

ZWEITER TEIL

Der Nominalismus als Konstitutionsbedingung
neuzeitlicher Subjektivität
bei Wilhelm von Ockham

5. Kapitel

Das Allgemeine und das Besondere

1. Die ursprüngliche Tragweite des Universalienproblems

Kaum ein Problem hat die Geistesgeschichte so nachhaltig beschäftigt wie das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen. Als Universalienstreit ist es überliefert und bezeichnet vorrangig die in der Antike und im Mittelalter gestellte Frage nach der Realität des Allgemeinen.¹ Hatte Platon dem Allgemeinen eine von den Einzeldingen gesonderte Existenz zugesprochen (*universalia ante res*) und Aristoteles dagegen das Allgemeine als inkorporiertes Moment der Einzeldinge definiert (*universalia in rebus*), so wird im Nominalismus das Allgemeine zu einem Bestandteil des Denkens (*universalia in mente*). Im Universalienstreit bis in das Spätmittelalter hinein ist dabei nicht die Frage ob, sondern wie Allgemeinheiten zu denken sind, entscheidend.

Das Problem der Realitätsgeltung des Allgemeinen beinhaltet die Frage nach der Leistungsweise der menschlichen Vernunft. Folgt die Erkenntnis in der Erfassung des Allgemeinen extramental vorgegebenen Strukturen und muß somit als wesentlich rezeptiv aufgefaßt werden? Oder sind Allgemeinheiten einzig Ergebnisse des produktiven Geistes? Im Universalienstreit wird nicht allein die Gegebenheitsweise der Wirklichkeit diskutiert, sondern die Verhältnisbestimmung des Allgemeinen zum Besonderen definiert paradigmatisch die Funktion der menschlichen Rationalität angesichts der Wirklichkeit. Der Nominalismus Wilhelms von Ockham ist der bedeutendste Beitrag zum Universalienstreit im 14. Jahrhundert, ja wohl des Mittelalters überhaupt. Seine These, das Allgemeine sei nichts außerhalb der Seele,

¹ Für eine Aufarbeitung des Universalienstreites nützlich sind die von Hans-Ulrich Wöhler herausgegebenen Bände *Texte zum Universalienstreit*, I: *Vom Ausgang der Antike bis zur Frühscholastik*, Berlin 1992, II: *Hoch- und spätmittelalterliche Scholastik*, Berlin 1994, in denen der Herausgeber eine Zusammenstellung wichtiger Textpassagen bedeutender Autoren zum Universalienstreit in einer eigenen, oftmals erstmaligen deutschen Übersetzung bietet.

sicher aber auch nicht nichts, sondern etwas in der Seele,² steht am mittelalterlichen Ende einer in der Antike wurzelnden Kontroverse, an dem die Leistungskraft der menschlichen Rationalität neu bestimmt worden ist.

Den Universalienstreit als Ausgangspunkt für eine Annäherung an Ockham zu nehmen, bedeutet gegenüber der Perspektive Blumenbergs eine Akzentverschiebung. Hatte dieser den Nominalismus als den Kulminationspunkt einer Krise gesehen, die theologiegeschichtlich bis in die Zeit der jüdischen Apokalyptik zurückreicht, so ist mit der Universalienproblematik ein ursprünglich theologiegeschichtlich externer Gesichtspunkt gewählt. Erst die patristische Rezeption der antiken Metaphysik hat die Frage nach dem Allgemeinen der Theologiegeschichte als Aufgabenstellung eingefügt. Innerhalb dieser aufgegebenen Problematik kommt Ockham die repräsentative Rolle zu, eine in die Moderne einweisende Lösung vorgeschlagen zu haben.

Blumenbergs Deutung der Konstitution der neuzeitlichen Rationalität des Subjekts setzt auf ein Geschichtsmodell, das Innovationen als eine Gegenreaktion auf unzumutbare Aporien des bestehenden Weltmodells denkt: Das vakuos gewordene Alte sauge das Neue an.³ Dem Nominalismus hat Blumenberg jedes Innovationspotential abgesprochen, indem er ihn als das unbeerbte Finalstadium eines theologischen Denkens beschreibt, um ihn für den Aufweis einer legitimen und antithetischen Moderne heranziehen zu können. Gerade am Nominalismus Ockhams läßt sich aber zeigen, daß von ihm, systematisch betrachtet, ein intendierter Modernisierungsprozeß ausging, der unter dem interpretatorischen Leitbild der Destruktion nicht zu erfassen ist.

Die Frage nach dem Innovationspotential hat die Deutung der Wirkungsgeschichte des Nominalismus begleitet. Der Nominalismus ist stets über- oder unterbewertet worden, und vor allem die Ansicht, daß er eine epochale Zäsur darstelle, ist auf heftige Kritik gestoßen. Die Annahme eines »wenn auch nicht unvorbereiteten, so doch nicht in eine Folge von Vermittlungsschritten auflösbaren revolutionären, an den Namen Ockhams geknüpften Umbruches im Welt-, Gottes-

² *Quodlibeta septem* V, qu. 13 (OTH IX, 531): »... universale non est aliquid extra animam; et certum est quod non est nihil; igitur est aliquid in anima ...« Vgl. auch: *Summa logicae* I, cap. 15 (OPh I, 50–54).

³ So die treffende Formulierung von M. Hossenfelder, *Stoa, Epikureismus und Skepsis*, a. a. O., 29.

und Selbstverständnis des Menschen im frühen 14. Jahrhundert, der welthistorisch diejenige Epoche begründet hat, die unter dem Namen des modernen europäischen Subjektivismus, des bürgerlichen Individualismus oder der neuzeitlichen Naturwissenschaft und Technik noch unser gegenwärtiges Denken und Handeln bestimmt«, sei nichts anderes als eine »Nominalismus-Legende«.⁴

Die als legendenhaft charakterisierten Genealogien der Epoche sind in der Tat kritisch zu betrachten, insofern sie von einer unmittelbaren Einwirkung eines wie auch immer zu bestimmenden Ockhamismus auf die Nachwelt ausgehen.⁵ Wenn man dagegen die innovative Problematisierung von traditionellen Lösungen als die eigentliche Leistung des Nominalismus ansieht, kann jenseits allzu kühn entworfener Wirkungsgeschichten das eigentliche Potential des Nominalismus in den Blick kommen. Nicht seine Antworten, sondern seine Fragen haben sich als wirkungsgeschichtlich relevant erwiesen. Was daher unabhängig von einem Ockhamismus als Schule die »dauernde Präsenz Ockhams an den Universitäten des Spätmittelalters eigentlich erklärt, ist vielmehr die Attraktivität seines methodischen Ansatzes, seine mutigen und genau die damalige Situation der Diskussion berücksichtigenden präzise gestellten Fragen. Die Kühnheit, mit der Ockham Konsequenzen aus langgedehnten und weitverästelten Kontroversen zog, die Entschiedenheit, mit der er Probleme zu »scholastisch« formulierten Fragen zuspitzte, die Klarheit seiner Lösungen, die bisweilen auch entschieden paradoxe Aussagen nicht scheuten, wirkten befreiend und sorgten dafür, daß auch dort, wo man Ockhams Antworten zu folgen nicht bereit war, doch die Formulierung seiner Fragen und damit die theoretische Fassung des Problems noch lange maßgeblich für die wissenschaftliche Erörterung geblieben ist.«⁶ Die Präzision seines Den-

⁴ W. Hübener, *Die Nominalismus-Legende. Über das Mißverhältnis zwischen Dichtung und Wahrheit in der Deutung der Wirkungsgeschichte des Ockhamismus*, in: N. W. Bolz/W. Hübener (Hrsg.), *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*, Würzburg 1983, 87–111, hier: 89. Vgl. dagegen G. Mensching, *Zur epochenprägenden Bedeutung des Nominalismus. Thesen und Forschungsdesiderate*, in: A. Speer (Hrsg.), *Die Bibliotheca Amploniana* (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 23), Berlin/New York 1995, 353–366.

⁵ Wie vage eine Rezeption Ockhams im 14. und 15. Jahrhundert aussehen konnte, hat Gerhard Ritter anhand von Marsilius von Inghen aufgezeigt: G. Ritter, *Studien zur Spätscholastik*, Bd. I: *Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland*, Bd. II: *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts*, Heidelberg 1921/1922.

⁶ J. Miethke, *Ockhams politische Theorie*, Nachwort zu: W. v. Ockham, *Dialogus. Auszüge*

kens macht es attraktiv, da es dem Vorurteil versponnener Scholastizität nicht entspricht: Denn Ockhams Denken ist kompliziert, aber klar.⁷

Unzweifelhaft gilt das für Ockhams Position innerhalb der Universalienfrage. Indem er das Allgemeine als eine extramentale Entität leugnete und es zu einem Bewußtseinsprodukt machte, gab er der Universalienfrage eine neue Richtung, die wegweisend bleiben sollte – trotz der Aporien, die Ockhams Ansatz enthält. Auf diese Charakteristik der Innovationen Ockhams hat eine Genealogie der neuzeitlichen Rationalität zu achten. Gegenwärtig wird die Universalienproblematik – mit vollem Recht – vorwiegend systematisch reduziert betrachtet. Dabei sinkt etwa die Fragestellung, ob die Universalien *ante res* oder *in rebus* zu denken seien, zu einem Scheinproblem herab. »Das einzig sinnvolle Problem, das wir hier stellen können, ist die schlichte Frage, ob es ideale, abstrakte Gegenstände gibt oder nicht. Zu fragen, ob das abstrakte Objekt unabhängig von Einzeldingen sei oder nur in ihnen zur Erscheinung komme, ist hingegen sinnlos.«⁸ Und die nominalistischen Lösungsversuche werden aus dieser Perspektive als defizitär bestimmt: Die Verlagerung des Allgemeinen in den Denkakt sei solange keine Lösung, bis geklärt sei, »was es heiße, daß Ideen (Universalien) bloße Produkte menschlicher Geistestätigkeit seien«.⁹ So richtig dies ist, so verweist gerade das systematische Defizit auf das wirkungsgeschichtliche Potential: Der spätmittelalterliche Nominalismus löst das Problem des Allgemeinen nicht, sondern definiert es neu.

Die Mehrdimensionalität der Universalienfrage zur Zeit des spätmittelalterlichen Nominalismus darf nicht auf die logisch-erkenntnistheoretische Dimension reduziert werden, wenn man nach dem geistesgeschichtlichen Einfluß dieser Debatte um das Allgemeine fragen will. Ein Beispiel: Unter mittelalterlichen Bedingungen hatte bereits die platonisch-aristotelische Differenz in der Lokalisierung der Universalien – inzwischen ein Scheinproblem – weitreichende Auswirkungen auf das damalige Wirklichkeitsverhältnis. Der Platonismus kennt keine sinnvoll anzuwendende Physik, da das zu erkennende Allgemeine *ante res* liegt. Trotz der beibehaltenen Subordination des Konkreten

ge zur politischen Theorie, ausgewählt, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von J. Miethke, Darmstadt 1992, 209–242, hier: 211.

⁷ So das Urteil von K. Flasch, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1987, 151.

⁸ W. Stegmüller, *Das Universalienproblem einst und jetzt*, in: *Archiv für Philosophie* 6 (1956), 192–225, 7 (1957), 45–81, hier: 6 (1956), 207.

⁹ Ebd., 215.

unter das Allgemeine kann der Aristotelismus dagegen eine Physik etablieren, die sich mit dem konkret Sinnlichen abzugeben vermag, da es zumindest der Ort der Präsenz des Allgemeinen ist. Die Dynamik der mittelalterlichen Platon- und Aristoteles-Rezeption ist ohne eine Beachtung dieser Differenz in ihrer geschichtlichen Bedeutung nicht nachvollziehbar. Genealogisches Verstehen hat die Beachtung vergangener Problemhorizonte gerade in dem Maße zur Voraussetzung, wie sie für uns nicht mehr gelten.

Die Geschichte des Universalienstreites liest sich als eine facettenreiche Auseinandersetzung um logische, ontologische, naturphilosophische, ethische und theologische Fragen. Eine Änderung in der paradigmatischen Bestimmung der Existenz des Allgemeinen hatte notwendigerweise Auswirkungen auf alle an diese Zentralfrage angelegerten Teilbereiche. Die Aufkündigung der Eingebundenheit rationaler Erkenntnis in die sie bestimmende ontologische Ordnung abgestufter Allgemeinheiten ließ einen neuen Realitätsbegriff entstehen, in dem sich das Subjekt als konstitutive Größe erfuhr. Vermochte der Nominalismus die epochale Tragweite dieser Wende nur zu antizipieren, so stellt sein Beitrag dennoch einen Wendepunkt in einer geschichtsprägenden Kontroverse dar. Es eröffnet sich eine genealogische Perspektive auf die Neuzeit, in der der Nominalismus nicht mehr primär als ein Destruktionsphänomen begriffen wird.¹⁰ Ockham ist der entscheidende Vertreter dieser geistesgeschichtlichen Wende, die zu den »radikalsten Vernunftwenden in der Philosophiegeschichte«¹¹ gehört.

Es ist diese Schlüsselstellung, die Ockham für die Frage nach einer genealogischen Identität neuzeitlicher Subjektivität und Rationalität bedeutsam sein läßt. Sein Denken wird also ausdrücklich auf die Möglichkeit einer Rekonstruktion der Konstitutionsbedingungen moderner Subjektivität hin befragt. Es gilt dabei, auf Werner Beierwaltes' Hoffnung zu setzen, »daß gerade das Bewußthaben von neuzeitlichem und gegenwärtigem Denken in der antiken oder mittelalterlichen Philosophie Perspektiven zu erschließen vermag, die einsichtsreicher und

¹⁰ Günther Mensching hat diese Perspektive in seinem Buch *Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter*, Stuttgart 1992, durch prägnante Einzelanalysen der Entwicklung von Plotin bis Ockham zu belegen versucht.

¹¹ K. Allgaier, *Ockham lesen*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 39 (1986), 61–67, hier: 61.

eindringlicher sind oder sein könnten, als die scheinbare, sich als Adäquanz fühlende Unmittelbarkeit zum Text – freilich nur dann, wenn die hermeneutische Differenz hinreichend – explizit oder implizit – geklärt ist«.¹²

Ockham war in seinen Lösungen modern, aber sie sind überholt worden – mit seinen Fragestellungen dagegen hat er Vorgaben gemacht, die weit in die Neuzeit hineinreichen. Seine Leistung ist es, das klassische Wirklichkeitsverständnis seiner Zeit grundlegend transformiert und damit die moderne Bedeutung der Subjektivität mit auf den Weg gebracht zu haben.

2. *Der antike Vorrang des Allgemeinen vor dem Besonderen*

Daß es mit der wahrnehmbaren Wirklichkeit mehr auf sich hat, als ihre sinnliche Präsenz zu vermitteln imstande ist, ist die Prämisse aller metaphysischen Bemühungen. Die Subordination der erfahrbaren Realität unter eine metaphysisch explizierte Idealität war der Preis, den die griechische Metaphysik für ihren Kosmos des Intelligiblen zu zahlen bereit war. Erkenntnistheoretisch hat sich diese Tendenz als der Vorrang des Allgemeinen vor dem Besonderen, des Notwendigen vor dem Zufälligen etabliert. Die Favorisierung des Allgemeinen vor dem Besonderen war dabei kein beliebig entscheidbarer Akt der theoretischen Aufmerksamkeit, sondern selbst bereits ein metaphysisches Votum: Das Allgemeine stand für die mit evidenter Gewißheit erkennbare ontologische Idealität, demgegenüber das Konkrete, Besondere, Einzelne deklassiert zu werden verdiente, da es den strengen Bedingungen der Erkenntnis nicht zu entsprechen schien.

Die antike Metaphysik behauptete eine Unmittelbarkeit zum Allgemeinen, die ursprünglicher und zuverlässiger sein sollte als ihr Bezug zum individuellen Gegenstand. Das Besondere als das kontingente,

¹² W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1985, 35 f. Zur Problematik der philosophiegeschichtlichen Mittelalterforschung vgl. R. Imbach, *Interesse am Mittelalter. Beobachtungen zur Historiographie der mittelalterlichen Philosophie in den letzten hundertfünfzig Jahren*, in: *Theologische Quartalschrift* 172 (1992), 196–207; W. Kluxen, *Leitideen und Zielsetzungen philosophiegeschichtlicher Mittelalterforschung*, in: J. P. Beckmann, L. Honnefelder u. a. (Hrsg.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter* (*Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 13/1), Berlin/New York 1981, 1–16.

sinnliche und individuelle Seiende unterlag innerhalb der kategorialen Stufung des Allgemeinen einer Marginalisierung, die sich in der Bestimmung von wissenschaftlicher Erkenntnis spiegelte: Erkenntnis war Erkennen des Allgemeinen, Wissenschaft und Allgemeinerkenntnis waren synonym. Allein auf die pointierte Verdeutlichung dieser Denkform einer metaphysischen Subordination der Realität unter die Idealität mit dem impliziten Vorzug des Allgemeinen vor dem Besonderen kommt es im folgenden an. Es geht darum, die theoretischen Entwertungsmechanismen zu markieren, denen das Besondere in der Form des Singulären und Individuellen unterlag. Es soll die Grundkonstellation in den Blick kommen, die das Mittelalter zuerst in der Gestalt des (Neu-)Platonismus, dann in der Form des Aristotelismus übernommen hat. Noch die Auseinandersetzungen der Spätscholastik sollten von diesem Erbe bestimmt sein. Es war dort eine nominalistische Metaphysikkritik, die darauf hinweisen sollte, daß es mit der konkreten Wirklichkeit mehr auf sich hat, als die herkömmliche metaphysische Explikation zu vermitteln bereit war.

Bei Platon ist die Marginalisierung der sinnlichen Erfahrungswelt die Folge ihrer Kontrastierung mit der sie transzendierenden und fundierenden Welt der Ideen. Sein Idealismus stellt formal gesehen ein Denken dar, für das die Gesamtheit der Begriffe nicht nach der Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit nach Begriffen geordnet ist. Das menschliche Instrumentarium der Begrifflichkeit ist nicht eine selbsterhaltende Absicherung der Vernunft gegenüber der überwältigenden Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt und somit eine Leistung des Subjekts, sondern es ist der begrifflich verdichtete Ausdruck einer extramentalen Realität, deren Ordnung die Vernunft zu folgen hat. Diese Ordnung ist die strukturelle Präsenz der Vernunft in der Wirklichkeit. Sie ermöglicht und leitet den Gebrauch der menschlichen Vernunft. Bei aller Aktivität ist die Vernunft ein rezeptives Organ, das sich an der Wirklichkeit der intelligiblen Ideen zu orientieren hat.

Platons ontologischer Essentialismus postuliert gegenüber der herakliteisch verstandenen Wandelbarkeit der Erscheinungswelt eine parmenideische Unveränderlichkeit des Seins der Ideen. Die abgetrennt von den Dingen existierende Welt der Ideen ist ein »idealtypisches System von ontologisch präfigurierten Tatsachen«, ¹³ und ihr gebührt

¹³ A. Graeser, *Platons Ideenlehre. Sprache, Logik und Metaphysik. Eine Einführung*, Bern/Stuttgart 1975, 53.

der kognitive Vorrang vor der unmittelbar erfahrbaren Welt. Das jeweils Konkrete wird auf seine ideale Präfiguration hin relativiert. So problematisch wie charakteristisch ist in diesem Zusammenhang die platonische Vorstellung der ›Teilhabe‹ (μέθεξις), die den ontologischen Status der abbildhaften Realisationen der Ideen kennzeichnen soll: Das Reale besitzt keine ontologische Autarkie, sondern ist nur in Relation zur Idealität denkbar – Partizipation bestimmt das Verhältnis der Realität zur Idealität. Entscheidend für die Beurteilung der Dignität der Welt ist dabei die asymmetrische Relation von Begriff und Erscheinung, Idee und dem sinnlich Erfahrbaren, von Urbild und Abbild. Zwischen ihnen besteht keine reine Ähnlichkeitsbeziehung bei prinzipieller Gleichwertigkeit, sondern vielmehr eine qualitative Differenz, die auszuloten ein bestimmendes Moment der Rezeptionsgeschichte sein sollte.

Die Vollkommenheit des Seins der Ideen drückt sich in ihrer bleibenden Identität mit sich selbst aus.¹⁴ Sie begründet die Invarianz der Bedeutungsinhalte menschlichen Denkens gegenüber der Wandelbarkeit der Erscheinungswelt. Konsequenterweise macht Platon die Möglichkeit des menschlichen Denkens von der Anerkennung der Existenz der Ideen abhängig. Wer sie leugne, hebe die Möglichkeit des diskursiven Denkens als Dialektik auf.¹⁵ Die Erkenntnis unterliegt bei Platon somit einer Ontologisierung, die Sein und Erkennen als komplementär aufeinander bezogen begreift.¹⁶ Es handelt sich dabei um die Art von metaphysischer Relation, von der Hans-Georg Gadamer gesagt hat, es sei »das transzendente Verhältnis zwischen Sein und Wahrheit, das die Erkenntnis als ein Moment des Seins selber und nicht primär als ein Verhalten des Subjektes denkt«.¹⁷ Die platonische Auffassung von der Zusammengehörigkeit von Erkennen und Erkanntem liegt somit ganz auf der Linie einer objektivistischen Kosmozentrik, wobei die als Rezeptivität verstandene Erkenntnis des Intelligiblen den objektivistischen Gegenpol zur unsicheren und subjektivistischen Sinneswahrnehmung bildet.

¹⁴ Platon, *Parmenides* 135 c; *Phaidon* 103 c–105 b.

¹⁵ Platon, *Parmenides* 135 b–c.

¹⁶ Nach Andreas Graeser gestaltet Platon »die eleatische Verflechtung von Ontologie und Erkenntnistheorie zu einer totalen Entsprechung von Sein, Denken, Tugend, Blos und Seelenteil aus« (A. Graeser, *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre*, München 1969, 107).

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1975, 434.

Dementsprechend ist für die erkenntnistheoretische Subordination der Realität unter die Idealität Platons Analogisierung von Seins- und Erkenntnisstufung, von Ontologie und Seelenteilungslehre entscheidend.¹⁸ Dem Vorrang der eidetischen vor der phänomenalen Welt entspricht ein Primat der Erkenntnis der Idealität vor einer Erfassung der Realität. Platon argumentiert dabei nicht einmal mit dem Hinweis auf die höhere Würde der Ideen als Erkenntnisgegenstand, sondern er gesteht allein der Erkenntnis der intelligiblen Welt zu, Erkenntnis des Wahren im eigentlichen Sinne zu sein. »Das wesenhafte Zusammengehören von Sein und Wahrheit, die Tatsache, daß Wahrheit die auf das denkende Vernehmen bezogene Struktur des Seins, also seine Unverborgenheit ist, berechtigt zu der Aussage: der Bereich des Intelligiblen, der Ideen oder des eigentlichen Seins *ist* Wahrheit.«¹⁹

Ablesen läßt sich das auch an Platons Opposition gegen den von ihm als Relativismus verstandenen Satz des Protagoras, der Mensch sei das Maß aller Dinge.²⁰ Mit ihm verbindet sich für Platon eine fälschliche Definition der je eigenen und somit relativen sinnlichen Wahrnehmung des Menschen als Erkenntnis. Da die Erfassung der Gegenstandswelt aber ungewiß und schwankend sei, entspreche die Qualität ihrer Erkenntnis eher dem Modus der Meinung (δόξα). Erkenntnis ist für Platon somit weder Sinneswahrnehmung²¹ noch die sich als wahr erweisende Meinung.²² Auch ist sie keine mit Einsicht und Erklärung verbundene wahre Meinung.²³ Vielmehr ist nur das vollkommen Seiende auch vollkommen erkennbar.²⁴ Die Erfassung der Ideen ist demnach Erkenntnis (ἐπιστήμη) im eigentlichen Sinne. Der Ontologisierung des Erkenntnisaktes entspricht, daß das Nichtseiende nicht erkennbar ist, ihm also ein Nichtwissen entspricht.

Diese Forcierung des Erkenntnisaktes auf die metaphysische Erfas-

¹⁸ Zu dieser Analogisierung vgl. A. Graeser, *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre*, a. a. O.

¹⁹ W. Beierwaltes, *DEUS EST VERITAS. Zur Rezeption des griechischen Wahrheitsbegriffes in der frühchristlichen Theologie*, in: E. Dassmann/K. S. Frank (Hrsg.), *PIETAS* (Festschrift für B. Kötting, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 8) Münster 1980, 15–29, hier: 18.

²⁰ Vgl. die ausführliche Auseinandersetzung mit Protagoras im *Theaitetos* 161b–179d. In den *Nomoi* (716 c) spricht Platon sich sogar eindeutig dafür aus, Gott sei das Maß aller Dinge.

²¹ Platon, *Theaitetos* 186 d–e.

²² Platon, *Theaitetos* 200 e–201 c.

²³ Platon, *Theaitetos* 210 a–b.

²⁴ Platon, *Politeia* 477 a.

sung der intelligiblen Welt hat in der Wirkungsgeschichte den Vorrang des Allgemeinen vor dem Besonderen begründet. Nirgendwo sonst wird dies deutlicher als an Platons kosmologischer Identifizierung der Vernunfthaftigkeit der Wirklichkeit mit ihrer allgemeingültig feststellbaren Strukturiertheit. Die bereits im *Gorgias* vertretene Auffassung, die Welt sei ein Ganzes und Geordnetes,²⁵ entfaltet Platon im *Timaios* zur Kosmogonie, derzufolge die Welt von einem guten und neidlosen Demiurgen nach dem Vorbild der Ideen geschaffen worden ist.²⁶ Der entscheidende Ausdruck für die vernünftige Strukturiertheit der der Idealität nachgebildeten Realität ist dabei ihre Geordnetheit nach Zahl und Gestalt.²⁷ Arithmetisch und geometrisch läßt sich gleichsam der genetische Code alles Wirklichen entschlüsseln. Im Grunde ähneln sich mathematische und metaphysische Erkenntnis: Platon hat in seinem Spätwerk ausdrücklich die Gottähnlichkeit des Umgangs mit der mathematischen Erkenntnis hervorgehoben.²⁸

Bemerkenswert an der mathematischen Strukturiertheit der Wirklichkeit und ihrem metaphysischen Rang ist wiederum die implizite Favorisierung des Generellen und Notwendigen vor dem Besonderen und Zufälligen. Auch Aristoteles sollte hervorheben, daß sich die mathematischen Disziplinen gerade dadurch kennzeichnen lassen, daß sie nichts Akzidentelles zum Inhalt haben.²⁹ Insofern nun die intelligible Welt von der Grundfunktion her bestimmbar ist, der Variabilität der Erscheinungswelt eine konstante Ordnungsstruktur entgegenzusetzen, ist die Mathematik eine der prägnantesten Repräsentanten dieser Funktionserfüllung. Ein Beispiel: Für Platon sind die geometrisch homogenen Bewegungen der Himmelskörper ein Abbild des Unvergänglichen.³⁰ Neben seinem Versuch der Rückführung aller Körperlichkeit auf grundlegende, einfache geometrische Grundfiguren³¹ nimmt die erhabene Gleichförmigkeit der Himmelsmechanik einen paradigmatischen und normativen Charakter ein. Indem Platon die Entstehung und das Wesen der Zeit von der Gleichförmigkeit der Rotation der Himmelskörper abhängig macht,³² kann er anhand der

²⁵ Platon, *Gorgias* 508a.

²⁶ Platon, *Timaios* 27c ff.

²⁷ Platon, *Timaios* 52d–c.

²⁸ Platon, *Nomoi* 817e–820e.

²⁹ Aristoteles, *Zweite Analytiken* I 12, 78a 10–13.

³⁰ Platon, *Timaios*, 39d–e.

³¹ Vgl. besonders: *Timaios* 53c ff.

³² Platon, *Timaios* 38b–39e.

geometrischen Vollkommenheit der kosmischen Bewegungsabläufe eine Homogenität der Zeit dem herakliteischen Fluß der niederen Erscheinungswelt entgegensetzen.³³

Die platonische Verknüpfung von Ontologie und Mathematik sollte sich als eines der in der Rezeption wirkungsmächtigsten Momente erweisen. Bei Plutarch ist der für die Wirkungsgeschichte exemplarische Beleg zu finden, nach dem es eine Lehre Platons sei, daß Gott stets geometrisiere.³⁴ Wichtiger als die Tatsache, daß sich dieser Satz, wie Plutarch schon wußte, im Werk Platons nicht findet, ist die in der Wirkungsgeschichte selbstverständliche Identifizierung der Vorstellung eines *deus geometra*³⁵ mit dem Platonismus. Die Geschichte der neuzeitlichen Naturwissenschaft ist dagegen über weite Strecken ein Akt der Aufkündigung der Interpretation physikalischer Phänomene anhand transempirischer Ordnungsvorstellungen, wie es paradigmatisch an der Anerkennung der elliptischen Planetenbahnen auf Kosten der geometrisch vollkommeneren Kreisbahnen ablesbar ist. Die angenommene Unmittelbarkeit zum *mundus intelligibilis* bestimmt die Aufmerksamkeit gegenüber der unmittelbar wahrnehmbaren Welt. Der Platonismus ist der Inbegriff einer Metaphysik, für die die weltliche Realität nicht nur nicht alles, sondern nicht einmal das Wesentliche ist.

Der erste bedeutende Antiplatoniker ist Aristoteles. Er verwarf Platons Vorstellungen einer von den Dingen unabhängig existierenden Ideenwelt als »leeres Gerede« und »poetische Metaphern«. ³⁶ Statt das Wesen eines Dinges als eine von ihm abgetrennte Entität aufzufassen, verlagert er den eine Identität stiftenden Wesenskern in die Erscheinung selbst. Sein Hylemorphismus als Lösung des Kontinuitätsproblems angesichts einer dem Wandel unterworfenen Erscheinungswelt versucht dabei Form und Materie als Komplementärbegriffe zu etablieren. Die Idee einer Sache wohnt demnach der Sache selbst inne.

Die überragende Bedeutung dieses antiplatonischen Moments der

³³ »In short, time is the rational aspect of orderliness in the phenomenal world by which alone the flux of becoming can *simulate* the eternity of real being« (H. Cherniss, *Plato as Mathematician*, in: *The Review of Metaphysics* 4, 1951, 395–425, hier: 409 f.).

³⁴ Plutarch, *Moralia* VIII 2, 718 B–720 C.

³⁵ Zum Topos des geometrisierenden Gottes vgl. F. Ohly, *Deus Geometra. Skizzen zur Geschichte einer Vorstellung von Gott*, in: N. Kamp/J. Wollasch (Hrsg.), *Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des früheren Mittelalters*, Berlin/New York 1982, 1–42.

³⁶ Aristoteles, *Metaphysik* I 9, A 991a 20–22.

aristotelischen Philosophie besteht in der stärkeren Bindung des Denkbaren an das Faktische. Für die aristotelisch bestimmte Stellung des Menschen gegenüber der empirisch erfahrbaren Wirklichkeit sollte gerade die implizite Aufwertung der Sinneswahrnehmung, der aber auch im aristotelischen Denken nur der Erkenntnismodus der Meinung zukommt, von entscheidender Bedeutung sein. Diese »neue Dignität der Doxa erhellt den Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles vielleicht besser als alle inhaltlichen Differenzen«. ³⁷ Sie sollte den bedeutendsten Teil des Wirkungspotentials des Aristotelismus in seiner mittelalterlichen Rezeptionsgeschichte ausmachen.

Erkenntnistheoretisch hat sich die positivere Wertschätzung der wahrnehmbaren Wirklichkeit in der aristotelischen Abstraktionslehre manifestiert. Im Gegensatz zur platonischen Anamnesislehre, nach der die Erkenntnis des Allgemeinen eine sukzessive Wiedererinnerung fast vergessenen Wissens der Seele sein soll, erwirbt die Vernunft nach Aristoteles die allgemeinen Prinzipien als allmähliche Abstraktion aus den Sinneswahrnehmungen. ³⁸ Gleichwohl stellt das derart entdeckte Allgemeine kein genuines Vernunftprodukt dar, sondern es handelt sich vielmehr um die Erfassung einer naturgemäß vorhandenen Allgemeinheit. ³⁹

Die aristotelische Bemühung um die ontologische Explikation von Invarianzen innerhalb der Erscheinungswelt läßt sich am prägnantesten an dem wirkungsgeschichtlich bedeutenden Gebrauch des Begriffs der Substanz (*substantia* als die latinisierte Form von οὐσία) ablesen. Die im aristotelischen Erkenntnis-konzept der Abstraktion implizite Wertschätzung des Besonderen als das sinnlich Wahrnehmbare und in der Erfahrung stets Primäre wird gerade durch die erkenntnistheoretische Bedeutung der Substanz wieder zurückgenommen. Die Substanz ist der identitätsstiftende Hintergrund des faktisch Wahrgenommenen und der Garant ihrer geistigen Faßbarkeit. Sie ermöglicht und garantiert die Zuverlässigkeit einer Prädikation, denn eine Substanz ist

³⁷ W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1962, 221. So spricht Aristoteles z. B. dem Erkenntnisstatus des Wahrscheinlichen durchaus eine Glaubwürdigkeit zu (vgl. *Erste Analytik* II 27; auch die Definition wahrscheinlicher Sätze in der *Topik* I 1, 100b 18, ist keinesfalls abwertend, sondern eher neutral), wobei entscheidend ist, daß die unsichere Erkenntnis eine positive Würdigung erfährt und nicht durch eine Abqualifizierung nur der Profilierung der eigentlich wissenschaftlichen Erkenntnis dient.

³⁸ Aristoteles, *Zweite Analytiken* II 19, 100 a 3–100 b 17; *De anima* III, 428 b.

³⁹ Aristoteles, *De interpretatione* VII, 17 a 38 ff.

nach Aristoteles von keinen Veränderungen betroffen.⁴⁰ Und da sie dem Immerseienden zuzuordnen ist, ist sie nicht einmal in der als Bewegung definierten Zeit.⁴¹ Nach der Art prozeßfreier Identitäten steht sie der logischen Erfassung offen, deren präziser Ausdruck die Definition ist. Das gesamte Corpus der Schriften des *Organon* dient diesem Zweck, Grundbegriffe zu sichern, die als ein Instrumentarium für die sprachliche Erschließung und Prädikation ontologisch objektiver Strukturen dienen können.

Die Erkenntnis ontologischer Strukturen des Seienden bestimmt Aristoteles – und das sollte auch für die theologische Aristoteles-Rezeption wichtig sein – aitiologisch: Wirkliches Wissen ist die bewiesene Kenntnis von Ursachen.⁴² Damit ist die Erkenntnis wesentlich an das Wissen um die Notwendigkeit des So-Seins eines Seienden gebunden, demgegenüber das Kontingente und Besondere in seiner reinen Faktizität zur Aporie zu werden droht oder einem Aufmerksamkeitsmangel zum Opfer fällt.

Trotz der aristotelischen Aufwertung der sinnlichen Erfahrung schreibt die ontologische Bestimmtheit des Allgemeinen als des prinzipiell Notwendigen den erkenntnistheoretischen Primat des Universalen also fest: Der Vorrang des Allgemeinen vor dem Besonderen setzt sich bei Aristoteles ungebrochen fort. Seine Bindung der wissenschaftlichen Erkenntnis an das als notwendig Beweisbare und auf Ursachen Zurückführbare⁴³ identifiziert die Erkenntnis des Allgemeinen mit dem Erkennen des Unveränderlichen.⁴⁴ Vom Zufälligen hingegen, das sich der Notwendigkeit entzieht, gibt es keine beweisende Wissenschaft⁴⁵ und somit auch keine Erkenntnis und kein Wissen im eigentlichen Sinn.

Die anthropologische Verankerung des menschlichen Strebens nach Wissen⁴⁶ einerseits und das Streben nach Glück⁴⁷ andererseits lassen die aristotelische Wertschätzung des theoretischen als des besten Lebens als eine Konsequenz der antiken Verbindung von Wahrheit und Glück plausibel erscheinen. Zwar findet sich bei Aristoteles eine ein-

⁴⁰ Aristoteles, *Physik* V 2, E 225 b 10 f.

⁴¹ Aristoteles, *Physik* IV 12, A 221 b 3–7.

⁴² Vgl. *Zweite Analytiken* I 2, 71 b 9–12; ebd. I 14, 22–24; *Metaphysik* I 3, A 983 a 23–26.

⁴³ Aristoteles, *Zweite Analytiken* I 2.

⁴⁴ Aristoteles, *Zweite Analytiken* I 24, 85 b 15–22.

⁴⁵ Aristoteles, *Zweite Analytiken* I 30.

⁴⁶ Aristoteles, *Metaphysik* I 1, A 980 a.

⁴⁷ Aristoteles, *De anima* II 415 a 29.

deutige Wertschätzung des tätigen, politischen Lebens, aber indem er die Theorie selbst als Aktivität begreift, wird der Theoretiker zum vollkommen Handelnden.⁴⁸ Der zugestandene Eigenwert der politischen Lebenswirklichkeit wird im letzten also doch von der platonisch orientierten theoretischen Lebensausrichtung übertroffen, hat die Orientierung nach dem Intelligiblen doch fast eine vergöttlichende Wirkung.⁴⁹ Konsequenterweise macht Aristoteles die Metaphysik als göttlichste und ehrwürdigste Wissenschaft⁵⁰ zur ›Ersten Philosophie‹.

Zwar nimmt das aristotelische Erkenntnis-konzept seinen Ausgang bei der Wahrnehmung des Besonderen in der Gestalt des Sinnlichen, aber bereits die Differenz, daß die Sinneswahrnehmung der äußeren Affizierung bedarf, das Denken dagegen aber nicht,⁵¹ da es ein Denken des Allgemeinen ist, impliziert die Unterordnung des Konkreten unter das Allgemeine, des Kontingenten unter das kausal Notwendige. Darin, daß das Denken zwar die Allgemeinheitsstrukturen des Faktischen denkt, aber in diesem Denken nicht mehr vom Faktischen affiziert sein muß, wenn es die Allgemeinheitsstrukturen einmal erfaßt hat, gleicht es dem aristotelischen Gott: der Gott des sich selbst denkenden Denkens. In dieser drohenden Inversion der theoretischen Vernunft ist Aristoteles Platoniker geblieben oder wieder geworden.

Der antike Primat des Allgemeinen vor dem Besonderen ist mit der skizzenhaften Darstellung einiger Momente der platonischen und aristotelischen Philosophie hinreichend angedeutet. Er besagt, daß das Individuelle, das den Grenzfall der Subsumption unter die Kategorien der abgestuften Allgemeinheiten ausmacht, an die ontologische Peripherie gerückt wird. Plotin sollte den bereits bei Platon grundgelegten Gedanken einer hierarchischen Struktur der Wirklichkeit konsequent entfalten. Rückt bei Platon die Idee des Guten an die Stelle der obersten Idee, so bestimmt Plotin das ›Eine‹ (τὸ ἓν) als das ontologisch vorrangigste Moment des Wirklichkeitsaufbaues. Als Quelle der Emanation alles Seienden bestimmt es dessen Ausgerichtetheit auf seinen Ursprung, wobei das Seiende seinen jeweiligen Rang aus der ontologi-

⁴⁸ Aristoteles, *Politik* VII, 1325b 17–23. Vgl. G. Müller, *Probleme der aristotelischen Eudaimonielehre*, in: F.-P. Hager (Hrsg.), *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt 1972, 368–402.

⁴⁹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* X, 1177b 2–1177a 8.

⁵⁰ Aristoteles, *Metaphysik* I 2, A 983a 5.

⁵¹ Aristoteles, *De anima* II, 417b 15.

schen Nähe zum Einen bezieht. Das Eine ist das Allgemeinste schlechthin, demgegenüber der Materie innerhalb der abgestuften Wirklichkeiten der unterste Rang zukommt. An diesem radikalisierten Modell eines *mundus intelligibilis* wird die antike Ausgerichtetheit der menschlichen Vernunft überdeutlich: In der Orientierung auf das Allgemeine verhält sich die rezeptive Aktivität der Vernunft adäquat zu ihrer Herkunft und Bestimmung.

Die Deutung des Verhältnisses und der Gegebenheitsweise des Universalen und Partikularen definiert an zentraler Stelle, was für uns Wirklichkeit ist. Von dieser Bestimmung hängt die Wahrnehmung der Funktionsweisen und Möglichkeiten menschlicher Subjektivität ab. Der klassischen antiken Metaphysik ist die Vernunft die Auszeichnung des Subjekts, an einer Ordnung teilzuhaben, die der Vernunft ihre Leistungsweise vorgibt. Solange dieser Bezug sich als ungestört erweisen sollte, brauchte die Mißachtung der kontingenten Singularität nicht als ein Verlust zu erscheinen.

3. Die Metaphysizierung des biblischen Gottesbegriffs

Es war eines der entscheidenden Momente für die Geschichte des Universalienstreites, daß das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen und vor allem die Existenzweise des Allgemeinen durch die Rivalität von Platon und Aristoteles nicht abschließend entschieden worden war. Durch die divergierenden Positionen dieser für das Mittelalter überragenden Autoritäten konnte das Universalienproblem eben nicht dogmatisch, und das heißt in diesem Fall: durch einen Bezug auf eine Autorität, befriedet werden. Die Vakanz eines eindeutigen Entscheids begünstigte die Nutzung des Spielraums alternativer Lösungen.

Bei dem Neuplatoniker Porphyrios, dem Verfasser der *Isagoge*, einer vielbeachteten Einführungsschrift zu Aristoteles' *Kategorien* aus dem dritten Jahrhundert n. Chr., findet sich diese Unentschiedenheit in der Universalienfrage durchgehalten. In seiner Hinführung zur aristotelischen Kategorienlehre werde er ausdrücklich vermeiden, »über das folgende Problem zu sprechen, da es sehr tief geht und einer größeren Nachforschung an anderer Stelle bedarf: sind die Genera und Spezies wirklich da oder befinden sie sich nur in den bloßen Gedanken; wenn sie wirklich da sind, sind sie dann Körper oder unkörperlich; sind sie von den Sinnendingen losgetrennt oder existieren sie wirklich in

ihnen und in bezug auf sie?»⁵² Die explizite Vermeidung einer Antwort ist als Leistung zu begreifen. Sie definiert das antike Problem, das dem gesamten Mittelalter aufgegeben sein sollte.

Es zu lösen, war keinesfalls ein vorrangiges Ziel der mittelalterlichen Theologie. Die Patristik hatte eine Metaphysizierung ihres biblischen Gottesbegriffs vollzogen und dabei die Disqualifizierung des Besonderen durch das Allgemeine trotz ihrer schöpfungstheologischen Vermittlungsversuche in Kauf genommen. Der Gewinn war groß, ließ sich doch nun der biblische Gottesbegriff in metaphysischen Kategorien verteidigen und in seiner Transzendentalität entfalten. Zugleich implizierte die eingegangene Symbiose von Theologie und Metaphysik, daß der Universalienstreit den Gottesbegriff nunmehr unmittelbar berührte. Die spätmittelalterliche Lösung des Universalienproblems betraf daher die Theologie nicht an der Peripherie ihres theoretischen Interesses, sondern in ihrem Kern. Die Herkunft dieser mangelnden Erschütterungsresistenz gegenüber der Variation dieses metaphysischen Detailproblems ist kurz aufzuzeigen.

Das Problem der Beziehung des Allgemeinen zum Besonderen läßt sich auch begreifen als die Frage nach Identität und Differenz. Gegenüber der Mannigfaltigkeit ausdifferenzierter Erscheinungen, die dazu noch einem Wandel in der Zeit unterworfen sind, ist die Suche nach Identitäten die Bedingung der Prädikation, die allein dem antiken Denken gegenüber der bloßen Meinung eine Erkenntnis war. Platon hatte der Vielfalt der Erscheinungen eine zwar plurale, aber konstante Ideenwelt gegenübergestellt. Gipfeln sollte diese Metaphysik in der Idee des Guten. Es ist der entscheidende Schritt des Neuplatonismus, vor allem Plotins, diesen Gedanken einer übergeordneten, letzten Identität intensiviert und radikalisiert zu haben. Das ›Eine‹ als eine in sich differenzlose Identität sollte als der letzte Konstitutionsgrund aller Mannigfaltigkeit gedacht werden können. Das Eine ist das Allgemeinste überhaupt, es ist reine Identität. Es zu denken, ist der Philosophie als oberstes Ziel aufgegeben.

⁵² Porphyrios, *Isagoge*, in: *Aristoteles Latinus* I 6–7 (Ed. L. Minio-Paluello/B. G. Dod, Brügge/Paris 1966), 1–31, hier: 5: »Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistunt sive in solis nudis purisque intellectibus posita sunt sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata an in sensibilibus et circa ea constantia, dicere recusabo (altissimum enim est huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis) ...« (Übersetzung nach dem Abdruck der *Isagoge* in: *Texte zum Universalienstreit*, hrsg. v. H.-U. Wöhler, Bd. I, a. a. O., 3–20).

Wirkungsgeschichtlich bedeutsam und für das gesamte Mittelalter einflußreich war diese Hypostasierung des Allgemeinen zu einem letzten Prinzip durch die patristische Theologie. Es besteht eine Affinität zwischen frühchristlicher Theologie und antiker Metaphysik, die sich in der theologischen Rezeption des Neuplatonismus äußerte und die eben darin zu einer der wichtigsten Entscheidungen der Theologiegeschichte führte: Der Neuplatonismus bot die Möglichkeit einer Metaphysizierung des biblischen Gottesbegriffs. Das Judentum ebenso wie die urchristlichen Evangelisten besaßen eine Theologie, die man formal als eine narrative Verheißung und Erinnerung beschreiben könnte. Ein metaphysisches Systemdenken ist diesen Traditionen ursprünglich fremd. Gleichwohl muß die patristische Metaphysizierung des Gotteseingedenkens als eine der am eindeutigsten erfolgten Ausrichtungen der spätantiken Theologie gelten. Nicht zuletzt Adolf von Harnacks Formel einer »Hellenisierung des Christentums«⁵³ wirft dabei die Frage nach der systematischen Affinität von Metaphysik und Theologie auf.

Ein wesentlicher Aspekt dieser Affinität scheint die gesehene Möglichkeit einer Apologie des biblischen Monotheismus gewesen zu sein. Angesichts der polytheistisch gestimmten Situation der Spätantike und der gnostischen Versuchung einer Entzweigung des Gottesbegriffs bestand der Konsolidierungsdruck der patristischen Theologie vor allem in der Wahrung der Eindeutigkeit der erinnerten Heilsergebnisse. Die Dogmatisierung ist das eine große Instrument dieser versuchten Sicherung gegen eine religionsfreundliche Beliebigkeit. Dogmatisch festzuschreiben, daß Christus nicht eine von verschiedenen möglichen Metamorphosen eines Gottes, sondern daß er der eine Sohn des einen Gottes sei, das war unter den gegebenen Bedingungen eine Radikalisierung des Geltungsanspruchs und eine Sicherung gegen die Entschärfung der biblischen Erzähltraditionen.

Das andere große Instrument gegen eine sanfte Depotenzierung oder eine gnostische Zerstörung des biblischen Gotteseingedenkens war eben die Metaphysizierung des biblischen Gottesbegriffs. Eine allgemeinste, die sinnliche Erscheinungswelt transzendierende und begründende Identität war das Angebot, das die christliche Theologie zur Wahrung der Einheit ihres Gottesbegriffs zu nutzen wußte. Durch

⁵³ A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I: *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Darmstadt 1964 (Nachdruck der 4., neu durchgearbeiteten und vermehrten Auflage, Tübingen ⁴1909), 496 ff.

neuplatonische Vorstellungen konnte Gott als die letzte Ursache der Welt in seiner transzendenten Andersartigkeit und inneren Einheit metaphysisch expliziert werden.⁵⁴ Innerhalb der metaphysisch entfaltbaren Seinsstufung vermochte der postulierte Gott so die vollkommenste Seinsweise als Ausgangs- und Fluchtpunkt aller Ontologie darzustellen. Die ursprünglich platonische Verschränkung von ontologischem und erkenntnistheoretisch-logischem Wahrheitsbegriff ermöglichte dabei die metaphysische Identifizierung Gottes mit der Wahrheit: *Deus est veritas*.⁵⁵ Wahrheit ist theologisch nicht mehr das Resultat einer durch das Handeln Gottes erbrachten Offenbarung, sondern es ist die prozeßfreie Identität von Sein und Wahrheit, in deren Vollbesitz nur das vollkommenste Sein, eben Gott, ist. Der Einheit dieses göttlichen Seins sollte die Homogenität seiner Theologie entsprechen. Die Metaphysizierung des biblischen Gottesbegriffs ist eine versuchte Apologie des Monotheismus unter spätantiken Bedingungen.

Dennoch kam die Rezeption antiker Metaphysik nicht einer reibungslosen Synthese gleich. Vor allem der biblische Gedanke der Schöpfung sperrte sich in einem wesentlichen Aspekt gegen eine Etablierung in der antiken Metaphysik: Nach aristotelischem Denken verursacht das oberste Prinzip alles mit Notwendigkeit, die christliche Theologie betonte dagegen aber die Kontingenz des Schöpfungsaktes, der allein in dem Willen Gottes seinen Grund habe. Die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts, der *creatio ex nihilo*, hob den Freiheitspielraum Gottes ausdrücklich hervor. Schon bei Irenäus von Lyon⁵⁶ ebenso wie bei Tertullian⁵⁷ gehört diese Konzeption einer voraussetzungslosen Schöpfung zum festen Bestandteil ihrer theologischen Grundannahmen. Und auf die Frage, warum Gott die Welt geschaffen hat, hatte Augustinus die prägnante Antwort: *Quia voluit*.⁵⁸

⁵⁴ Vgl. W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 70 (1959), 1–45.

⁵⁵ Vgl. W. Beierwaltes, *DEUS EST VERITAS*, a. a. O.

⁵⁶ Vgl. etwa Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* II, 10, 2.

⁵⁷ Tertullian, *Apologeticum* (Corpus Christianorum, Series latina I, ed. E. Dekkers, Turnhout 1954, 77–171) XVII 1 (S. 117): »Quod colimus, Deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, uerbo quo iussit, ratione qua disposuit, uirtute qua potuit, de nihilo expressit in ornamentum maiestatis suae, unde et Graeci nomen mundo λόγον accommodauerunt.«

⁵⁸ Augustinus, *De genesi contra Manichaeos* (Patrologiae cursus completus, Series latina, ed. J. P. Migne, Bd. 34, Paris 1841, 173–220) I, cap. 2, 4 (S. 175).

Wichtiger aber als diese Unvereinbarkeit von biblischem Schöpfergott und antikem Kosmos unter dem Aspekt eines voraussetzungslosen Voluntarismus war die Affinität von Schöpfungstheologie und neuplatonischer Metaphysik. Ihre Verbindung sollte dazu dienen, eine Vermittlung zwischen den Phänomenen von Identität und Differenz, Einheit und Mannigfaltigkeit, Allgemeinheit und Individualität zu schaffen. Ein entscheidender Anstoß stammte dabei aus dem mittleren Platonismus. Alkinoos hatte bereits im 2. Jahrhundert n. Chr. in einem folgenreichen Schritt die platonischen Ideen mit den Gedanken Gottes identifiziert.⁵⁹ Damit bot sich für den christlichen Gottesbegriff die schöpfungstheologische Brücke zwischen der Einheit Gottes und der Mannigfaltigkeit der Welt. Eine natürliche Gotteserkenntnis war damit ebenso gesichert, wie die Vielfalt der weltlichen Erscheinungen einer gnostischen Stigmatisierung entzogen war.

Es war Augustinus, der diesen Gedanken mit seiner Autorität für das Mittelalter verbindlich machen sollte: Für ihn sind die Ideen feststehende, unverrückbare, an sich nicht geformte Urformen, die in ihrer ewigen Seinsart im göttlichen Verstand begründet sind. Da die Ideen weder entstehen noch vergehen, halte man sie mit vollem Recht für Urbilder für alles, was entstehen und vergehen kann, sowie für alles, was tatsächlich entsteht und vergeht.⁶⁰ Der Aufwertung alles Seienden als einem Abbild göttlicher Gedanken folgt die Abwertung auf dem Fuße. Zwar gibt es für Augustinus keinen Körper, der nicht irgendeine Spur der Einheit an sich trage, aber nicht einmal der denkbar schönste Körper erreiche die erstrebte Einheit allein schon aufgrund seiner Räumlichkeit.⁶¹ Eine Schöpfungstheologie, die das Seinsprinzip des Schöpfers als konstitutives Ziel in allem Seienden inkorporiert sein

⁵⁹ Vgl. Alcinous, *The Handbook of Platonism*, translated with an Introduction and Commentary by J. Dillon, Oxford 1993, 16 ff.

⁶⁰ Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* (Corpus Christianorum, Series latina XLIV A, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1975, 9–249), *De ideis*, XLVI 2 (S. 71): »Sunt namque ideae principales quaedam formae uel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae diuina intellegentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit.«

⁶¹ Augustinus, *De vera religione* (Corpus Christianorum, Series latina XXXII, ed. K.-D. Daur, Turnhout 1962, 169–260), XXXII 60 (S. 226): »... nam quis non admonitus uideat neque ullam speciem neque ullum omnino esse corpus, quod non habeat unitatis qualecumque uestigium, neque quantumuis pulcherrimum corpus, cum interuallis locorum necessario aliud alibi habeat, posse assequi eam quam sequitur unitatem?«

läßt, birgt notwendig den Verdacht des Schöpfungstadelns in sich, da alles, was ist, nicht das ist, was es sein will. Noch die mannigfaltigste Wirklichkeit wird so als unversöhnbar defizitär bestimmt.⁶²

Die Annahme einer Präfiguration der Welt im Denken Gottes reflektiert den platonischen Gedanken einer geordneten Wirklichkeit, wie er im *Timaios* entfaltet worden ist, unter theologischen Voraussetzungen. Dadurch gelingt es, eine Schöpfungstheologie zu formulieren, die eine mit sich selbst identische Allgemeinheit und eine ausdifferenzierte Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu vermitteln sucht. Die Folgen für das theologische Denken des Mittelalters sind vielfältig: Die metaphysischen Implikationen des philosophischen Gottesbegriffs der Antike legten einen Primat einer in sich selbst ruhenden Identität Gottes nahe. Insofern diese Tendenz im mittelalterlichen Denken tragend geworden ist – allerdings immer korrigiert durch den Gedanken der Inkarnation –, wird der Wille zu einem zurückgedrängten Motiv im Handeln Gottes. Der metaphysizierte Gott ist nicht spektakulär, ihm gelten keine prophetischen Verheißungen und eschatologischen Erwartungen. Er ist weniger ein Bundesgott als vielmehr der Garant einer ontologischen Ordnung. Dies ist vielleicht der pragmatisch relevanteste Aspekt an der theologischen Lehre von den platonischen Ideen als den Gedanken Gottes: Die gesamte Wirklichkeit ist ein von Gott verfügbares Gesamtsystem, dessen statischer Erhalt unabdingbar ist, da eine dynamische Veränderung des Bestehenden einer Schöpfungskritik gleichkäme.

Der metaphysizierte Gottesbegriff implizierte einen Wahrheitsbegriff einer zeitfreien Identität von Sein und Denken: Wahrheit ist ein Grundzug des Seins, dem die rezeptive Aktivität des Subjekts zu entsprechen hat. Auch der aktive Mensch ist unter dem Theologoumenon eines Gottes, der sich in den zeitlosen Strukturen der intelligiblen Welt vermittelt hat, nicht schöpferisch. Die Einflußnahme auf die Ebene der sinnlichen Mannigfaltigkeit und somit der schöpferische Umgang mit der individualisierten Welt des Besonderen hat sich dem Paradigma der prozeßfreien Identität des Allgemeinen unterzuordnen. Die theologische Schöpfungsphysik legte die Welt auf eine ontologische

⁶² An dem Modellfall der Kosmologie sollte Giordano Bruno ganz konsequent an einer Vermeidung dieser Seinsstufung interessiert sein, wenn er das Attribut der Unendlichkeit Gottes auch dem Kosmos zuspricht – und was konnte in traditioneller Sicht besser die Begrenztheit des irdischen Seins verdeutlichen als dessen Endlichkeit in der räumlichen Dimension?

Ordnung fest, die noch im Modus der Geschichtlichkeit dem Selbstausdruck Gottes diene. Auch die teleologische Einheit der Heilsgeschichte in ihrer entdynamisierten und durch die Vorsehung vorherbestimmten Verlaufsform entspringt demnach einem Gedanken Gottes. Alles Seiende hat somit eine anagogische Funktion: Es verweist gleichsam von sich weg auf seinen eigentlichen Ermöglichungsgrund hin. »Das vermeintlich perspektivenlose Mittelalter hat die eigene, ihm gemäße Art der Perspektive in der spirituellen Transparenz des Seienden. Sie ergibt sich in dem vom Irdischen sich lösenden Aufblick und Durchblick zur spirituellen Bedeutungswirklichkeit des im Kreatürlichen vorhandenen Zeichens.«⁶³ Die gesamte Mannigfaltigkeit des Seienden verweist somit auf die letzte, ihr übergeordnete Identität. Die Differenz ist der schöpferische Kunstgriff der vollkommenen Identität, einen Hintergrund zu schaffen, vor dem sie als Identität erst offenbar wird. Um Gott herum wird alles zur Welt, so hat es Nietzsche ausgedrückt.⁶⁴

Das Resultat der Metaphysizierung des biblischen Gottesbegriffs für das Verhältnis von Gott und Weltlichkeit ist ambivalent. Auf der einen Seite besteht eine genealogische Verwandtschaft zwischen allem Seienden und Gott, so daß die Weltlichkeit ein Ausdruck des schöpferischen Denkaktes Gottes und somit zugleich ein Verweis auf diesen Urgrund ist. Die Welt ist metaphorisch betrachtet ein Spiegel.⁶⁵ Nicht nur die Worte, sondern auch die Dinge sind als Zeichen bedeutungsvoll.⁶⁶ Auf der anderen Seite hat die Metaphysizierung Gottes unter dem Paradigma der absoluten Identität für den Begriff der Weltlichkeit ein konstitutives Defizit festgeschrieben: Alles Seiende genügt nie als solches, sondern es erhält seine eigentliche Bestimmung erst durch den Verweis auf das, was es nicht ist. Identität und Differenz sind hierbei keine gleichberechtigten Komplementärbegriffe, sondern es ist die pla-

⁶³ F. Ohly, *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter*, in: ders., *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt 1977, 1–31, hier: 15.

⁶⁴ »Um den Helden herum wird Alles zur Tragödie, um den Halbgott herum Alles zum Satyrspiel; und um den Gott herum wird Alles – wie? vielleicht zur ›Welt‹? –« (F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, sechste Abteilung, Bd. 2, 1–255, hier: 99).

⁶⁵ Diese treffende Metapher findet sich bei Alain de Lille, *De incarnatione Christi* (Patrologiae cursus completus, Series latina, ed. J.-P. Migne, Bd. 210, Paris 1855, 577–580, hier: 579): »Omnis mundi creatura, / Quasi liber, et pictura / Nobis est, et speculum.«

⁶⁶ Hugo v. St. Victor, *Excerptiunum allegoricarum* (Patrologiae cursus completus, Series latina, ed. J.-P. Migne, Bd. 177, Paris 1879, 192 ff., hier: 205): »... non solum voces sed et res significativae sunt ...«

tonische Asymmetrie von Urbild und Abbild, die den angenommenen Schöpfungsakt fraglich macht – und ihn zu einem Schauspiel des reinen Selbstausdrucks Gottes werden läßt.

Alle genannten Aspekte der Metaphysizierung des biblischen Gottesbegriffs finden sich begrifflich verdichtet in einem Werk, das sowohl ein Resümee der patristischen Rezeption metaphysischer Grundannahmen der Antike als auch die forcierte Weitergabe dieses Denkens an seine nachantike Epoche darstellt: Johannes Scotus Eriugenas Schrift über die Einteilung der Natur, *Periphyseon* bzw. *De divisione naturae*. Eriugenas Hauptwerk, entstanden zwischen 862 und 864, repräsentiert eine Zeitenwende.

Karl der Große hatte durch seine Reformen einen Aufbruch zu den mit dem Zusammenbruch der Antike verlorengegangenen weltlichen Ordnungsstrukturen begonnen. Seine ›karolingische Renaissance‹ setzte dabei in rivalisierender Abgrenzung von dem in den sogenannten ›Bilderstreit‹ verwickelten byzantinischen Reich ganz auf eine prinzipiell intellektuell geformte Argumentationskultur. Immerhin hatte das zur Folge, daß der Angelsachse Alkuin aus der Schule von York im Auftrag Karls eine Bildungspolitik einleitete, die über die nächsten Jahrzehnte hinaus die Grundlagen für die Wiedergewinnung eines grundsätzlich philosophischen Niveaus der Theorie schuf. Johannes Eriugena profitierte von diesen eingeleiteten Reformbestrebungen, die er auf epochale Weise fortführen sollte: Des Griechischen mächtig, hatte er Kenntnis von der Vätertheologie der Ostkirche, und er war es, der im Auftrag Karls des Kahlen die Schriften des Dionysios Pseudo-Areopagita übersetzte. Er hatte gleichermaßen Zugang zu den neuplatonischen Fundamenten spätantiker Metaphysik wie zur biblischen Exegese. Das neu aufbrechende Wissenschaftsverständnis und die Kulturreform seiner Zeit hatte er wie kein anderer seiner Zeitgenossen in sich aufgenommen.⁶⁷ Und das hieß auch, die Theologie unter der Leitidee der Dialektik, also der Logik zu betreiben, ohne von ihr abhängig sein zu wollen. Dem Hauptwerk Eriugenas kommt daher eine Schlüsselrolle in seiner Zeit zu: »Es transformiert die christliche

⁶⁷ Eine Interpretation des Werkes von Eriugena unter Berücksichtigung seiner zeitgeschichtlichen Rahmenbedingungen bietet Gangolf Schrimpf, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Hinführung zu Periphyseon*, Münster 1982. Vgl. auch W. Beierwaltes, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt am Main 1994.

Wahrheit in ein System begrifflich gefaßter Aussagen, für die als oberstes formales Wahrheitskriterium der Satz vom Widerspruch ausdrücklich verbindlich gemacht worden ist. Die theoretische Inbesitznahme der christlichen Wahrheit hat damit eine neue formale Qualität erhalten.«⁶⁸

Was Eriugena in seinem Werk *Periphyseon* bietet, ist als ein ›metaphysisches Epos‹, als eine ›épopée métaphysique‹ charakterisiert worden.⁶⁹ Ausgehend von Genesis 1, 1–3 erzählt es in metaphysischen Kategorien die Geschichte der Erschaffung der Welt und des Menschen durch Gott, es berichtet als eine Metahistorie vom Sündenfall des Menschen und seiner Vertreibung aus dem Paradies, und es antizipiert die noch ausstehende Rückkehr alles Seienden in seinen Urgrund.⁷⁰ Eriugenas metaphysische Geschichtstheologie fußt dabei auf der patristischen Interpretation der platonischen Ideen als den Gedanken Gottes. Das Denken Gottes ist schöpferische Kreativität, Denken und Schaffen sind bei ihm eins: *Cognoscere ergo et facere dei unum est*.⁷¹ Der so verstandene Begriff einer Schöpfung aus dem Nichts, einer *creatio ex nihilo*, ist der archimedische Punkt, auf den sich Eriugenas Metaphysik stets bezieht.⁷²

Die Konsequenz einer Schöpfungstheologie, welche die intelligiblen Strukturen der Welt als die idealen Prinzipien alles Seienden nimmt und für die eine Synonymität von Ideenlehre und den Gedanken Gottes besteht, ist bei Eriugena klar gezogen: Die Welt ist nicht pure Fak-

⁶⁸ G. Schrimpf, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena ...*, a. a. O., 253.

⁶⁹ É. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris 1947, 222.

⁷⁰ G.-H. Allard hat die Abhängigkeit der Komposition von *Periphyseon* von den ersten drei Kapiteln der Genesis herausgestellt: *La structure littéraire de la composition du De diuisione naturae*, in: J. J. O'Meara/L. Bieler (Hrsg.), *The Mind of Eriugena. Papers of a Colloquium Dublin, 14 -18 July 1970*, Dublin 1973, 147–157.

⁷¹ Johannes Scotus Eriugena, *De diuisione naturae* (Buch I–III mit jeweiliger Seiten- und Zeilenangabe zitiert nach der von I. P. Williams unter Mitarbeit von L. Bieler besorgten textkritischen Ausgabe mit englischer Übersetzung in der Reihe *Scriptores Latini Hiberniae*, Bde. VII/IX/XI, Dublin 1968/1972/1981) II 76, 23 f.

⁷² »Erst von diesen Grundworten her – ›Schöpfung‹, *creatio* und ein origineller Begriff des ›Nichts‹, *nihilum* – ergeben sich die Möglichkeiten einer authentischen, beim Endlichen als Endlichen und also bei der Kontingenz der Wirklichkeit ansetzenden Seinsmetaphysik. Die Schrift steht an der Grenze des Begrifflichen und kann daher als die *Urquelle der konstitutiven Metaphorik in der Metaphysik Eriugenas* gelten. Vielleicht ist die *creatio ex nihilo* die eigentliche Grundmetapher von *Periphyseon*.« (R. Brueren, *Die Schrift als Paradigma der Wahrheit. Gedanken zum Vorbegriff der Metaphysik bei Johannes Scotus Eriugena*, in: W. Beierwaltes, Hrsg., *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*, Heidelberg 1990, 187–201, hier: 201).

tizität, sondern sie ist eine göttliche Metapher, eine *divina metaphora*.⁷³ Anders gesagt: Die Welt ist eine Theophanie. Sie ist nicht nur das, was sie ist, sondern sie ist auch der Verweis auf das, was sie nicht ist. Dieser ambivalente Wirklichkeitsbegriff hat bei Eriugena zu einer dialektischen Ontologie geführt, die eine theoretische Tendenz seiner Epoche zum Ausdruck bringt. Denn die mittelalterliche Theologie hat auf die Grundambivalenz ihres Weltlichkeitsbegriffs mit einer Herausbildung von zwei grundsätzlich verschiedenen Formen der Gottesrede reagiert: der affirmativen und der negativen Theologie. Betont die affirmative Theologie eine grundsätzliche Ähnlichkeit zwischen Gott und allem Seienden, so stellt die negative Gottesrede gerade die Differenz heraus, indem sie bestreitet, daß die Kategorien des Seienden auf Gott anwendbar sind. Von Gott als dem ganz anderen läßt sich nur sagen, was er nicht ist.

Eriugenas dialektische Ontologie übernimmt nun diese Polarität eines Denkens *per affirmationem* und *per negationem*: Alle denkbaren Strukturen der Wirklichkeit verweisen auf Gott, und dennoch ist Gott selber der nicht Denkbare. Gottes Sein übersteigt jede denkbare Essentialität, sein *superessentialis-esse* sagt nicht aus, was es ist, sondern was es nicht ist; es ist keine Essentialität, sondern mehr als Essentialität, Gott ist kein Seiendes wie alles andere, sondern mehr – auch wenn sich dieses Sein nicht definieren läßt.⁷⁴ Die sich offenbarende Verborgenheit Gottes zwingt die Ontologie zu einem Akt der Negation: Das Seiende ist nicht begriffen, wenn man es als das nimmt, was es ist, sondern es ist erst erfaßt, wenn man es *per negationem* auf das hin befragt, was es nicht ist. Alles, was verstanden und wahrgenommen ist, ist daher nichts als die Erscheinung von dem, was nicht erscheint, die Manifestation des Verborgenen, das Sichtbare des Unsichtbaren usf.⁷⁵ Alle Kreatur ist zugleich ewig und

⁷³ Vgl. den sehr aufschlußreichen Aufsatz von Werner Beierwaltes, *Negati Affirmatio: Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 83 (1976), 237–265.

⁷⁴ Eriugena, *De divisione naturae* I 84, 9–14: »Nam quae dicit: Superessentialis est, non quod est dicit sed quid non est; dicit enim essentiam non esse sed plus quam essentiam, quid autem illud est quod plus quam essentia est non exprimit. Dicit enim deum non esse aliquod eorum quae sunt sed plus quam ea quae sunt esse, illud autem esse quid sit nullo modo diffinit.«

⁷⁵ Eriugena, *De divisione naturae* III 58, 11–19: »Omne enim quod intelligitur et sentitur nihil aliud est nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio ..., intelligibilis intellectus, incorporealis corpus, superessentialis essentia, informis forma, immensurabilis mensura, innumerabilis numerus, carentis

faktisch.⁷⁶ Sie ist also nie nur das, was sie ist: Eriugenas Naturbegriff enthält folglich von Beginn an diese ontologische Dialektik, wenn er als Natur definiert, was ist *und* was nicht ist.⁷⁷

Die ontologische Dialektik darf nicht als ein Scheitern der Metaphysik, sondern muß als deren Steigerung begriffen werden, wie Werner Beierwaltes herausgestellt hat: »Die Restriktion eines direkten oder positiven Sprechens über Gott auf ein negatives ist keine ›irrationale‹ Absage an die Leistung des Begriffes als solchen, sondern eher ein Stimulans zur Intensivierung des begreifenden Sprechens.«⁷⁸ Die Nichtanwendbarkeit der Kategorien auf Gott »hat letztlich zur Konsequenz, daß das *superessentialis-esse* Gottes als eine gegenüber dem kategorial Seienden inkommensurable Steigerung gedacht werden muß, für die Affirmation (bezüglich ihrer Realität) und Negation (bezüglich ihrer Andersheit) zugleich gelten, und ferner, daß auch die allgemeinste und am wenigsten bestimmte Aussage, daß Gott *ist*, aufgehoben werden muß; das scheinbar nur affirmative ›Über‹ oder ›Mehr als‹ erweist sich als Negation des Seins«.⁷⁹

Provokant ist Eriugenas *Periphyseon* vor allem durch das, was es nicht leistet: Es fehlt eine Theologie der Individuation. Zwar kann Eriugena mit der patristischen Tradition die Mannigfaltigkeit des Seienden als einen Ausfluß des tätigen Intellekts Gottes denken, aber alles Seiende ist von Beginn an gleichsam zu einer Schwundstufe des Seins verurteilt. Nie ist das Einzelne als das Besondere erkannt, sondern es ist stets nur ein *exemplum*. Eriugenas anagogische Seinslehre ist in ihrem Kern eine ontologische Theozentrik. Die theologische Spannung von Transzendenz und Immanenz ist dabei auf geniale Weise entschärft, indem alles Seiende einer autonomen Bedeutungsidentität beraubt wird. Systematisch ließe sich das auf die Formel bringen: Dies ist in Wirklichkeit nur jenes.

Die epochale Leistung Eriugenas repräsentiert eine neuplatonisch-christliche Kosmologie, deren hohes Niveau die Formulierung einer Kritik des systematisch nicht Bewältigten provozierte: »Die faktische

pondere pondus, spiritualis incrassatio, inuisibilis uisibilitas, illocalis localitas, carentis tempore temporalitas, infiniti diffinitio ...«

⁷⁶ Eriugena, *De divisione naturae* III, 144, 1 f.: »... simul aeternum et factum esse ...«

⁷⁷ Eriugena, *De divisione naturae* I 36, 11 f.: »Est igitur natura generale nomen, ut diximus, omnium quae sunt et quae non sunt ...«

⁷⁸ W. Beierwaltes, *Eriugena. Aspekte seiner Philosophie*, in: ders., *Denken des Einen*, a. a. O., 337–367, hier: 342.

⁷⁹ Ebd., 343 f.

Verdrängung der physischen Individualität aus dem kosmologischen Ordnungsschema des Johannes ist als einer der Hauptgründe für das Aufkommen einer kräftigen nominalistischen Gegenströmung anzuführen, die eben diese physische Individualität zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen macht.«⁸⁰ Es ist die zeitgeschichtliche Aktualität des Nominalismus, die Vakanz innerhalb des Geleisteten begriffen zu haben.

4. Der nominalistische Einspruch

Die angenommene Bedeutungshaftigkeit alles Faktischen nahm der patristisch inspirierten Theologie die Möglichkeit, das Faktische in seiner Singularität ohne Entwertung wahrzunehmen. Statt dessen wurde jedes Seiende als ein Exempel des göttlichen Handelns innerhalb einer vernetzten Welt von Bedeutungen begriffen.⁸¹ Der Rationalisierungs- und Verinnerlichungsprozeß im 12. Jahrhundert⁸² mit seinem Individualisierungsschub⁸³ sollte dagegen durch den von ihm forcierten Ge-

⁸⁰ H.-U. Wöhler, *Zur Geschichte des Universalienstreites*, Nachwort zu: *Texte zum Universalienstreit*, Bd. I, a. a. O., 307–354, hier: 327.

⁸¹ Die Lehre von dem geistigen Sinn des Wortes repräsentiert dieses Interpretationsparadigma. Die metaphysisch entworfene Lehre von der verweisenden Struktur alles Seienden hatte in einer Übertragung eine Mehrschichtigkeit der Sprache impliziert. Demnach bezeichnete ein Wort nicht nur eine innerweltliche Faktizität, sondern darüber hinaus noch drei weitere Bedeutungsschichten. Das klassische Beispiel ist das Wort ›Jerusalem‹. Einmal stand es für die faktische Stadt. Dann bezeichnete es allegorisch die Kirche, im übertragenen Sinne auch die Seele des gläubigen Christen, und anagogisch verwies es auf die himmlische Gottesstadt. Bemerkenswert ist hieran die zwar vom Subjekt entfaltete, aber nicht gestiftete Bedeutungshaftigkeit der sprachlichen Verweisung. Vgl. F. Ohly, *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter*, in: ders., *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, a. a. O., 1–31.

⁸² Vgl. G. Wieland, *Rationalisierung und Verinnerlichung. Aspekte der geistigen Physiognomie des 12. Jahrhunderts*, in: J. P. Beckmann u. a. (Hrsg.), *Philosophie im Mittelalter*, Hamburg 1987, 61–79.

⁸³ Der vielleicht mentalitätsgeschichtlich bedeutsamste Hinweis auf einen Individualisierungsprozeß im 12. Jahrhundert ist die Konzeption des Fegefeuers als des transzendenten Äquivalents einer immanenten Singularitätserfahrung. Der Entwurf der Möglichkeit eines reinigenden Zwischenzustandes vor dem Jüngsten Gericht war an das Bewußtsein der individuellen Schuldhaftigkeit gebunden. Der Sünder war nicht mehr vor allem ein homogener Teil der *massa damnata*, sondern ein Individuum mit einer eigenen Schuldgeschichte, von der es sich zu reinigen galt. Vgl. dazu J. Le Goff, *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart 1984, bes. 157 ff.

brauch der Dialektik, also einer Logik im weitesten Sinne, einen ersten Versuch unternehmen, das Phänomen der Singularität und Partikularität gegen jede Nivellierung herauszustellen. Dies geschah aber nicht etwa in der Form eines wie auch immer gearteten Empirismus. Der Versuch, mit einer konsequenten Dialektik die Möglichkeit zu behaupten oder zu erlangen, eine definitoriale Eindeutigkeit herzustellen, die dem Phänomen der Singularität gewachsen war, orientierte sich durchaus an den theologischen Themen ersten Ranges: etwa der Eucharistie oder der Trinitätslehre.

Symptomatisch für das durch den Gebrauch der Dialektik gesteigerte Problembewußtsein war der im 9. Jahrhundert begonnene und im 11. Jahrhundert wiederaufflammende Abendmahlsstreit. Das Problem war, wie die Wandlung von Brot und Wein in den Körper Christi zu verstehen sei. Realistisch im Sinne einer physischen Anwesenheit oder symbolisch in der Form einer spiritualistischen Auslegung? Die entscheidende Zuspitzung erfuhr dieser Streit durch die dialektische Forderung nach prädikativer Eindeutigkeit in dem Verhältnis von Substanz und Akzidenz. Berengar von Tours widersprach der später als Transsubstantiation bezeichneten Lehre, nach der das Brot und der Wein in der Wandlung eine Substanzänderung erfahren, während ihre Akzidentien erhalten bleiben. Dies war nicht weniger als die Abspaltung eines Sinneseindrucks von der ihm ursprünglich zugehörigen Substanz und widersprach der Lehre, daß Akzidentien nicht unabhängig von der ihnen zugehörigen Substanz vorkommen können. Wie aber sollte das einem dialektisch geschulten Bewußtsein ohne Widerspruch vermittelt werden? Berengars Ausweg einer symbolischen Interpretation wurde kirchlicherseits verworfen und mit einem radikalen Physikalismus beantwortet. Dennoch blieb die aufgeworfene Frage nach der nur durch Gottes Allmacht ermöglichten Substanzänderung bei gleichbleibenden und von der Substanz abgetrennt existierenden Akzidentien aktuell. Ruedi Imbach hat sogar die These vertreten, daß das Problem der klerikal durchgesetzten, systematisch aber höchst schwierigen Lehre vom Abendmahl noch bei Ockham von entscheidender Bedeutung sein und sich als eine der »folgenreichsten Herausforderungen, die der christliche Glaube an das philosophische Denken des Mittelalters stellte«, erweisen sollte.⁸⁴

⁸⁴ R. Imbach, *Philosophie und Eucharistie bei Wilhelm von Ockham. Ein vorläufiger Entwurf*, in: E. P. Bos/H. A. Krop (Hrsg.), *Ockham and Ockhamists. Acts of the symposium*

Es geht hier nicht einfach um den mittelalterlichen Konflikt von Glaube und Vernunft. Vielmehr wird die Tiefenschicht der derart aufbrechenden Auseinandersetzungen von einer Umorientierung der Vernunft bestimmt. Die naheliegende Annahme einer Trennung von Vernunft und Glaube gibt die eigentliche Spitze des Konflikts preis, da sich die Vernunft gerade in der explizit gesuchten Auseinandersetzung mit Glaubensinhalten zu einem neuen Selbstverständnis durchringt. An dem ersten bedeutenden Beitrag des Nominalismus innerhalb dieses Rationalisierungsprozesses läßt sich das zeigen. Er stammt von Roscelin von Compiègne.

In dem einzigen original überlieferten Textstück, dem Brief an seinen Schüler Petrus Abaelard, entwickelt Roscelin seine auf Singularitäten bestehende Position anhand der Trinitätslehre. Hatte sich neuplatonisch eine letzte und differenzlose Einheit denken lassen, stand die christliche Theologie vor dem Problem, diesen Einheitsgedanken mit der Lehre von der Trinität zu vermitteln. Roscelin hat hierin das Problem von Identität und Differenz, von Allgemeinheit und Singularität erkannt. Er postuliert, daß etwas Singuläres auf keine Weise etwas Allgemeines ist und etwas Allgemeines kein Singuläres sein kann.⁸⁵ Denn jede Mehrzahl wird durch das Gesetz der Vielheit getrennt und jede Differenz besteht in der nicht übereinstimmenden Vielheit.⁸⁶ Diesem Prinzip entsprechend behauptet Roscelin eine Identität der drei göttlichen Personen zwar mit sich selbst, nicht aber miteinander. Die Substanz des Vaters ist nichts anderes als der Vater, und die Substanz des Sohnes ist nichts anderes als der Sohn. Und da der Vater den Sohn gezeugt hat, ist auf die Trinität der Grundsatz anzuwenden, daß die Substanz des Erzeugenden von der Substanz des Erzeugten zu unterscheiden ist.⁸⁷ Diese Betonung der Singularität durch

organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum on the occasion of its 10th anniversary (Leiden, 10–12 September 1986), Nijmegen 1987, 43–51, hier: 43. Nach Imbach tangiert die Transsubstantiationslehre vor allem Ockhams Neubesinnung der erkenntnistheoretischen Grundlagen der Philosophie.

⁸⁵ Roscelin von Compiègne, *Brief an Abaelard*, in: J. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter*, Münster 1910, 62–80, hier 77: »... quod enim singulare est, nullo modo commune est, et quod commune est, singulare esse non potest.«

⁸⁶ Roscelin, *Brief an Abaelard* (Ed. Reiners, 74): »Omnia enim plura pluralitatis lege separantur, quia scriptum est, quod omnis differentia in discrepantium pluralitate consistit.«

⁸⁷ Roscelin, *Brief an Abaelard* (Ed. Reiners, 74): »Nihil enim aliud est substantia patris quam pater, et substantia filii quam filius ... Quia ergo pater genuit filium, substantia

einen Verweis auf die genealogische Abhängigkeit führt Roscelin zu dem Zugeständnis, daß es sich nicht ganz vermeiden lasse, in der Substanz der göttlichen Trinität eine Aufspaltung vorzunehmen.⁸⁸ Eine Einheit der göttlichen Substanz läßt sich daher nur als eine Ähnlichkeit und Gleichheit der drei Personen verstehen, nicht aber, wie es Abaelard tue, als eine Singularität.⁸⁹

Was an Roscelins Trinitätslehre bedeutsam ist, ist nicht ihre tritheistische Position, sondern ihre argumentative Begründung. Traditionell galt die Trinität als ein dem Denken nicht beliebig zugänglicher Erkenntnisgegenstand. Hilarius von Poitiers hat in seinem Trinitäts-traktat aus dem 4. Jahrhundert explizit die Vermeidung aller Anthropomorphismen gefordert: Zur Kenntnis göttlicher Dinge müsse man sich auch göttlicher Lehren bedienen,⁹⁰ und nicht der Gegenstand sei dem Wort, sondern das Wort sei dem Gegenstand untergeordnet.⁹¹ Das Recht der Vernunft auf logische Konsistenz ist dem göttlichen Mysterium auch untergeordnet, wenn Augustinus erklärt, Gott sei eine einfache Vielfalt und eine vielfältige Einfachheit (*simplex multiplicitas vel multiplex simplicitas*).⁹² Roscelin dagegen scheut sich nicht, Forderungen der Vernunft uneingeschränkt auf die göttliche Trinität anzuwenden. Die Bedeutung dieses Schrittes besteht darin, daß sich die Vernunft nicht mehr nach ihrem Gegenstand ausrichtet, sondern daß der Gegenstand der Aktivität der Vernunft mit ihren Prinzipien unterworfen wird.

Die Aufgabe von extramentalen Ordnungsstrukturen hat Roscelin zu der Lehre geführt, die Universalien seien bloße Wörter (*voces*)⁹³ – ein Wort steht dabei nicht für einen Begriff, sondern für einen Worthauch

patris genuit substantiam filii. Quia igitur altera est substantia generantis, altera generata, alia est una ab alia. Semper enim generans et generatum plura sunt, non res una ...»

⁸⁸ Roscelin, *Brief an Abaelard* (Ed. Reiners, 74f.): »Non ergo omnino possumus vitare separationem facere in substantia sanctae trinitatis.«

⁸⁹ Roscelin, *Brief an Abaelard* (Ed. Reiners, 77): »Itaque cum divinae substantiae unitate discrepare videamur, tu quidem ... praesumendo solitudinem ei singularitatis adscribens, ego autem ... similitudinis et aequalitatis unitatem defendens ...«

⁹⁰ Hilarius von Poitiers, *De trinitate* (Patrologiae cursus completus, Series latina, ed. J.-P. Migne, Bd. 10, Paris 1845, 26–471) IV, cap. 14 (S. 107): »... ad divinarum rerum cognitionem divinis utendum ...«

⁹¹ Ebd.: »... quia non sermoni res, sed rei est sermo subjectus ...«

⁹² Augustinus, *De trinitate* (Corpus Christianorum, Series latina L, ed. W. J. Mountain/F. Glorie, Turnhout 1968), VI, IV 6 (S. 234).

⁹³ So berichtet es z. B. Johannes von Salisbury, *Metalogicon* II, cap. 17.

(*flatus vocis*) – und somit zu einem Nominalismus, über den wir nur indirekt etwas wissen.⁹⁴ Sein Einfluß darf sicherlich nicht überschätzt werden, da er in seiner Radikalität aporetisch war.⁹⁵ Von wirkungsgeschichtlich größerer Bedeutung sollte Roscelins Schüler Abaelard sein, der dem frühen Nominalismus eine stärker durchreflektierte, aber auch gemäßigte Form gab. Dennoch zeigt gerade Roscelins Umgang mit der Trinitätslehre einen erstarkenden Anspruch auf Rationalität, der metaphysische Traditionalismen in Frage zu stellen bereit war.

Der frühe Nominalismus bezeichnet eine Irritation, die die Universalienhierarchie zu neuen Rechtfertigungen nötigen sollte. Das 13. Jahrhundert ist keine voraussetzungslose Blüte scholastischer Methodik, sondern eine Reaktion auf den aufbrechenden Nominalismus des vorangegangenen Jahrhunderts. So prachtvoll sie auch sein sollte, so provozierte sie doch eine Wiederbelebung des nicht überwundenen Nominalismus in einer aufgeklärten und hochreflektierten Gestalt. Der erste Nominalismus ist ein Einspruch gegen das Universalien-system, der dessen Verteidigern noch nicht gewachsen war. Aber gerade in seiner Undifferenziertheit markiert er einen Glaubwürdigkeitsverlust der theologisch funktionalisierten Metaphysik. In der Diktion Ernst Blochs: »Gesprungen ist die feudalklerikale Universalienpyramide, vom Wurm bis hinauf zum Cherub an Gottes Thron.«⁹⁶

⁹⁴ Roscelins Position wird u. a. referiert in dem Werk *De incarnatione verbi* von Anselm von Canterbury, in Petrus Abaelards *Historia calamitatum* und seiner *Dialectica* und in den beiden Schriften *Polycriticus* und *Metalogicus* von Johannes von Salisbury. Zu Roscelin vgl. J. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik*, a. a. O., 25–41.

⁹⁵ Günther Mensching hat betont, daß dem frühen Nominalismus eine erkenntnistheoretische Reflexion auf das erkennende Subjekt noch fehlt: »Der Nominalismus Roscelins und seiner anonymen Zeitgenossen ist deshalb noch subjektlos. Die Reduktion der Universalien auf Worte hatte nicht die Absicht, das Subjekt, das die Namen denkt, zum Thema der Reflexion zu machen. Der Träger des Bewußtseins, das den Unterschied zwischen *vox* und *res* zu denken vermag, blieb außer Betracht. Dennoch verschafft sich das Subjekt indirekt Geltung als die Instanz, welche die Namen aus eigenem Interesse bestimmt und hierbei nicht allein die Struktur der Dinge wiedergibt.« (G. Mensching, *Das Allgemeine und das Besondere*, a. a. O., 95).

⁹⁶ E. Bloch, *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte. Aus Leipziger Vorlesungen* (Werkausgabe XII), Frankfurt am Main 1985, 126.