Lulls umfangreichstes Werk.¹⁶ Ins Jahr 1273 fällt dann das zweite einschneidende Ereignis in Lulls Leben: Auf dem Berg Randa will Lull von Gott eine Kunst mitgeteilt bekommen haben, mittels derer er sein Ziel – die Bekehrung der Ungläubigen – erreichen könne. Über die philosophische Bedeutung dieser Ars wird noch zu reden sein; Lull legte sie in mehreren Fassungen nieder – die wichtigsten sind die "Ars compendiosa inveniendi veritatem" von 1273–1275, die "Ars demonstrativa" von 1275–1281, die "Ars inventiva" von 1289–1290, die "Tabula generalis" von 1293¹⁷ und schließlich die "Ars brevis" und die "Ars generalis ultima" von 1308.

Doch ist dies nur ein kleiner Ausschnitt aus dem quantitativ immensen Werk Lulls, das bei Platzeck 292 Titel umfaßt (einschließlich aller verlorenen, aber gut bezeugten Schriften, doch ausschließlich des recht umfangreichen apokryphen Pseudo-Lull-Schrifttums, das zum großen Teil alchemistischen Inhalts ist). Beeindruckend ist Lulls Oeuvre sowohl wegen seines inhaltlichen als auch wegen seines formalen Reichtums: Auf der einen Seite umgreift es theologische, philosophische, naturwissenschaftliche, pädagogische, medizinische, juristische, ja militärische Werke (mit detaillierten Vorschlägen zur Wiedereroberung des Hl. Landes); auf der anderen Seite verfaßte Lull sowohl äußerst spröde Prosatraktate als auch Abhandlungen in Versen und durch lebendige Charakterisierung der Gesprächsteilnehmer literarisch höchst ansprechende Dialoge; auch ein utopischer Roman – "Blanquerna" – oder eines der ergreifendsten Zeugnisse mittelalterlicher Lyrik – der "Desconort" –

¹⁶ In der katalanischen Ausgabe nimmt dieses Werk fast 3.000 Seiten ein (ORL II–VIII), in lateinischer Übersetzung die beiden letzten Bände der "Moguntina".

¹⁷ Die Werke ab 1293 lassen sich genau datieren, da Lull ab diesem Zeitpunkt im Kolophon in der Regel Monat und Jahr der Vollendung angibt (vgl. Platzeck [1962ff.], II 25, Anm. 60). Für die Schriften vorher kann hingegen die Datierung in der Regel nur approximativ sein.

zählen zum Werk Lulls, der zu Recht als der erste große katalanische Dichter gilt.¹⁸

Noch erstaunlicher ist diese fieberhafte literarische Produktivität, wenn man bedenkt, daß Lull kurz nach dem Erlebnis auf dem Berge Randa seine Familie verließ¹⁹ und seitdem rastlos durch Europa reiste, um einerseits seine Ars zu verbreiten – fünfmal war Lull in Paris – und andererseits bei Päpsten, Königen und verschiedenen Orden die Durchsetzung seiner Missionspläne zu erbitten.²⁰ Nie war Lull zufrieden mit dem, was er erreichte, obwohl immerhin auf seine Anregung hin 1276 auf Mallorca das Kloster Miramar gegründet wurde, in dem Mönche im Studium der arabischen Sprache ausgebildet werden sollten, um im islamischen Kulturbereich erfolgreich missionieren zu können,²¹ und obgleich auf dem Konzil von Vienne 1311 beschlossen wurde, an der römischen Kurie sowie in Paris, Oxford, Bologna und Salamanca Sprachenseminare zu errichten.²² Lull reiste selbst viermal ins Berberland,²³ um dort missionarisch tätig zu sein, wurde freilich mehrfach ausgewiesen, eingekerkert und bei seiner letzten Reise angeblich sogar gesteinigt; jedenfalls starb er 83- oder 84-jährig auf der Rückfahrt nach Mallorca im Jahre 1316.

¹⁸ Vgl. R. Brummer (1975), 18: "Gerade dieser Ramon Llull hat das Katalanische aus ganz bescheidenen Anfängen zu einer ungeahnten Höhe erhoben – eine Tat, die innerhalb der Romania an Bedeutung nur mit Dantes Leistung für das Italienische vergleichbar ist." Brummer verweist ferner (59) darauf, daß Lull der erste war, "der seine katalanische Muttersprache in der Lyrik anwandte, nachdem man vorher nur provenzalisch gedichtet hatte."

¹⁹ Vgl. Platzeck (1964), Dokument 11.

²⁰ Lull war immerhin siebenmal an der Kurie und nahm je dreimal am Generalkapitel der Dominikaner und der Franziskaner teil. Vgl. Platzeck (1964), 27 ff.

²¹ Vgl. Platzeck (1964), Dokument 12.

²² Vgl. Platzeck (1964), Dokument 41 sowie B. Altaner (1933). Gelehrt werden sollten Griechisch, Hebräisch, Arabisch und Syrisch.

²³ 1301 reiste Lull ferner nach Zypern, von wo aus er wahrscheinlich bis nach Jerusalem weiterfuhr. Vgl. Platzeck (1962ff.), I 18f. und 30.

Lulls monomanische Fixiertheit auf sein Ziel,²⁴ sein Verkennen der politischen Situation trugen ihm schon zu Lebzeiten Hohn und Spott ein; mehrfach beklagt sich Lull, man nehme ihn nicht ernst, ja halte ihn eigentlich für verrückt.²⁵ Man nannte ihn den "doctor phantasticus";²⁶ doch in einem äußerst witzigen Dialog²⁷ läßt Lull sich selbst auf der Reise zum Konzil nach Vienne einem Kleriker begegnen, der ihn wegen seiner phantastischen und unrealistischen Vorstellungen verspottet, freilich bald zeigt, wes Geistes Kind er selbst ist: Auf Lulls Vorwurf, der eigentliche Phantast sei er, reagiert er empört und berichtet ausführlich von der eigenen steilen Karriere und den Pfründen, die er bisher gehortet habe. Doch Lull hält an seinem Vorwurf fest: Phantast sei der Kleriker, der nicht davor zurückschrecke, sich mit Lull zu vergleichen; und außerdem gebe es im moralischen Bereich eine Phantasie, die man positiv bewerten müsse, und diese Phantasie nimmt Lull für sich in Anspruch.

In der Tat ist an Lulls Ideen dies faszinierend, daß er zum Teil an hoffnungslos überholten Gedanken festhält — so setzte sich Lull, der anfangs Gewaltanwendung gegenüber Andersgläubigen abgelehnt hatte, gegen Ende seines Lebens immer mehr für einen Kreuzzug ein,²⁸ obwohl das Zeitalter der Kreuzzüge in der zweiten Hälfte des 13. Jahr-

²⁴ Vita 31 (ROL VIII 294) wird z.B. berichtet, wie Lull sich durch keine Schwierigkeiten davon abhalten ließ, zu versuchen, zu Papst Bonifaz VIII. vorzudringen: "ab intento siquidem nullatenus desinebat...".

²⁵ S. z.B. Desconort VII 80ff. (ORL XIX 222), XVI 188ff. (ORL XIX 227), XLVII 563 (ORL XIX 243).

²⁶ Vgl. etwa De civitate mundi, wo Lull klagt: "pluries fuit derisus et percussus et phantasticus vocatus" (ROL II 200).

²⁷ Disputatio Petri clerici et Raymundi phantastici, ed. M. Müller, Wissenschaft und Weisheit 2 (1935), 311–324.

²⁸ Während Lull etwa im "Libre de contemplació en Déu" (Kap. 112 n. 10f. [ORL IV 58f.]; Kap. 204 n. 25ff. [ORL V 316ff.]) die Praxis der Kreuzzüge scharf kritisiert und statt des physischen einen geistigen Krieg (guerra entellectual) fordert, da ja Christus und seine Jünger auch keine Gewalt angewandt hätten (Kap. 204 n. 28 [ORL V 317]), setzt er sich spätestens seit 1292 ("Quomodo Terra Sancta recuperari possit", "Tractatus de modo convertendi infideles"; bei-

hundreds ein für allemal zu Ende gegangen war²⁹ —, daß er aber andererseits Konzeptionen entwickelt, die weit in die Zukunft vorausweisen. So ist gerade Lulls Missionstheorie in vielem bahnbrechend gewesen — so etwa seine Forderung, weitgehend auf Gewalt zu verzichten, statt dessen sich auf die Gedankenwelt des religiösen Gegners immanent einzulassen und diese gründlich zu studieren,³⁰ bevor man mit der Missionstätigkeit beginne, die am besten dialogisch verfahren solle;³¹ in den Kapiteln über die Neuordnung der Kurie während des Papstamtes seines Romanhelden Blanquerna skizziert Lull ferner (IV 88 [ORL IX 342–347]; cfr. IV 80 [ORL IX 295–303]) das Amt des Kardinals “Domine Fili”, dem das ganze Missionswesen unter-

des in: Raimundi Lulli Opera Latina fasc. 3 [1954]) immer mehr für einen neuen Kreuzzug ein. (Am Ende des “Liber super Psalmum Quicumque vult sive Liber Tartari et christiani” [1282–1287] bleibt übrigens die Frage unentschieden, ob man nur friedlich missionieren oder auch kriegerisch gegen die Ungläubigen vorgehen solle [MOG IV 376]). Jedenfalls wird man die entsprechenden Widersprüche in Lulls Werk am ehesten chronologisch auflösen (so B. Altaner [1928], 609 und R. Sugranyes de Franch, *Els projectes de creuada en la doctrina misional de Ramon Llull*, in: *Primer Congreso Internacional de Lulismo* [1960], 25–26).

²⁹ Immerhin steht Lull mit dieser seiner Forderung nicht ganz allein; “De recuperatione terrae sanctae” von Petrus de Bosco stammt ca. aus dem Jahre 1306.

³⁰ Selbst in der für seinen 8- bis 12-jährigen Sohn gedachten “Doctrina pueril” — einem der ersten sich direkt an Kinder wendenden pädagogischen Werke des Mittelalters — hält es Lull für wichtig, das Kind über die hauptsächlichsten Unterschiede zwischen den Religionen und den verschiedenen christlichen Konfessionen zu informieren (Kap. 68–72 [ORL I 120–129]).

³¹ Das 187. Kapitel des “Libre de contemplació en Déu” gilt der Frage, “com hom apercets e entén qual es la mellor manera e la plus vertadera que hom pot aver en espuntacio de fe” (ORL V 169–178); Lull schlägt dabei als Bedingung einer fairen Diskussion u.a. vor, daß beiden Seiten gleich viel Zeit für die Darlegung ihrer Argumente zur Verfügung stehe (ORL V 170). In der Tat verfaßte Lull viele Werke, die Religionsgespräche darstellen; faszinierend ist dabei die Urbanität des Umgangs der Vertreter verschiedener Religionen miteinander (so besonders im “Libre del gentil e los tres savis”); bezeichnenderweise enden die Dialoge meist nicht mit einer sofortigen Entscheidung, sondern mit der Erklärung der Absicht, weiter nachzudenken.

stellt werden sollte – immerhin wurde die “*Sancta Congregatio de Propaganda Fide*”, deren Funktion hier Lull vorwegnimmt, erst 1622 gegründet, also nahezu 350 Jahre später.³² Und letztlich liegt auch Lulls Überzeugung von der Notwendigkeit eines militärischen Unternehmens die richtige Einsicht zugrunde, daß die Moslemisierung der Tartaren, die Lull zu Recht befürchtete, eine große Gefährdung der Christenheit darstellen würde und möglichst zu verhindern sei; Lull sah schon im 13. Jahrhundert den Fall Konstantinopels (1453) sowie die Bedrohung auch der lateinischen Christenheit durch die Türken als notwendige Folge dieser Moslemisierung voraus.³³

Noch moderner sind Lulls Überlegungen zur Sicherung des politischen Friedens: Lull erkennt klar, daß die Ausbildung souveräner Staaten den Zerfall des Reiches zur Folge hat und daß dieser Verlust der politischen Einheit die “Frucht” der kaiserlichen Macht, nämlich den Frieden, dem Lull höchste Bedeutung zumißt, gefährdet;³⁴ Kriege sind für Lull die notwendige Folge einer Mehrzahl von Staaten. Lull schlägt daher eine Vollversammlung aller Völker vor – ohne Rücksicht auf ihre Religion oder ihre

³² Lull gilt daher zu Recht als Begründer der Missionswissenschaft (cfr. Carreras y Artau [1939ff.], I 632). Zu Lulls Missionstheorie s. etwa die freilich populär gehaltenen Bücher von S.M. Zwemer (1902) und W. Th. A. Barber (1903).

³³ So heißt es etwa im “*Liber de quinque sapientibus*”: “nam cum sit facile Saracenis, fieri huiusmodi conversionem, si Tartari essent conversi ab eis (quod absit) leve quid esset Saracenis destruere quasi totum populum christianum. Dixit tertius: adhuc est timendum aliud periculum, scilicet, quod, si Saraceni vel Tartari possent devincere Graecos faciliter possent debellare latinos” (MOG II 125). S. auch Desconort LXIII 750ff. (ORL XIX 250f.).

³⁴ S. die beredte Klage über die Emanzipationsversuche der Fürsten vom Reich und die Überordnung von Partikularinteressen über das Gemeinwohl im “*Arbre de Ciencia*” VII 3, 1 (ORL XI 308f.). Zum Frieden als Ziel der kaiserlichen Politik s. VII 7 (ORL XI 329f.). Lulls Option für die einheitsstiftende Macht des Kaisers ergibt sich natürlich aus seinem Platonismus (so zu Recht Carreras y Artau [1939ff.], I 624f.). Platoniker ist Lull auch darin, daß er sich eine philosophische Ausbildung der Könige wünscht (*Arbre de Ciencia* VII 4,4 [ORL XI 316]).

Macht —, die jährlich vom Papst einberufen werden sollte und in der die Zwistigkeiten zwischen den einzelnen Staaten friedlich geschlichtet werden könnten (Blanquerna IV 79ff. [ORL IX 289ff.], bes. IV 95 [ORL IX 366ff.]). „Dabei handelt es sich nicht nur um die Ausschaltung kriegerischer Auseinandersetzungen zwischen streitenden Staaten und Nationen, sondern um die Schaffung einer vertrauensvollen Atmosphäre in der Welt, um Zusammenarbeit und Freundschaft unter den Völkern.“³⁵ Einheit im religiösen wie im politischen Bereich ist Lulls letztlisches Ziel, das nach ihm leichter erreicht werden könnte, wenn eine Weltsprache eingeführt würde — Lull schlägt in dieser Funktion das Lateinische vor (Blanquerna IV 94 [ORL IX 364]); auf diesem Wege sei es zu hoffen, daß sich die Menschen gegenseitig verstehen und lieben lernen könnten.

So wie Lulls Gedanken, so sprengt auch Lulls Persönlichkeit — über die wir mehr wissen als etwa über die des Thomas von Aquin — in manchem die Grenzen, die der Individualität im Mittelalter gesetzt waren. Besonders kennzeichnend für Lulls Wesen, in dem sich tiefste Frömmigkeit mit einem singulären Selbstbewußtsein verbindet, ist folgende Episode aus der „Vita coetanea“: Als Lull 1292 von Genua nach Tunis zu fahren sich anschickte, um unter den Sarazenen zu missionieren, befahl ihn plötzliche Angst vor den Gefahren seines Unternehmens; im letzten Augenblick blieb er in Genua zurück. Das Bewußtsein, versagt zu haben, stürzte ihn in eine schwere depressive Krankheit „aestimando certissime se propter hoc a Deo fore damnandum“ (Vita 20 [ROL VIII 285]). In dieser Situation hat Lull eine Vision — die er später für eine bloße Prüfung hält, aber im Augenblick ernst nimmt —, die ihm besagt, er könne gerettet werden, wenn er in den Orden der Dominikaner eintrete. Doch Lull bedenkt, daß die Franziskaner seiner Ars po-

³⁵ K. Schön (1963/64), 37. — Zu Lulls Pazifismus und Völkerrechtstheorien s. noch z.B. F. de Urmeneta (1958) und R. Bauzá y Bauzá (1969).

sitiver gesonnen seien als die Dominikaner³⁶, und schickt daher nach ihnen. Noch einmal erscheint ihm ein Stern mit der deutlichen Warnung, wenn er nicht gehorche, sei er verloren. Doch Lull bleibt entschlossen, an seinem Vorsatz festzuhalten; lieber wolle er verdammt sein, bevor er riskiere, daß seine Ars, die er zu Gottes Ehre und zum Heile vieler Menschen empfangen habe, verlorengelange – gegen die göttliche Stimme und sein eigenes Interesse beharrt Lull auf dem, was er für seine Ars und für die Ehre Gottes für besser hält. Dieses Trotzen gegen Gottes konkreten Rat auf die eigene Einsicht ist einzigartig, auch wenn es im Namen Gottes geschieht – “supermirabile”, bemerkt der Verfasser der Vita zu Recht (23 [ROL VIII 287]). Und trotz weiterer Warnungen der Stimme empfängt Lull in diesem Zustand die Kommunion, nur um – wie er offen zugibt – nicht als Häretiker zu gelten und um wenigstens mit solch vorge-täuschter Andacht (“*devotione ficta*”) seine Ars zu retten (Vita 24 [ROL VIII 288]). Später verstand Lull diese Episode als eine Prüfung Gottes, die er dadurch, daß er gezeigt habe, daß er Gott und seinen Nächsten mehr liebe als sich selbst, aufs wunderbarste bestanden habe (Vita 24 [ROL VIII 288]). Dennoch darf nicht übersehen werden, daß hier Lull einem konkreten Befehl Gottes zuwiderhandelt – mit Berufung auf ein allgemeineres Ziel, das er zwar ebenfalls mit Gott in Verbindung bringt, aber das jenem konkreten Gebote doch unmittelbar zu widersprechen scheint. Man wird nicht fehlgehen, wenn man in dieser Entscheidung Lulls einen Reflex seines deutlich antivoluntaristischen Gottesbegriffs sieht, auf den noch einzugehen sein wird – wahrhafte Frömmigkeit besteht für Lull nicht in blindem Gehorsam gegenüber inneren Stimmen, sondern in der Reflexion auf dasjenige, was objektiv gesehen das Beste ist.

³⁶ Dies gilt auch für die spätere Geschichte des Lullismus: “Während das Gros der Franziskaner für, die Dominikaner so gut wie ausnahmslos gegen den umstrittenen Mallorkiner waren...” (A. Madre [1973], 19). – Übrigens war Lull wohl selbst Franziskanertertiärer (vgl. Platzeck [1962ff.], I 26, 41 und 49 mit Anmerkungen).

Es kann nicht überraschen, daß diese große Persönlichkeit zu ihren Lebzeiten recht isoliert war,³⁷ wenn es auch an äußerer Anerkennung und partiellen Erfolgen nicht fehlte, so fühlte sich Lull letztlich unverstanden, war der Ansicht, daß seine Ars noch von keinem in ihrem vollen Wert begriffen worden sei. Besonders der greise Lull, der sich dem Tode nahe weiß, muß befürchten, daß mit ihm auch seine Ars untergehe; im entzückenden “*Liber natalis pueri parvuli Christi Iesu*” erscheint er selbst am Ende, in diesem Sinne verzweifelt klagend.³⁸ Doch das Werk endet nicht mit dieser “*Lamentatio Raimundi*”; die Freude über das Weihnachtsergebnis greift auch auf Lull über und erfüllt ihn schließlich mit Hoffnung und Zuversicht.

II. Lulls Philosophie

Der gebildete Laie denkt bei Lulls Philosophie zunächst einmal an die berühmten teilweise drehbaren Figuren und Kreise, von denen die “*Editio Moguntina*” voll ist. Dennoch hat schon Keicher (1909; 4) beklagt, daß sich die Lullforschung bisher zu Unrecht auf die kombinatorische Methode der Ars konzentriert habe, obwohl dieser bloß formale Aspekt an Lulls System nicht das Wichtigste sei; wesentlicher seien vielmehr die *Inhalte*, die mit Hilfe der Ars analysiert würden. In der Tat will ich im folgenden

³⁷ Desconort XVI 185ff. (ORL XIX 227) klagt Lull, daß, gerade weil sein Werk so groß sei, er eigentlich eines Gefährten bedürfe, obwohl er in Wahrheit völlig allein stehe: “Segons quel fayt es gran, per ço vuyl companyo / Qui m’ajut a complir; mas nom val panch ni pro / Requerir companyia, ans soy sols abando...”

³⁸ ROL VII 72: “Sum tristis et languidus et multo languore plenus, quia quod scio philosophicum vel theologicum, altum et sublime, ad confundendum errores infidelium et solvendum dicta erronea contra fidem per Artem generalem, quam habeo Dei gratia mediante, nullum quasi invenio, qui ipsam Artem velit vel possit complete discere vel habere. Et quia dies iam veniunt, ut funis argenteus dirumpatur, doleo, quod talis Ars nobilis, nulli thesauro comparabilis, omnino perdatur.” (Zur Wendung “funis argenteus” vgl. Koh. 12,6). S. auch die ähnliche Sorge Desconort XXXV 414 ff. (ORL XIX 236f.).

Lulls kombinatorischen Ansatz nur streifen und der Explikation seiner Denkinhalte entschieden mehr Raum gewähren.

1. Die Erkennbarkeit der Glaubenssätze. Glaube und Vernunft

Jene merkwürdige Verquickung von Archaischem und Revolutionärem in den politischen Vorstellungen Lulls läßt sich auch in seinen philosophischen Konzeptionen ausmachen: Lulls Philosophie paßt nämlich gar nicht in das geistige Klima des ausgehenden 13. und noch weniger in das des beginnenden 14. Jahrhunderts, sondern scheint einerseits in ihren Grundgedanken an die ersten Anfänge der mittelalterlichen Philosophie zu erinnern, also an Anselm und die Viktoriner;³⁹ andererseits ist es nicht übertrieben zu sagen, daß bei Lull das System jenes Philosophen vorgeformt ist, der allgemein als Vollender der mittelalterlichen Philosophie und eben damit als Wendepunkt zur Neuzeit gilt — ich meine den Cusaner.

Was ist nun die philosophische Grundlage von Lulls System, mit der er am meisten Anstoß erregt hat? Es ist dies Lulls feste Überzeugung, daß zwischen Vernunft und Glauben nicht nur kein Widerspruch bestehen dürfe, sondern daß gerade die neuralgischen Punkte des christlichen Dogmas — Trinität und Inkarnation — durch die Vernunft bewiesen werden könnten und müßten.

Fassen wir kurz den Gang zusammen, den das philosophische Denken im Mittelalter bezüglich der Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen genommen hat, so ließe sich — stark vereinfacht — folgendes sagen:

³⁹ Man tut gut daran, die mittelalterliche Philosophie im 11. Jahrhundert beginnen zu lassen. Die singuläre Gestalt Eriugenas ist eher als Appendix zur antiken Philosophie anzusehen, da die Zäsur zwischen Proklos/Pseudo-Dionysios Areopagita und Eriugena wesentlich schwächer ist als die zwischen Eriugena und etwa Gerbert von Aurillac. Dazu wie zur folgenden Interpretation des mittelalterlichen Denkens als eines Kreislaufs s. V. Hösle (1984), 676–707.

- a) Das 11. und 12. Jahrhundert ist von einem starken Vernunftoptimismus geprägt: In Anselms Programm der “*fides quaerens intellectum*” steckt die Überzeugung, daß letztlich auch Trinität und Inkarnation “*sola ratione*” begriffen werden könnten.⁴⁰
- b) Mit Thomas von Aquin findet hingegen eine strenge Trennung zwischen Glauben und Wissen statt: Zwar ist auch der Aquinate der Ansicht, daß es Sätze gebe, die zum christlichen Glauben gehören und die durch die Vernunft bewiesen werden können – so kann nach S. th. I q. 2 a. 2 Gottes Existenz durch die Vernunft erkannt werden; bei solchen Sätzen handelt es sich dann freilich nicht um “*articuli fidei*”, sondern um “*praeambula ad articulos*”. Die eigentlichen Glaubenssätze bauen hingegen zwar auf der Vernunft auf, übersteigen sie aber; auf die Frage, ob die Trinität beweisbar sei, antwortet Thomas (S.th. I q. 32 a. 1): “*Respondeo dicendum quod impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum Personarum pervenire.*”⁴¹ Die Axiome der Theologie seien durch die übernatürlichen Glaubenssätze autoritativ gegeben; übrigens bezögen auch andere Wissenschaften (so etwa die Musikwissenschaft) ihre grundlegenden Annahmen aus übergeordneten Wissenschaften (etwa der Arithmetik): “*Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo*” (S. th. I q. 1 a. 2; cfr. a. 6 ad 2). Freilich dürfen diese “*articuli fidei*”, auch wenn sie sich nicht aus der Vernunft ergeben, nicht mit der Vernunft in Widerspruch stehen (S. th. I q. 1 a. 8);

⁴⁰ Vgl. F.S. Schmitt (1964), 14–16: “Die sola ratio als einzige Beweisquelle”; 16: “Die rationale Methode und die Trinität”. Schmitt betont zu Recht, Anselm mache “keinen Unterschied zwischen sogenannten “natürlichen” und “übernatürlichen” Wahrheiten.” – Zur Frage eines Rationalismus in den Trinitätslehren Anselms, Abälards und der Viktoriner s. W. Simonis (1972).

⁴¹ Entsprechend heißt es bezüglich der Frage nach Ewigkeit oder Geschaffenheit der Welt: “*Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest.*” (S.th. I q. 46 a.2).

die Konzeption einer doppelten Wahrheit ist der thomanischen Wissenschaftslehre fremd. Ein wichtiger Punkt ist noch, daß die Differenz zwischen Glauben und Wissen von Thomas positiv bewertet wird; daß die "articuli fidei" nur geglaubt, aber prinzipiell nicht erkannt werden können, ist der Grund dafür, daß der Glaube ein Verdienst darstellt; wäre es möglich, jene Sätze auch zu beweisen, "per hoc tolleretur meritum fidei" (S. th. I q. 1 a. 8 ad 2; cfr. q. 32 a. 1).

- c) Man kann schwerlich leugnen, daß der Ausgleich zwischen Glauben und Wissen bei Thomas relativ unstabil ist; einerseits liegt nämlich die wesentlich weitergehende Position des "credo quia absurdum" letztlich in der Logik einer Theorie, die einen Glauben, der nicht begriffen werden kann, auszeichnet vor einem Glauben, der sich selbst begrifflich rekonstruiert; andererseits ist dann aber die Krise des Glaubens die notwendige Folge einer Auffassung, die Glauben und Wissen nicht nur trennt (wie Thomas), sondern sogar einander entgegengesetzt. Beides findet sich in der nun folgenden Entwicklung: Für einen Großteil der gebildeten Zeitgenossen Lulls sind Vernunft und Glaube nicht mehr bloß aufeinander grundsätzlich nicht zurückzuführen, sondern sie widersprechen sogar einander; der logische Ort der "articuli fidei" ist nicht mehr ein von der Vernunft freigelassener Raum, sondern jene Artikel besagen vielmehr Dinge, die durch die Vernunft ausdrücklich widerlegbar sind. Das führt zu jener berüchtigten Lehre von der doppelten Wahrheit,⁴² die man mit wohl fraglichem Recht auf Averroes zurückführt:⁴³ Als Philosoph, so der "Averroist" in Lulls "Disputatio Raimundi et Averroistae", könne er natürlich nicht an Dinge wie Inkarnation, Schöpfung der Welt, Auferstehung u.ä. glauben, ja er

⁴² Dazu s. M. Maywald (1871).

⁴³ Neulich hat Ch. Lohr (1982a) darauf aufmerksam gemacht, daß der eigentliche Grundgedanke der sog. Averroisten "their conception of truth as something to be sought rather than as something possessed" war (95).

halte sie für geradezu unmöglich; aber als Katholik glaube er daran.⁴⁴ Es ist bei Vertretern dieser Lehre schwer festzustellen, inwieweit sie sie ernst meinten und inwieweit die Beteuerung, man sei ein gläubiger Katholik, nur zum eigenen Schutze hinzugefügt wurde; jedenfalls zeigen jene berühmten 219 Thesen, die Stephan Tempier, der Bischof von Paris, 1277 verdammt,⁴⁵ zur Genüge, daß es, im Umkreis Sigers von Brabant und Boetius' von Dacien, Philosophen gab, die den Schutzmantel des Glaubens fallen ließen. "Quod sermones theologi fundati sunt in fabulis", lautet etwa These 152; das Christentum sei wissenschaftsfeindlich, besagte These 175 ("quod lex christiana impedit addiscere").⁴⁶

Lulls ganzer Impetus richtet sich gegen diese dualistische Auffassung von Glauben und Wissen; die Ausrottung der Lehren des Averroes ist – nach der Errichtung von Missionsschulen und der Vereinigung aller Orden – der dritte Punkt, den Lull auf dem Konzil von Vienne durchsetzen wollte.⁴⁷ Freilich war der Zeitgeist seinem Unternehmen nicht günstig; im Gegenteil, mit dem No-

⁴⁴ ROL VII 11: "Et sic dico, quod intelligo philosophice, quod praedicta sunt impossibilia secundum modum naturalem intelligendi. Tamen credo secundum modum credendi sub habitu fidei, cum sim catholicus."

⁴⁵ H. Denifle/Ae. Chatelain (1899), n. 473, S. 543–558: "Opiniones ducentae undeviginti Sigeri de Brabantia, Boetii de Dacia aliorumque, a Stephano episcopo Parisiensi de consilio doctorum sacrae scripturae condemnatae". Einige dieser Sätze finden sich in deutscher Übersetzung bei K. Flasch (1982), 358–362.

⁴⁶ S. auch Th. 1 (die Trinität sei rational widerlegbar), Th. 91 (die Ewigkeit der Welt sei rational stringent beweisbar – "quod ratio philosophi demonstrans motum celi esse eternum non est sophistica; et mirum, quod homines profundi hoc non vident"), Th. 153 und Th. 174. Diese Überlegungen bleiben übrigens nicht nur im theoretischen Bereich, sondern greifen auf die praktische Philosophie über – s. etwa die Thesen 172 ("quod delectatio in actibus venereis non impedit actum seu usum intellectus"), 176 ("quod felicitas habetur in ista vita, et non in alia") und 180 ("quod non est orandum").

⁴⁷ Cfr. die Anm. 27 zitierte "Disputatio Petri clerici et Raymundi phantastici". – Wohl deswegen nennt E. Renan (1861) Lull "le héros de cette croisade contre l'averroïsme" (255).

minalismus des 14. Jahrhunderts verschärft sich der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen noch weiter. Für Ockham ist nicht einmal der Satz, daß es nur *einen* Gott gebe, apodiktisch durch die Vernunft zu entscheiden; mehr als Plausibilitätsargumente seien hier nicht möglich.⁴⁸

- d) Die wohl originellste Lösung dieses Problems findet sich bei Cusanus, der in gewissem Sinne die Synthese leistet zwischen der dogmatischen und der skeptischen Auffassung; mit ihm schließt sich der Kreislauf des mittelalterlichen Denkens. Nikolaus unterscheidet zwischen *ratio* und *intellectus*, Verstand und Vernunft, in einer Bedeutung, die nahe an diejenige Hegels herankommt.⁴⁹ Während der *ratio* das dialektische Zusammendenken der Gegensätze und damit eine spekulative Gotteserkenntnis versagt ist, ist dies, wenn auch nur annäherungsweise, für den *intellectus* möglich, der sich über den Satz des Widerspruchs erhebt.

Lulls Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen verfügt nicht über die begrifflichen Mittel des Cusaners; die Unterscheidung zwischen *ratio* und *intellectus* ist ihm fremd. Dennoch kann man sagen, daß er in seiner scharfen Entgegensetzung von *intellectus* auf der einen und *sensus* und *imaginatio* auf der anderen Seite⁵⁰ Ähnliches intendiert hat wie der Cusaner; es wird sich noch zeigen, daß Lull klar gesehen hat, daß das Denken sich von naturhaften Vorstellungen befreien muß, um Gott erkennen zu können. Jedenfalls sind die Argumente, die Lull für eine letzte Identität von Glauben und Wissen anführt, größtenteils nicht minder scharfsinnig als diejenigen, die er zum Beweis

⁴⁸ Quodlibeta I, q. 1 (Guillelmi de Ockham, Opera Philosophica et Theologica, Opera Theologica, Quodlibeta septem, ed. J.C. Wey, St. Bonaventure 1980, 2f).

⁴⁹ S. nur Apologia doctae ignorantiae, in: Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Schriften, Wien 1964–1967, I 546–550.

⁵⁰ So etwa im "Liber de modo naturali intelligendi", ROL VI 189ff.

etwa von Trinität und Inkarnation entwickelt; es seien hier jene behandelt, die Lull häufiger wiederholt.⁵¹

Lulls Überzeugung, daß Gott begreifbar sei, hat ihren tiefsten Grund in jenem für jede idealistische Philosophie zentralen Theorem von der ontologischen und gnoseologischen Korrespondenz. Diese Theorie, die auf Platon zurückgeht,⁵² besagt, daß nicht etwa bloß das Kontingente und Empirische erkennbar sei; vielmehr sei gerade das wahrhaft Seiende, das Absolute sicherer und deutlicher zu erkennen als das der Sphäre des Empirischen Angehörige.⁵³ Inhalt und Form müssen im Erkennen übereinstimmen – d.h.: je höher ontologisch der Inhalt, desto sicherer die Erkenntnisgewißheit.⁵⁴ Die Theologie muß also noch einsichtiger und

⁵¹ Überhaupt ist dies für Lull eigentümlich, daß er seine Gedanken auf ermüdende Weise in allen möglichen Werken wiederholt; ähnlich unerfreulich ist die mechanische Tendenz in seinen Schriften. Freilich ist dies eine Folge von Lulls quantitativ immenser Buchproduktion.

⁵² Vgl. z.B. R. V, bes. 477a 2ff. S. auch Phd. 76dff., 79a–e, 84af., Phlb. 17e, 59af., Ti. 28a, 29aff., 37bf., 51af., 51df., 52aff. Bei Aristoteles findet sich diese Konzeption etwa im Fragment 6 des "Protrepticus" (Ross).

⁵³ Vgl. Keicher (1909), 75: "Wenn Lullus diesen Gedanken folgerichtig durchführte, so mußte er zu dem Ergebnis kommen, daß jenes Wesen, welches am meisten dem Gebiet der *sensibilia et imaginabilia* entrückt ist, die sicherste Grundlage für eine richtige Erkenntnis sei; und in der Tat hat er die Konsequenz gezogen, daß dem Intellekt die höchste Gewißheit zukomme aus der *causa suprema*, d.h. aus Gott." E. Colomer (1963) verweist in diesem Zusammenhang auf zwei merkwürdige Gottesbeweise im "Liber super Psalmum Quicumque vult" (MOG IV 354 n. 13 und 14); ihnen liege zugrunde "la exigencia de una adecuación profunda del pensar al ser y, recíprocamente, de una transparencia radical del ser al pensar, que recuerda los grandes sistemas idealistas. Exigencia que al no realizarse ni en la línea de la intelectualidad, ni en la de la inteligibilidad, en el conocimiento finito, conduce a la afirmación de un Entender infinito y subsistente, en el que pensar y ser, intelectualivo e inteligible, acto y objeto del conocimiento se abrazan y coinciden" (588).

⁵⁴ S. Liber *facilis scientiae*, ROL VII 316: "Suppono, quod sit bonum, magnum et verum, quod philosophia divina sit primitiva, vera et necessaria ad intelligendum philosophiam naturalem. Et si contraria suppositio sit bona, magna et vera, necessarie sequitur, quod intel-

rationaler sein als die Naturphilosophie.⁵⁵ Selbst ein tautologischer mathematischer Satz wie etwa, daß das Dreieck drei Winkel habe, wird daher von der Vernunft nicht mit jener Stringenz erkannt, mit der die Trinität des Absoluten als notwendig begriffen werden kann.⁵⁶ Gott – als Prinzip allen Seins und aller Wahrheit – muß nach Lull klarer erkannt werden können als die Kreatur;⁵⁷ die Erkennbarkeit Gottes ergibt sich ja schon aus seiner Bestimmung als Wahrheit, wie sie in der christlichen Tradition überliefert ist.⁵⁸

Man sieht hier sofort Lulls Affinität zu einer idealistischen Philosophie; konsequenter Idealist ist Lull auch insofern, als er, um eine rationale Theologie zu entwickeln, die Möglichkeit reinen Denkens zu beweisen versucht. In der ersten quaestio der schon zitierten "Disputatio Raimundi et Averroistae" geht es um die Frage, "utrum intellectus extra sensum et imaginationem faciat scientiam" (ROL VII 9); Lull sieht zu Recht in dem Sensualismus seiner Gegner

lectus sit altior et perfectior in faciendo scientiam per ea, quae sunt inferiora, quam per ea, quae sunt superiora. Quod est falsum et impossibile."

⁵⁵ S. Liber de forma Dei, ROL VIII 82 ("quod intellectus agens facit veriolem scientiam propter formas divinas, quam propter sensum et imaginationem") und Liber de divina existentia et agentia, ROL VIII 129, n. 48.

⁵⁶ Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi, MOG IV 227f n. 6: "... intellectus certius attingit supradictam distinctionem [sc. die Trinitätslehre], quam quando intelligit, quod triangulus habeat tres angulos: et ratio huius est, quia attingit praedictam distinctionem per infinitas rationes Dei, et attingit angulos trianguli per sensitivum et imaginativum, quae sunt finita." Ähnlich heißt es im "Liber, in quo declaratur, quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis": "Deum autem esse est necessarium et demonstrabile demonstratione magis necessaria, quam sit aliqua demonstratio mathematica." (ROL VI 330)

⁵⁷ S. Libre de demostracions I 9 (ORL XV 14f.).

⁵⁸ S. Liber de efficiente et effectu, ROL VII 274: "Et quia obiectum intelligentis est veritas, et Deus est veritas, necessarie sequitur, quod vera philosophia et theologia habeant concordantiam ad invicem."

(die übrigens damit Thomas näherstehen als der Mallorkiner) den letzten Grund für deren Zweifel an der Beweisbarkeit der Glaubenssätze.⁵⁹ Lull gesteht in der genannten quaestio eine "vorbereitende" Rolle von Sinneswahrnehmung und Vorstellung für das Denken zu; die intelligiblen Entitäten seien aber durch diese tieferstehenden Vermögen nicht verursacht.⁶⁰ Vielmehr werde das Denken durch eine Reflexion auf sich selbst seiner Selbständigkeit gewahr.⁶¹ Damit scheint Lull, modern ausgedrückt, folgendes zu meinen: Sinneswahrnehmung und Vorstellung sind psychologisch-genetische, aber nicht geltungstheoretische Voraussetzungen des Denkens. Ähnlich wird man wohl den Bedingungscharakter des Glaubens für das Wissen verstehen müssen, den Lull öfters einräumt, indem er etwa Jes. 7,9 – "Nisi credideritis, non intelligetis" – zitiert.⁶² Denn an sich kann kaum ein Zweifel daran bestehen, daß es Lulls Anliegen ist, die Sätze des Glaubens möglichst vollständig allein aus der Vernunft zu beweisen, deren Autonomie gegenüber dem Glauben ebenso bestehen soll wie gegenüber der Sinneswahrnehmung.

Da dieser Rationalismus Lulls einer der wichtigsten Gründe dafür war, daß Lulls Philosophie zeitweise als häretisch

⁵⁹ S. die erste distinctio des "Liber, in quo declaratur, quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis". Dort heißt es u.a., keiner der vierzehn Glaubensartikel sei "obiectum sensus et imaginationis. Et ideo intellectus cum sensu et imaginatione ipsos attingere non potest, cum sint supra naturam sensus et imaginationis" (ROL VI 340). S. auch Libre de contemplació en Déu, Kap. 187 n. 27 (ORL V 177).

⁶⁰ ROL VII 10: "Verumtamen cognosco, quod sensus et imaginatio sunt potentiae dispositivae et praeparativae ipsius intellectus, ut intelligat abstracta, sed non sunt causae."

⁶¹ S. Liber, in quo declaratur... (zitiert Anm. 59), ROL VI 342: "Intellectus reflectendo se supra suam naturam cognoscit se esse ens spirituale, altius in vigore et virtute, quam sit ens sensibile vel imaginabile."

⁶² So etwa im "Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto" II 3 (MOG IV 572).

galt, 1376 sogar durch Gregor IX. verdammt wurde,⁶³ und Lulls Schriften mehrfach auf dem Index standen,⁶⁴ haben zahlreiche Interpreten versucht, Lulls Rationalismus abzuschwächen, freilich mit teilweise ganz offensichtlich falschen Behauptungen. So versucht E. Longpré in seinem einflußreichen Lull-Artikel für den "Dictionnaire de théologie catholique" von 1926 Lull mit Thomas dadurch zu harmonisieren, daß er den apagogischen Charakter von Lulls Beweisen für die Trinität usw. unterstreicht;⁶⁵ Lull habe nur Einwände gegen den Glauben zurückgewiesen und sei

⁶³ Lange wurde darüber gestritten, ob die Bulle – deren Original verlorengegangen ist – echt gewesen sei, was heute nicht mehr in Zweifel gezogen werden kann. Sie ging freilich auf eine Anregung von Nicolaus Eymericus (OP; 1320–1399) zurück, eines der fanatischsten Gegner Lulls, der als Inquisitor mehrere Werke gegen Lull und die Lullisten verfaßte (s. A. Madre [1973], 71–79), und wurde "– ein seltener Vorgang – schon 1419 für ungültig erklärt" (Madre [1973], 2; zu dieser "sententia definitiva" von Papst Martin V. s. Carreras y Artau [1939ff.], II 43f). Gregors Bulle ist abgedruckt in Nicolaus' "Directorium Inquisitorum" (311–312 in der mir allein zugänglichen Ausgabe Venetiis 1607), wo sich auch eine Liste von hundert Irrtümern Lulls und zwölf Irrtümern der Lullisten findet (255–260 und 260–261; in der Liste von Lulls Irrtümern sind nr. 96–98 rationalistischen Inhalts). Diese beiden Irrtumslisten sind bequem zugänglich als Anhang I und Anhang III bei Madre (1973). Sie finden sich nicht in der französischen Übersetzung von L. Sala-Molins (1973), die nur eine Auswahl aus Eymericus' Werk bringt.

⁶⁴ S. Carreras y Artau (1939ff.), II 281–283: Lull (der durch Leo X. seliggesprochen wurde) stand im 16./17. Jahrhundert öfters auf dem Index, wurde aber immer wieder, z.T. auf Drängen der spanischen Regierung, entfernt. Doch noch in den "Analecta juris pontifici" (2ème série, Rome 1857) endet die Abhandlung "De la condamnation de Raymond Lulle" (Sp. 2465–2480) mit folgenden Worten: "La condamnation de Grégoire XI subsiste, et la première règle générale de l'Index nous force de conclure la prohibition pour les fidèles de lire et retenir les oeuvres de Lulle." (Sp. 2480)

⁶⁵ Auch für Keicher (1909), 65f. soll die Tatsache, daß Lull meist negative Beweise gibt, eine Einschränkung seines Rationalismus bedeuten. Gegen Keichers und Longprés Abschwächungsversuche wandte sich zu Recht schon Altaner (1928), 594 Anm. 27.

somit mit Thomas auf einer Linie (Sp. 1125).⁶⁶ Hier begehrt Longpré einen elementaren logischen Fehler: *Apagogische Beweise* sind nämlich nur insofern weniger stringent als direkte, als sie das "tertium non datur" voraussetzen (das aber von Lull, soweit ich sehe, nie problematisiert worden ist); sie versuchen in der entgegengesetzten Auffassung eine Inkonsistenz aufzuweisen, was notwendig zur Annahme der eigenen These führt. Das *Zurückweisen von Einwänden*, wie es Thomas etwa S. th. I q. 1 a. 8 beschreibt, ist hingegen etwas völlig anderes: Hier geht es darum, den Versuch des Gegners, Widersprüche in der eigenen Konzeption aufzuzeigen, dadurch zu Fall zu bringen, daß man – nicht in seiner Gegenthese, sondern – in dem (apagogischen oder direkten) *Beweis* für diese These einen Zirkel, eine beliebige Voraussetzung usf. nachweist. Longprés Gleichsetzung von Thomas' defensiven Argumenten (bei denen es nur um *Kompatibilität* mit der Vernunft geht) mit Lulls offensiven apagogischen Beweisen ist um so irritierender, als Lull selbst auf den Unterschied zwischen beiden Arten von Argumentation deutlich aufmerksam macht: Im "Liber Apoprophe" wendet sich Lull gegen jene Auffassung (die genau die thomanische ist), nach der Einwände gegen den Glauben rational ebenso widerlegt werden können wie Versuche, den Glauben zu beweisen.⁶⁷

Mit dem ersten Teil dieser Aussage, dem thomanischen Minimal-Rationalismus, wie man sagen könnte, ist Lull natürlich einverstanden, aber er will mehr; er will Glauben und Vernunft auch positiv zur Deckung bringen. Dies läuft Thomas' Konzeption (und erst recht der nominalistischen) zuwider; und es ist eine schlechte Art von Philosophiehistorie, die möglichst alle mittelalterlichen Autoren als *im*

⁶⁶ Analog argumentiert B. de Rubi (1959), 23: Die rationes necessariae Lulls wollten nur zeigen, "que no es posible probar racionalmente la imposibilidad del misterio." Auch bei J. Stöhr (1976), 10 findet sich keine klare Kritik an dieser Auffassung.

⁶⁷ MOG IV 532, n. 4: "quod obiectiones, quae possunt fieri contra fidem, possint solvi per necessarias rationes, et probationes, quae possunt fieri pro fide, possint frangi per necessarias rationes".

Grunde nur in unwesentlichen Punkten von dem Aquinaten abweichend zu interpretieren versucht. Die Faszination der mittelalterlichen Philosophiegeschichte besteht vielmehr gerade in ihrem Reichtum, im Umfassen auch diametral entgegengesetzter Positionen; und Lulls Größe besteht nicht darin, daß er *eigentlich* ein Thomist gewesen sei, sondern daß er u.a. in der Konzeption des Verhältnisses von Glauben und Wissen höchst originelle eigene Wege gegangen ist.⁶⁸

Aus der Tatsache, daß Gott erkennbar ist, ja erkannt werden will,⁶⁹ ergibt sich natürlich eine Abwertung des Glaubens, wenn auch *nicht der Glaubensinhalte*: Die *Form* des Glaubens ist für Lull defizient gegenüber der des Erkennens. Die erste quaestio der "Disputatio Eremitae et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus" gilt der Frage, ob die Theologie eine Wissenschaft sei ("Utrum Theologia proprie sit scientia?"). Nach Lull ist sie es auf vermittelt eigentümliche, also auf uneigentliche Weise gemäß der Form des Glaubens — "ut catholicus per fidem credat articulos fidei et sacram scriptura, quae non intelligit per argumenta" (MOG IV 226); auf eigentümliche Weise hingegen, wenn das, was auf jene erste Weise nur geglaubt wird, auch begriffen wird. Unmißverständlich bringt Lull zum Ausdruck, daß zwar der bloße Glauben durchaus auch eine

⁶⁸ Deutlich und zu Recht schreibt A. Llinares (1963) bezüglich des Verhältnisses von Glauben und Wissen: "Lulle s'oppose sur ce point à saint Thomas d'Aquin." (258) — Übrigens wird jene Auffassung Lull nicht im geringsten gerecht, die ihn vornehmlich als verspätetes Kind des 12. Jahrhunderts (Platzeck [1966], 99, 104), jedenfalls als vorthomistischen Autor (Madre [1973], 145) interpretiert — wenn Lull in vielen Punkten von Thomas abweicht, so tut er dies nicht aus Unkenntnis oder gar Naivität, sondern *mit Argumenten*, deren Niveau denen des Aquinaten, wie mir scheinen will, überlegen ist. Entsprechend verfehlt Lulls Größe die Interpretation der Brüder Carreras y Artau, die dem Lull-Abschnitt ihres bedeutenden Werkes (1939ff.; I 231–640) den Titel "El escolasticismo popular. Ramon Lull (Raimundo Lulio)" gegeben haben; mit dem Begriff des Popularisierens läßt sich nämlich Lulls Originalität überhaupt nicht fassen.

⁶⁹ Vgl. etwa Desconort XXX 349f. (ORL XIX 234).

Bedeutung habe – aber eben nur für Menschen, denen es intellektuell nicht möglich ist, über den Glauben hinauszugelangen, also für Frauen, Handwerker, Bauern usw.⁷⁰ Das Mangelhafte am Glauben ist für Lull, daß der Glauben als solcher kein Wahrheitskriterium ist; im “*Libre de demostracions*” – dessen ganzes erstes Buch über die Möglichkeit der Vernunft handelt, mittels notwendiger Beweisgründe die Glaubensartikel zu begreifen – heißt es (I 1), daß Vernunft und Weisheit im Erkennen, Glauben und Unwissen im bloßen Glauben übereinkommen.⁷¹ Der Glaube kann nämlich irren – die Vernunft niemals;⁷² dies deswegen, weil der Glaube glaubt, ohne zu zweifeln, die Vernunft aber prüft.⁷³

Die simple Einsicht, daß der Glaube allein nicht schon Wahrheit garantiere, ist im Mittelalter gänzlich ungewöhnlich; sie berechtigt wohl dazu, in Lull einen Aufklärer zu

⁷⁰ MOG IV 226: “Quando intellectus non est discursivus per necessarias rationes circa veritatem articulorum fidei, sicut intellectus mechanici aut alicuius alterius, qui stat ad positiones tantum, restauratur veritas articulorum in credulitate intellectus, qui ipsos credit: et huiusmodi restauratione multum indiget intellectus, cum omnes homines non sint dispositi ad investigandam veritatem articulorum fidei et sacrae scripturae per necessarias rationes, sicut mulieres, faber, rusticus, et sic de similibus.” Ähnlich argumentiert Nikolaus von Kues in “*De pace fidei*” (ed. cit., III 708), daß Gott den Menschen positive Religionen gab, weil er wußte, “quod magna multitudo non potest esse sine multa diversitate, ac quod laboriosam aerumnis et miseris plenam paene omnes vitam ducere coguntur, et servili subiectione regibus, qui dominantur subesse. Ex quo factum est, quod pauci ex omnibus tantum otii habent, ut propria utentes arbitrii libertate ad sui notitiam pergere queant.” – Zum Terminus “*theologia positiva*” bei Lull s. S. Garcías Palou (1958) sowie Ch. Lohr (1973).

⁷¹ ORL XV 7.

⁷² *Libre de contemplació en Déu*, Kap. 154 n. 7 (ORL IV 324): “Fe es cosa qui pot esser en veritat o en falsetat...; e raó, Senyer, null temps no está si no en veritat.” Man sieht, daß Lulls Begriffspaar *fe - raó* nahezu identisch ist mit demjenigen Platons (*δρθή*) *δόξα-ἐπιστήμη*.

⁷³ *Libre de contemplació en Déu*, Kap. 154 n. 4 (ORL IV 323).

sehen.⁷⁴ Daß Lull von jener Einsicht durchdrungen war — ebenso wie von der Überzeugung, daß das Christentum aus rationalen Gründen tatsächlich wahr sei —, erklärt sich aus dem einfachen Faktum, daß Lull wie kaum ein anderer Denker des Mittelalters fremde Religionen studiert hat.⁷⁵ Auch Juden und Moslems *glauben*, und doch ist das, was sie glauben, nach fester Überzeugung der Christen nicht wahr; also reicht der Glaube für die Wahrheit nicht hin. Lull weiß nur zu gut, wie fest der religiöse Glaube eines Menschen sitzen kann, wie schwer es sein kann, ihn durch lange Disputation und viele Beweise zu erschüttern⁷⁶ — aber all diese subjektive Gewißheit ist ebensowenig Garant für die Wahrheit wie die Berufung auf Autoritäten. Zwar kann der Missionar, meint Lull, wenn er sieht, daß sein Gegenüber geistig eher schlicht ist, sich mit Autoritäten begnügen, auf die Wunder der Heiligen verweisen usw., weil für einen solchen Menschen die Form des Glaubens angemessener sei als die vernünftigen Begreifens; bei einem scharfsinnigen Geist sei aber ein solches Verfahren nicht sinnvoll.⁷⁷

⁷⁴ So immerhin kein Geringerer als Vossler (1945), 541, 550. S. auch K. Schön (1963/64), 31.

⁷⁵ Es ist wohl kein Zufall, daß jener andere mittelalterliche Philosoph, der mit Lull dies teilt, eine gewisse Form von Aufklärung im Mittelalter zu repräsentieren, Petrus Abaelardus, ebenfalls ein Werk verfaßt hat, in dessen Mittelpunkt ein Religionsgespräch steht — den (unvollendeten) "Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum" (der in einer Ausgabe von R. Thomas (Stuttgart/Bad Cannstatt 1970) als eigenes Buch vorliegt). Freilich reicht dieses Werk, was die Kenntnis von Judentum und besonders Islam betrifft, bei weitem nicht an Lulls "Libre del gentil e los tres savis" heran. — Übrigens ist Abälard, den auch dies mit Lull verbindet, eine Autobiographie verfaßt zu haben, in Wahrheit Welten von ihm entfernt, durch sein Wesen ebenso wie durch seine Philosophie (man denke nur an den Gegensatz zwischen Abälards Nominalismus und Lulls extremem Realismus); Abälard ist, obwohl der frühere, sicher der "modernere" Autor.

⁷⁶ Libre de contemplació en Déu, Kap. 154 n. 6 (ORL IV 323).

⁷⁷ Libre de contemplació en Déu, Kap. 187 n. 10 und 11 (ORL V 172).

Während es zudem in der Auseinandersetzung mit dem Judentum noch möglich ist, eine gemeinsame Autorität – das Alte Testament – zugrunde zu legen,⁷⁸ ist das im Religionsgespräch mit dem Islam nicht mehr der Fall; den drei gelehrten Vertretern der drei monotheistischen Religionen im “*Libre del gentil e los tres savis*” bleibt nichts anderes übrig als zu versuchen, die Autoritäten beiseite lassend, mit Gründen eine Übereinstimmung herzustellen.⁷⁹ “*Infideles non stant ad auctoritates fidelium, et tamen stant ad rationes.*”⁸⁰ Dieser Verzicht auf Autoritäten ist freilich nicht nur durch die besondere Situation des Gesprächs mit Vertretern anderer Religionen erzwungen; auch dort, wo Lull mit Christen redet, kommt er mit ihnen überein, auf Autoritäten nicht Bezug zu nehmen, da diese veränderlich und fehlbar seien.⁸¹ Autoritäten sind also dem Argumentieren aus der Vernunft untergeordnet; und entsprechend rekurriert Lull – anders als Thomas, für den “*argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae [sc. theologiae]*”⁸² – kaum auf irgendwelche Autoritäten; die Bibel oder die Kirchenväter zitiert Lull äußerst selten; und wenn er sich doch einmal auf Autoritäten beruft, will er meist

⁷⁸ S. den “*Liber predicationis contra Judeos*” (ed. J. Millás Vallirosa, Madrid/Barcelona 1957), 71ff. Zu Lulls Stellung zum Judentum s. etwa E. Colomer (1966).

⁷⁹ *Libre del gentil e los tres savis*, in: *Obras de Ramón Lull*, ed. J. Rosselló, 1–3, Palma de Mallorca 1901–1903, I 12. Ähnlich auch in der “*Disputatio Raymundi christiani et Hamar Saraceni*”, MOG IV 476: “*ut Christianus et Saracenus per rationes, non per auctoritates, ad invicem disputarent; nam auctoritates calumniantur ratione diversarum expositionum.*”

⁸⁰ *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, ROL IX 221.

⁸¹ *Disputatio Raimundi et Averroistae*, ROL VII 9f: “*Et etiam convenerunt inter se, quod disputarent per modum intelligendi, non per auctoritates, quoniam intelligere est actus primitivus, verus et necessarius ipsius intellectus, et infallibilis, dum est practicus. Per auctoritates autem intellectus quandoque vadit per credere, quandoque per intelligere, quia sensus auctoritatum patitur mutationem et opiniones.*”

⁸² S. th. I q. 1 a. 9 ad 2. Entsprechend q. 32 a. 1 zur Trinität: “*Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates.*”

mit ihrer Hilfe nur zeigen, daß man über den Glauben (und damit über Autoritäten) hinaus zum Begreifen vordringen müsse.⁸³

Lull wird nicht müde, auf den Schaden zu verweisen, den eine Missionspraxis angerichtet habe, die davon ausgehe, daß der katholische Glauben zu hoch sei, als daß er bewiesen werden könne; im "Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto" wird im abschließenden dritten Teil (MOG IV 574) erzählt, daß ein christlicher Missionar, der in der Moral, aber nicht in Logik und Naturphilosophie gut ausgebildet war, dem König von Tunis bewies, daß der Islam falsch sei.⁸⁴ Daraufhin sagte der König, wenn ihm der Katholik auch die Wahrheit des christlichen Glaubens beweise, wolle er mit seinem Staat zum Christentum übertreten. Dieser jedoch entgegnete, der katholische Glaube stehe zu hoch, als daß man ihn begreifen könne; der König solle einfach glauben, und er werde gerettet werden. Der König aber antwortete, er wolle nicht einen Glauben gegen einen anderen Glauben eintauschen, sondern den Glauben

⁸³ Vgl. Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto, MOG IV 572: "Beatus Augustinus fecit librum ad probandum divinam Trinitatem supposito merito fidei, contra quam fidem ipse non fuit, quia erat sanctus. Iterum (beatus) Thomas de Aquino fecit unum librum contra gentiles, qui requirunt rationes, quia nolunt dimittere credere pro credere, sed credere pro intelligere." Das Sich-Berufen auf Thomas ist natürlich äußerst fragwürdig; mit größerem Recht hat Lull jedoch in Anselm und den Viktorinern ein ähnliches Anliegen erkannt – s. Libre de demostracions I 14 (ORL XV 18; allerdings handelt es sich möglicherweise um eine spätere Ergänzung). Zu Lull und Anselm s. schon J. H. Probst (1914), 28 und S. Garcías Palou (1957); übrigens hat möglicherweise auch Eriugena – wohl vermittelt über Honorius Augustodunensis – auf Lull gewirkt – so jedenfalls die Hypothese von F. Yates (1960). Zu Honorius s. die Monographie von J. A. Endres (1906).

⁸⁴ Dies offensichtlich durch den Hinweis auf moralisch fragwürdiges Verhalten Mohammeds (s. Sure 33, 38), ethisch Zweifelhafte im Islam usw. Obwohl Lull durchaus den Islam auch aus ethischen Gründen kritisiert (z. B. wegen der durch die Polygynie gegebenen Asymmetrie in der Ehe: Disputatio Raymundi christiani et Hamar Saraceni, MOG IV 467f.), so weiß er nur zu gut, daß daraus noch nicht die Wahrheit des Christentums folgt.

überhaupt gegen das Erkennen; und enttäuscht darüber, daß er seinen alten Glauben verloren, aber nichts Besseres gefunden hatte, ließ der Herrscher den Missionar aus dem Lande treiben. Der Grundgedanke, daß es nicht sinnvoll sei, "dimittere credere pro credere", kehrt bei Lull oft wieder;⁸⁵ eben deswegen hält es Lull geradezu für Gottes Pflicht, den christlichen Glauben potentiell begreifbar zu machen: Ansonsten könnte man Vertretern anderer Religionen nichts vorwerfen. Denn wäre das Christentum bloß zu *glauben*, wäre es unmöglich, allein durch einen freien Willensentschluß Christ zu werden; denn über seinen Glauben könne man nicht bestimmen. In der "Disputatio fidei et intellectus" klagt ein Sarazene, der daran interessiert wäre, zum Christentum zu konvertieren, darüber, daß ihm gesagt wurde, der dogmatische Inhalt des Christentums sei nur zu glauben; bloß zu glauben sei ihm jedoch unmöglich, und somit würde Gott schuldig werden an seiner Verdammung; das widerspräche aber Gottes allgemeinem Heilswillen; also müsse die Dreieinigkeit beweisbar sein.⁸⁶ (Man sieht hier, en passant, daß Lull weit entfernt ist von einem voluntaristischen Gottesbegriff; in diesem Sinne antwortet Lull an anderer Stelle auf die Frage, ob Gott etwa Petrus verdammen und Judas retten könne, mit einem entschiedenen "Nein".⁸⁷)

⁸⁵ S. etwa Blanquerna IV 84 (ORL IX 326); Liber super Psalmum Quicumque vult, MOG IV 348; Liber de quinque sapientibus, MOG II 126; De fine, ROL IX 267f. S. auch die Anm. 83 zitierte Stelle.

⁸⁶ MOG IV 482, n. 5: "Tunc ait Saracenus, quod ipse esset ligatus sine culpa, quia vellet esse Christianus, et non haberet fidem, quam per se non posset habere, nec de Trinitate posset videre veritatem, si non esset demonstrabilis; et sic Deus esset causa suae damnationis, quod est contra divinam bonitatem, quae vult, quod omnes homines salvi fiant; et quia talis iniuria in Deo est impossibilis, sequitur igitur, quod beatissima Trinitas sit demonstrabilis." Ähnlich Desconort XXIV 277ff. (ORL XIX 231).

⁸⁷ Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus, Lib. I, q. 36. Auf die Einwände des Eremiten, das Unendliche würde dadurch behindert werden, entgegnet Lull, die einzelnen göttlichen Eigenschaften könnten nicht im Widerspruch zueinander stehen, also auch nicht der göttliche Wille der göttlichen Güte wider-

Es ist interessant, daß Lull in dieser seiner Geringschätzung von Autoritäten übereinstimmt mit jener Position, die er am schärfsten bekämpft hat; eine der "averroistischen" Thesen von 1277 besagt ja genau dies, "quod homo non debet esse contentus auctoritate ad habendum certitudinem alicuius quaestionis" (Th. 150; cfr. Th. 145 und 154). Freilich führt diese Überzeugung bei Lull nicht zum Zusammenbruch der christlichen Weltanschauung; Lull kann in seiner Missionspredigt in Tunis im Jahre 1292 durchaus seinen Glauben zur Disposition stellen für den Fall, daß er triftige Argumente dagegen zu hören bekomme (Vita 26 [ROL VIII 289]) – und er kann dies nicht nur tun, er muß es, weil er ja von seinen Zuhörern eine entsprechende Bereitschaft erwartet –, weil er den Anspruch hat, über den Glauben hinaus ein philosophisches Wissen zu besitzen, das jenen Glauben überhöht.

Das Hauptargument gegen den Versuch, die Glaubensartikel zu beweisen – damit gehe ja der Verdienstcharakter des Glaubens verloren –, ist Lull oft entgegengehalten worden; doch Lull antwortet darauf immer wieder, das möge zwar so sein, aber man solle nicht so sehr an das eigene Verdienst denken, sondern vielmehr an das, was zu Gottes Ehren besser sei. "Nos non sumus creati maxime ad meritum nostrum, sed ad cognoscendum et diligendum et honorandum dominum Deum nostrum."⁸⁸ Natürlich ist diese überraschende Wendung – die an die oben S. XXf. erwähnte Episode aus der "Vita" erinnert – nur zum Teil ernst ge-

sprechen (MOG IV 259; s. auch Lib. III, q. 112 [MOG IV 321]: Gott könne nichts gegen seine Güte wollen). – Überhaupt hat Lull die Prädestinationslehre so verstanden, daß die göttliche Prädestination wesentlich der *Grund des freien Willens* sei: "Et quia Bonitas et veritas causant liberum arbitrium aequaliter, ergo et praedestinatio aequaliter causat ipsum" (Liber de praedestinatione et libero arbitrio, ROL X 373). S. auch Desconort XLV (ORL XIX 241f.).

⁸⁸ Liber de demonstratione per aequiparantiam, ROL IX 221. S. auch Quaestiones per Artem demonstrativam seu inventivam solubiles, MOG IV 216 n. 4 und Liber Apostrophe, MOG IV 529: "Si homo magis amaret credere, quam intelligere, magis amaret habere meritum et gloriam, quam Deum."

meint; Lull ist in Wahrheit der Ansicht, daß Begreifen tatsächlich verdienstvoller sei als Glauben; denn die Vernunft stehe ja höher.⁸⁹ Für Lull besteht zudem nicht nur die Möglichkeit, sondern sogar die *Pflicht*, die Glaubensartikel zu erkennen; niemand sei entschuldigt, der sich nicht nach seinen Kräften darum bemühe.⁹⁰ Daß Lull darüber hinaus auch eine Missionspflicht vertreten habe, ist einer der von Eymericus inkriminierten Artikel (Art. 74).

Es versteht sich von selbst, daß, wenn Lull schon mit der thomanischen Antwort auf das Problem des Glaubens unzufrieden war, er die Lehre von der doppelten Wahrheit aufs heftigste bekämpft hat; für ihn, für den rational Eingesehenes unbedingt wahr sein muß,⁹¹ ist die Lehre von der zweifachen Wahrheit ein schlechterdings Absurdes. "Wenn du wahrhaft und philosophisch begreifst", sagt Raimund seinem Gegner in der "Disputatio Raimundi et Averroistae", "daß der katholische Glaube unmöglich (wahr) ist, dann ist er notwendig unmöglich (wahr), und es geziemt sich also nicht, daß du glaubst, er sei wahr: Wenn du nun

⁸⁹ S. etwa die Disputation über die Sentenzen des Petrus Lombardus, MOG IV 228 n. 9 ("quanto altius intellectus intelligit veritatem articulorum, tanto maius meritum assequitur; cum sit creatus ad intelligendam veritatem articulorum"), den "Liber de demonstratione per aequiparantiam", ROL IX 221 und den "Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto", MOG IV 574 (hier vergleicht Lull das Verhältnis von Glauben und Wissen mit dem Verhältnis eines Knechtes zu seinem Herrn). Im "Liber de divina existentia et agentia" heißt es deutlich, daß der Mensch vollkommener sei, wenn er Gott erkenne, als wenn er an Gott nur glaube (ROL VIII 129).

⁹⁰ Liber de divinis dignitatibus infinitis et benedictis, ROL I 177: "Et ideo nullus est excusatus, quod non agat secundum posse suum ad cognoscendum divinam trinitatem et incarnationem." Lull stellt denjenigen, die diesem Gebot zuwiderhandeln, ewige Höllenqualen in Aussicht (op. cit., 177f.). Zu dieser Auffassung Lulls s. J. Gayà Estelrich (1974), der darauf verweist, daß Lull hiermit der arabischen Tradition näherstehe als der lateinischen (48).

⁹¹ S. Libre de contemplació en Déu, Kap. 244 n. 15 (ORL VI 163): "mas aquell qui vé per raó no pot esser enganat, car impossible cosa es que raó no sia entenenent en so que entén per raons e per significacions necessaries." Für Lull reduziert sich also die Annahme, die Vernunft könne irren, auf einen einfachen Selbstwiderspruch.

aber nicht glaubst, bist du weder Katholik noch Christ.“⁹² Etwas zu erkennen und sein Gegenteil zu glauben, ist für Lull ein unerträglicher Widerspruch;⁹³ auch die feine Unterscheidung nach Hinsichten läßt Lull nicht gelten.⁹⁴ Es könne nur eine Wahrheit geben, sowohl für die Philosophen als auch für die Theologen;⁹⁵ Philosophie und Theologie müßten im Grunde gänzlich übereinstimmen.⁹⁶

Es sind hier ausführlicher die Stellen hervorgehoben worden, die auf einen Rationalismus Lulls hindeuten; dies gemäß der philosophiehistorischen Regel, daß an einem Philosophen dasjenige besonders herauszustreichen ist, was *originell* ist, nicht was ohnehin der allgemeinen Auffassung seiner Zeit entspricht. Abschließend sollen jedoch auch je-

⁹² ROL VII 12: “Si vere intelligis et philosophice, quod fides catholica est impossibilis, necessarium est quod sit impossibilis; ergo non oportet, quod tu credas, quod sit vera: Et si non credis, non es catholicus neque christianus.” – Zahlreiche Schriften, die Lull zwischen 1309 und 1311 verfaßt hat und in denen er besonders gegen die Lehre von der doppelten Wahrheit polemisiert, nennt man etwas mißverständlich “antiaverroistische Schriften”, obgleich in ihnen von Averroes selbst meist gar nicht die Rede ist. (Vgl. F. Van Steenberghen, La significación de la obra antiaverroísta de Ramón Llull, in: Primer Congreso Internacional de Lulismo (1960), 19–20 sowie ders. (1977), 479: „Lullus scheint der erste Autor des 13. Jahrhunderts zu sein, der den Begriff “Averroisten” in einem erweiterten Sinne verwendet“.) Lull selbst hat Averroes wahrscheinlich gar nicht direkt studiert, sondern nur über dessen Wirkung auf die Philosophie des XIII. Jahrhunderts gekannt (s. Carreras y Artau [1939ff.], I 531).

⁹³ Op. cit., ROL VII 15 und 17; Sermones contra errores Averrois, ROL VII 246 (“implicando contradictionem... ut si necessarie intelligis, quod sis homo, non necessarie posses credere, quod non sis homo”).

⁹⁴ Liber contradictionis, ROL VII 138: “... et quia intelligere differt a credere, non implicabat contradictionem, cum contradictio sit affirmatio et negatio respectu unius et eiusdem.”

⁹⁵ Liber de syllogismis contradictoriis, ROL VII 170: “non est nisi una veritas philosophice et theologice.”

⁹⁶ Declaratio Raymundi per modum dialogi edita, ed. O. Keicher (1909), 95; Liber lamentationis philosophiae, ROL VII 126: “quod inter te [sc. Philosophiam] et Theologiam non sit dare aliquo modo contrarietatem, sed puram et meram concordantiam.”