

Einleitung:

Der absolute Gott als Ohnmacht der Vernunft?

Gibt es dreieckige Kreise, hölzerne Eisen, ein weißes Schwarz? Was würde es bedeuten, wenn es sie gäbe? Warum gibt es sie nicht? In der neuzeitlichen Gründungsschrift kritischer Rationalität ist die Annahme der möglichen Erkenntnis von dreieckigen Kreisen durch einen Verweis auf die logischen Grundbedingungen der menschlichen Verstandestätigkeit eindeutig abgewiesen: Es ist eine allgemeine Bedingung aller menschlichen Urteile, daß sie sich nicht selbst widersprechen dürfen. Für den menschlichen Verstand kann es keine dreieckigen Kreise geben, da die widersprüchliche Prädikation das Urteil als solches aufheben würde.¹ Die sich ihrer eigenen Grundbedingungen versichernde Vernunft läßt nicht zu, was für sie nicht sein kann.

Diese bewußtseinsimmanente Lösung erkenntnistheoretischer Art ist die Spätphase eines Problems. Befragt man die Philosophiegeschichte auf ein mögliches Vorstadium dieses rationalen Konsolidierungsprozesses autonomer Vernunft, so dürfte es Descartes sein, der genannt zu werden die besten Aussichten hat. Es ist bei ihm der im Gedankenexperiment erwogene trügerische Gott, dem eine Täuschung als eine Versuchung der menschlichen Vernunft zugetraut werden muß. Warum sollte es diesem *deus malignus*, der zur Betonung des experimentellen Charakters der Erörterungen eigens durch einen *genius malignus* ersetzt wird, nicht möglich sein, dem Verstand dreieckige Kreise zuzumuten? Doch die Allmacht des trügerischen Wesens dient Descartes nur dazu, die Autonomie der Vernunft hervorzutreiben: Das *cogito ergo sum* ist der minimale, aber sichere Schutzwall gegen jede mögliche Täuschung. Und der cartesianische Gott ist auf

¹ Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Akademie-Ausgabe, Bd. III / IV, Berlin 1911/1903) A 150–153/B 189–193 (*Von dem obersten Grundsatz aller analytischen Urtheile*): »Von welchem Inhalt auch unsere Erkenntnis sei, und wie sie sich auf das Object beziehen mag, so ist doch die allgemeine, obzwar nur negative Bedingung aller unserer Urtheile überhaupt, daß sie sich nicht selbst widersprechen, widrigenfalls diese Urtheile an sich selbst (auch ohne Rücksicht aufs Object) nichts sind.« (Ebd., A 150/B 189).

eine Zersetzung der Vernunft nicht angelegt, ist doch für Descartes allein schon aus dem Begriff des vollkommenen Wesens die Güte abzuleiten, die jede Irreführung der menschlichen Vernunft ausschließt.

Doch auch Descartes' Überlegungen zu einem die Vernunft möglicherweise verunsichernden Gott gehören bereits der späten Phase eines schon vorher einsetzenden Konsolidierungsprozesses der neuzeitlichen Rationalität an. Es ist der theologisch inspirierte Nominalismus des 14. Jahrhunderts, der das Problem widerspruchsfreier Erkenntnis anhand der Polarität von Theonomie und Autonomie aufgeworfen hat. Ob Gott etwas machen könne, was er nicht gemacht hat – *utrum deus potest facere quod non fecit* –, mit solchen Fragen wird nicht nur der traditionelle Gottesbegriff an seine Grenzen gebracht, sondern auch die Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft in Frage gestellt. Ausgangspunkt ist dabei die im christlichen *Credo* verbürgte Allmacht Gottes. Wenn Gott allmächtig ist, warum soll er dann nicht dreieckige Kreise machen können? Was würde das aber für die menschliche Vernunft bedeuten?

Mit der Befragung der absoluten Macht Gottes, der *potentia dei absoluta*, problematisiert der Nominalismus das gesamte Wirklichkeitsverständnis und bereitet eine Neubewertung der humanen Rationalität vor. Der absolute Gott und die endliche Vernunft sind die Pole eines Verhältnisses, dessen Bestimmung die Einschätzung bedingt, was es mit der Rationalität auf sich hat. Ist der vielleicht an logische Fesseln nicht gebundene Gott voluntaristisch und die von ihm geschaffene Welt ohne alle rational einsehbaren Konstanten? Oder korrespondiert der nominalistischen Transformation des traditionellen Gottesbegriffs eine Neubewertung der rationalen Subjektivität, die so wenig auf rationale Konstanten zu verzichten genötigt wird wie der nominalistische Gott voluntaristisch zu sein begonnen hat? Die Dynamik dieses Konflikts hat die moderne Subjektivität mit hervorzutreiben geholfen. Die epochale Tragweite des Resultats macht seine Aktualität aus. Seine Mittelalterlichkeit besteht darin, eine nachantike und nachmittelalterliche Neubegründung der humanen Subjektivität nur durch den Bezug auf einen explizit entfalteten Gottesbegriff antizipiert haben zu können.

Der Nominalismus des 14. Jahrhunderts entfaltet die Frage nach der Gegebenheitsweise der Wirklichkeit und der Leistungsfähigkeit der Rationalität durch eine Problematisierung des Verhältnisses von göttlicher Allmacht und menschlicher Vernunft. Damit reagiert er bereits auf ein ihm vorausliegendes Ereignis des vorangegangenen Jahrhun-

derts: Am 7. März 1277 verurteilt der Pariser Bischof Stephan Tempier 219 Thesen aristotelischer Prägung, von denen er annimmt, daß sie an der dortigen Universität gelehrt würden und mit der christlichen Theologie unvereinbar seien. Diese Verurteilung markiert einen innermittelalterlichen Konflikt, der weit über seine regionale Bedeutung hinausragt: Sie ist die angestrebte Aufkündigung der von Beginn an umstrittenen Aristoteles-Rezeption, die den das ganze Mittelalter beherrschenden Versuch einer rationalen Synthese von Theologie und Philosophie unter damals modernen Bedingungen zum Ziel hatte.

Zwei Momente sind dem Verurteilungsdokument zu entnehmen, die für den Nominalismus von Belang sein sollten. Auf der einen Seite verwirft das Dokument diejenigen Thesen, die als eine Aufwertung einer autonomen Vernunft verstanden werden mußten. Dies war der Fall, wenn es etwa in der 37. These heißt: »Nichts darf man glauben, das nicht evident ist oder nicht aus Evidentem entwickelt werden kann.«² Oder in der 150. These: »Der Mensch darf sich nicht mit der Autorität zufriedengeben, um in irgendeiner Frage zur Gewißheit zu kommen.«³ Mag dies in anderen Jahrzehnten konsensfähig gewesen sein, so war es dies unter den Spannungen der Aristoteles-Rezeption des 13. Jahrhunderts nicht mehr. Denn folgte aus diesem Anspruch einer vernünftig bewältigbaren Welt nicht eine unzulässige Einschränkung Gottes, der sich an diese logischen Vorgaben rationaler Verständlichkeit zu halten habe?

Der sich in den verurteilten Thesen ausdrückende Aristotelismus entscheidet sich für eine Beschränkung der Allmacht Gottes zugunsten der Vernunft, wenn es etwa in der 53. These heißt: »Alles, was unmittelbar von Gott bewirkt wird, muß er mit Notwendigkeit tun.«⁴ Der aristotelische Gott ist kausal dechiffrierbar. Oder die 34. These fordert die Einheitlichkeit des Kosmos als das Pendant zur Einheit der Vernunft: »Die erste Ursache könnte nicht mehrere Welten machen«,⁵

² Die verurteilten Thesen werden zitiert nach K. Flasch (Hrsg.), *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*, das Dokument des Bischofs von Paris übersetzt und erklärt von K. Flasch, Mainz 1989. Die 37. These im Original: »Quod nichil est credendum, nisi per se notum, vel ex per se notis possit declarari.« Vgl. auch die These 151: »Damit ein Mensch einer Schlußfolgerung gewiß sein kann, muß sie auf evidente Prinzipien gegründet sein.« / »Quod ad hoc, quod homo habeat aliquam certitudinem alicujus conclusionis oportet, quod sit fundatus super principia per se nota.«

³ Ebd., These 150: »Quod homo non debet esse contentus auctoritate ad habendum certitudinem alicujus questionis.«

⁴ Ebd., These 53: »Quod Deum necesse est facere, quicquid inmediate fit ab ipso.«

⁵ Ebd., These 34: »Quod prima causa non posset plures mundos facere.«

also etwa zwei der Logik nach unvereinbare Welten – eine, in der es dreieckige Kreise gibt, und eine, in der dies nicht der Fall ist. Ist diese Auffassung aber mit der Lehre von der Allmacht Gottes zu vereinbaren? Darf es für diesen Gott Notwendigkeiten und Unmöglichkeiten geben? Verträgt sich eine Selbstbeschränkung seiner Allmacht mit der Logik ihrer Entfaltung? Und wie ist die Bedingung der Möglichkeit humaner Rationalität vor dem potentiellen Allmachtsanspruch des gedachten Gottes zu schützen? Entspricht der spekulativ entworfenen Macht Gottes eine Ohnmacht der Vernunft oder ein neues Selbstverständnis humaner Rationalität? Damit ist der Konflikt benannt, der das 14. Jahrhundert bestimmen sollte.

Die gegenwärtigen Deutungen der Lösung dieses Konflikts lassen sich auf zwei Grundannahmen reduzieren, die sich an dem entscheidenden Denker des Nominalismus orientieren: Wilhelm von Ockham.⁶ Da ist zum einen die These, Ockhams Gottesbegriff habe die Züge eines voluntaristischen und willkürlichen Despoten angenommen, dessen ungezügelter Allmacht der menschlichen Vernunft zur Bedrohung geworden sei. Eine epochale Tragweite habe dieser binnentheologische Konflikt dadurch erhalten, daß die zur gnostischen Versuchung gesteigerte göttliche Allmacht eine radikale Verweltlichung humaner Rationalität als Gegenzug provoziert habe. Eine humane Selbstbehauptung gegen den absoluten Gott wäre demnach die legitime Selbsterhaltung der Vernunft gewesen, die mit der Herausbildung einer nachmittelalterlichen Rationalität die Grundlagen für die Neuzeit gelegt habe. Dies ist die These Hans Blumenbergs.⁷ Der Nachweis der »Legitimität der

⁶ Die Schriften Ockhams zitiere ich, im zweiten Teil ohne Verfasseramen, unter Angabe des Titels und der folgenden Siglen: Die theologischen Werke Ockhams sind erschienen als *Opera theologica*, hrsg. unter der Leitung des Institutum Franciscanum, St. Bonaventure, 10 Bde., St. Bonaventure, New York, 1967–1986 (im folgenden jeweils mit Band und Seitenangabe zitiert als OTH); die philosophischen Werke als *Opera philosophica*, hrsg. unter der Leitung des Institutum Franciscanum, St. Bonaventure, 7 Bde., St. Bonaventure, New York 1974–1988 (im folgenden jeweils mit Band und Seitenangabe zitiert als OPh); die politischen Schriften wurden z. T. bereits kritisch ediert als *Opera politica*, hrsg. von J. G. Sikes und H. S. Offler, 4 Bde., I–III: Manchester 1940–1974, IV: Oxford 1997 (im folgenden jeweils mit Band und Seitenangabe zitiert als OPol). Hervorhebungen im Text der genannten kritischen Ausgaben werden von mir nicht übernommen.

⁷ Vgl. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1966, erneuerte Ausgabe Frankfurt am Main ²1988. Zur Zitierweise: Die Schriften Blumenbergs zitiere ich, im ersten Teil ohne Verfasseramen, nur bei Nennung des jeweiligen Titels und ggf. der entsprechenden Seitenzahl. Angaben zum Ort und zum Zeitpunkt der Veröffent-

Neuzeit« als einer sich gegen die Spätphase des Mittelalters konsolidierenden Epoche ist ihr Ziel.

Was aber, wenn der nominalistische Gott kein voluntaristischer Despot, keine zur Willkür verdichtete Allmacht war? Was bedeutet es für das Verständnis der Herausbildung neuzeitlicher Rationalität und somit für den Epochenbeginn der Moderne, wenn es sich bei dem Nominalismus Ockhams möglicherweise um ein in vielen Aspekten schon eigentlich nachmittelalterlich anmutendes Weltverständnis handelt, das den Gedanken der *potentia dei absoluta* als den archimedischen Punkt benutzt hat, um als eine Metaphysikkritik die Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft neu zu definieren? Viele Ergebnisse der neueren Ockham-Forschung⁸ deuten auf ein derart gewandeltes Verständnis des Nominalismus hin. In einigen Deutungen wird Ockham so zu einem wichtigen Baustein für eine Genealogie der Moderne. Er habe, um ein Beispiel neuerer Rezeption anzuführen, in einer frühen Form »die Grundzüge dessen gedacht, was in den folgenden Jahrhunderten im Bereich der Logik und der Theorie des Wissens, im Bereich der Theologie und der Sozialphilosophie, vor allem aber im Bereich der Freiheitslehre als neue Struktur hervorgetreten ist und was den vieldeutigen Namen »Neuzeit« mitbegründet hat. In unserem Jahrhundert ist Ockham als einer der Vorväter der Moderne entdeckt worden.«⁹ Es ist diese Abwendung von dem ehemaligen Konsens, den Nominalismus als ein spätmittelalterliches Destruktions- und Degenerationsphänomen zu sehen, die aufgrund der Beachtung des nominalistischen Innovationspotentials neue Einsichten in die Konstitutionsbedingungen der Moderne ermöglicht hat.

Dem Zusammenhang von Nominalismus und Moderne kommt – so oder so – eine epochengenetische Schlüsselstellung zu. So strittig die Interpretation im einzelnen sein mag, so lassen sich doch an der Transformation des mittelalterlichen Wirklichkeitsverständnisses durch den Nominalismus die Bedingungen genauer erfassen, unter denen sich

lichung der herangezogenen Schriften sind dem Literaturverzeichnis zu entnehmen. Es wird stets aus der erneuerten Ausgabe der *Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1988, zitiert.

⁸ Einen bibliographischen Überblick über die Ockham-Forschung bietet die Primär- wie Sekundärliteratur umfassende *Ockham-Bibliographie 1900–1990*, hrsg. v. Jan P. Beckmann, Hamburg 1992.

⁹ H. Krings, *Woher kommt die Moderne? Zur Vorgeschichte der neuzeitlichen Freiheitsidee bei Wilhelm von Ockham*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41 (1987), 3–18, hier: 4.

die moderne Subjektivität herausgebildet haben könnte. Eine derartige Genealogie als die Geschichte der Gegenwart argumentiert keinesfalls primär wirkungs- oder rezeptionsgeschichtlich – da mag der Nominalismus durchaus relativ wirkungslos gewesen sein. Vielmehr bietet der retrospektive Blick als die Suche nach einer möglichen genealogischen Identität systematische Anknüpfungspunkte, die im Nominalismus eine problemgeschichtliche Voraussetzung heutiger Modernität erblicken.

Es geht im folgenden weder um eine Widerlegung Blumenbergs noch um eine Apologie Ockhams. Diese Alternative wäre zu einfach. Sie würde durch einen zu eindeutigen Entscheid die Komplexität der Relation von Nominalismus und Moderne auf eine zu einfache Frage reduzieren. Zwar bestimmt die Frage nach dem Zusammenhang von spätmittelalterlicher Gotteslehre und humaner Autonomie, von Nominalismus und Modernität, als Focus die folgenden Ausführungen, die eine exemplarische Konfrontation zweier antithetisch entfalteter Ockham-Deutungen beabsichtigen. Aber der eigentliche Gewinn dieser Auseinandersetzung könnte darin bestehen, in dem Nominalismus Ockhams eine genealogische Tiefenschicht der Moderne zu erkennen, die es jenseits der oftmals diffamierenden oder apologetischen Deutungen des Ockhamschen Denkens, soweit es überhaupt beachtet wurde, noch zu entdecken gilt. Man muß von dieser Tiefenschicht nicht wissen, um die neuzeitliche Rationalität des Subjekts als das Konstitutivum der Moderne erfassen zu können, aber man versteht ihre Modernität besser, wenn man um ihren Hintergrund weiß.