

- 16.04. (1) Mittelalter und mittelalterl. Philosophiegeschichte
- 23.04. (2) „Christliche Philosophie“? / Augustinus
- 30.04. (3) Augustinus
- 07.05. (4) Dionysius Areopagita / Boethius / Universalienstreit /  
Artes liberales
- 14.05. (5) Albertus Magnus
- 28.05. (6) Albertus Magnus
- 04.06. (7) Thomas von Aquin
- 11.06. (8) Thomas von Aquin
- 18.06. (9) Johannes Duns Scotus
- 25.6. (10) Johannes Duns Scotus / Wilhelm von Ockham
- 02.07. (11) Wilhelm von Ockham / Ausblick

## Einleitendes

### Der Begriff „Mittelalter“

Die Rede vom „Mittelalter“ und von dem davon abgeleiteten Adjektiv „mittelalterlich“ ist uns allen selbstverständlich – im Alltag ebenso wie in der wissenschaftlichen Forschung. Versteht sich der Gehalt des Begriffes „Mittelalter“ aber wirklich von selbst? Dass er im Gegenteil höchst problematisch ist, zeigt sich schon, wenn wir über die Dauer der Epoche nachdenken, die der Begriff bezeichnen soll. Wann hat das Mittelalter eigentlich begonnen? Und wann hat es aufgehört? Der in Tübingen lehrende Prof. für Kirchengeschichte Ulrich Köpf schreibt hierzu: „Die Abgrenzung des Mittelalters gegenüber den benachbarten Perioden gehört zu den meistdiskutierten Themen der Geschichtswissenschaft.“ Weiterhin gibt er zu bedenken: „Die inhaltliche Füllung des Mittelalter-Begriffs hängt eng mit der Feststellung seiner Grenzen zusammen.“<sup>1</sup> So macht es beispielsweise einen Unterschied, ob man das Mittelalter mit dem eher positiv erscheinenden *Anfang* der konstantinischen Ära (um 320) oder mit dem im Allgemeinen bedauerten *Ende* des weströmischen Kaisertums (476) beginnen lässt. Als Alternative zu diesen beiden Daten böte sich außerdem der Beginn der ambivalent bewerteten Völkerwanderung an (375). Noch größer wird die zeitliche, aber auch die gefühlsmäßige Differenz, wenn man jenen Historikern folgt, die den Beginn des Mittelalters mit der Gestalt Mohammeds und der von ihm ausgelösten islamischen Expansion oder alternativ mit den Karolingern Pippin und Karl dem Großen verbinden. Man bedenke: In diesen beiden Fällen hätte die Antike bis ins siebte oder gar bis ans Ende des achten Jahrhunderts gedauert!

Wann aber hat das Mittelalter aufgehört? Diese Frage erscheint ebenso schwer zu beantworten, wie diejenige nach seinem Anfang. Zumeist wird hier auf so verschiedene Ereignisse verwiesen wie: Der Untergang des Byzantinischen Reiches (Eroberung von Konstantinopel 1453), die Erfindung des Buchdrucks durch Gutenberg, die Entdeckung Amerikas (1492) oder Luthers Thesenanschlag (1517). Ins Spiel gebracht wurden aber auch schon die Große Pest (1347/1350), die Zeit um 1650 (Hubert Jedin) oder gar die Französische Revolution (1789), die das Ende der Feudalherrschaft in Europa einleitete (Otto Brunner<sup>2</sup>). Lässt man nun einmal die genannten extremen Datierungsversuche außer Acht – obwohl auch

---

<sup>1</sup> RGG<sup>4</sup>, Bd. 4, S. 1352.

<sup>2</sup> Nach dem Vorschlag dieses österreichischen Historikers wäre das Mittelalter „Alteuropa“ zu nennen. Vgl. Otto BRUNNER, Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, <sup>2</sup>1968.

für sie einiges spricht –, so kann man die Dauer des Mittelalters in etwa auf den Zeitraum von 300/500-1500 bestimmen. Auch in diesen engeren Grenzen handelt es sich um eine Epoche von sehr großem zeitlichen Umfang. In der Geschichte der Philosophie, deren Epochen ebenso wie in der allgemeinen Geschichtswissenschaft zur Gegenwart hin immer kürzer werden (!), würde das Mittelalter damit das mit Abstand längste Zeitalter darstellen. Nicht einmal die antike Philosophiegeschichte umfasst einen solch langen Zeitraum! Dass man sich die Philosophie in diesen über tausend Jahren nicht zu einheitlich vorstellen darf, liegt auf der Hand. Die große Differenziertheit der verschiedenen mittelalterlichen philosophischen Ansätze kann man sich durch eine imaginäre Reise zu einigen mittelalterlichen Bau- und Kunstwerken in unserer Stadt, bzw. Region vor Augen halten. Auch hier zeigt sich eine ungeheure Vielgestaltigkeit der Formen und Stile:

- Versetzen wir uns in die vierschiffige, niedrige und düstere romanische Krypta des Freisinger Doms. Im Jahr 1161 erbaut, enthält sie die einzige sog. Bestiensäule in Deutschland: Diese ist ganz mit Reliefs überzogen und zeigt mehrere Drachen und Ritter, die sich in einen Kampf auf Leben und Tod ineinander verschlungen haben.
- Kehren wir von Freising zurück nach München und besuchen die Alte Pinakothek. Dort finden wir die „Grablegung Christi“ von Fra Angelico aus den Jahren 1438-1440. Das Bild leuchtet in kräftigen Farben. Der Bildaufbau ist klar, die Darstellung ist realistisch, anatomisch und perspektivisch genau.
- Ersteigen wir noch einmal den Freisinger Domberg und betreten wir den hohen, dreischiffigen Innenraum der in Jahren 1319-1321 erbauten Kirche St. Johannis. Die großen Fenster der gotischen, mit gleichmäßigen Kreuzrippen geschmückten Kirche fluten den Raum mit Licht.
- Zurück in München besuchen wir die archäologische Staatssammlung und betrachten einen goldenen Schildbuckel aus der Zeit der Völkerwanderung.

Lässt sich angesichts dieser so verschiedenen Formen und Stile überhaupt noch von *dem* Mittelalter sprechen?

Doch nicht nur die zeitlichen Grenzen des Mittelalters stellen ein Problem dar. Dies gilt ebenso für den Begriff selbst. Anders als im Fall der „Moderne“ oder der „Postmoderne“ handelt es sich hierbei keineswegs um eine Bezeichnung, die in der Epoche selbst geprägt und verwendet wurde. Den „mittelalterlichen“ Gelehrten, die die Geschichte meist lediglich in eine *Zeit vor und nach Christus* einteilten, war sie völlig unbekannt. Vielmehr taucht „Mittelalter“ erstmals im italienischen Humanismus und in der Renaissance auf. Petrarca (1304-74) u.a. meinen mit *media aetas* (das „mittlere Zeitalter“) und mit anderen ähnlichen

Begriffen die Zeit, die zwischen dem Ende der Antike und der nun angebrochenen humanistischen Gegenwart liegt. Diese *Zwischen-Zeit* stellt für die Humanisten eine Zeit des Verfalls dar. Beklagt und angeprangert werden zuallererst der Niedergang der lateinischen Sprache und die mangelnde Kenntnis der antiken literarischen Quellen. *Media aetas* ist damit eindeutig negativ konnotiert. Es handelt sich um ein Zeitalter der *Sprachgeschichte*, das zu überwinden ist und das man im weiteren Verlauf der Renaissance auch bald überwunden glaubt.

Seine *umfassende* Bedeutung als mittlere Epoche zwischen der Antike und der sogenannten „Neuzeit“ erhält das Mittelalter erst deutlich später, nämlich im 17. Jahrhundert. Besonders einflussreich ist hier das dreibändige Geschichtswerk des Hallenser Philologen und Historikers Christoph Cellarius (= Keller; 1638-1707). Die gesamte Geschichte des *medium aevum* steht nun zwischen der *historia antiqua* (alten Geschichte) und der *historia nova* (neue Geschichte). Sieht man von der immer noch umstrittenen Einführung des Begriffes „Postmoderne“ ab, so ist diese Dreiteilung bis heute gültig. Das Image als Zeit des Verfalls und als lästige Unterbrechung des Menschheitsfortschritts von der Antike zur Moderne konnte das Mittelalter seit der Renaissance nie mehr ganz abschütteln. Als Stichwort seien hier nur das immer noch gebräuchliche Bild vom „finsternen Mittelalter“ und die zumeist negative Bewertung des Adjektivs „mittelalterlich“ genannt, z.B. „mittelalterliche Methoden“. Diese negative Sicht, die ihren Höhepunkt wohl in der Aufklärung erreichte, wurde von der schwärmerischen und verklärenden Mittelalter-Begeisterung der Romantik zwar etwas abgeschwächt, im allgemeinen Bewusstsein herrscht sie jedoch weiterhin vor. Dies gilt gerade für den Bereich der Wissenschaft. Vor der sogenannten „Aufklärung“ muss es zumindest intellektuell *finster* gewesen sein, vor Anbruch des Tages herrscht schlichtweg die Nacht oder höchstens eine diffuse Dämmerung. Daran ändern auch die Bewunderung für die mittelalterliche Baukunst (v.a. der Kathedralen), und die Faszination, die für viele vom mittelalterlichen Alltagsleben ausgeht wenig („Mittelaltermärkte“, „mediaeval-reenactment“). Muss „mittlere Zeit“ oder „mittleres Alter“ in der Geschichte des Geistes aber notwendig negativ konnotiert sein? Könnte man das „Mittel“ aus heutiger Sicht nicht auch positiv deuten in dem Sinne, dass das Mittelalter in sprachlicher und kultureller Hinsicht immer noch näher an der Antike war, als unsere gegenwärtige *Neuzeit*, aus der die Kenntnis und Wertschätzung der alten Sprachen und Lebensformen fast vollständig verschwunden sind? Außerdem: Könnte man das *medium aevum* nicht auch als „Zeit der Mitte“ und „Zeit der Vermittlung“ verstehen, als eine Zeit des Ideentransfers und der kreativen Transformation antiker Konzepte?

Doch zurück zum historischen Fachbegriff „Mittelalter“ und seinen Problemen! Hierzu gehört auch die Binnengliederung dieser über tausend Jahre langen Epoche in ein Früh-, Hoch-, und Spätmittelalter. Diese häufig auch in der Philosophiegeschichte angewandte Dreiteilung legt nämlich die Vorstellung nahe, dass das Mittelalter einen Höhepunkt (vgl. „Hoch-“) hat, auf den es zuerst zusteuert und von dem aus es dann wieder „bergab“ geht. Innerhalb des ohnehin schon als Verfallszeit gekennzeichneten Mittelalters kommt es also nochmals zu einer Zeit des potenzierten Verfalls! Interessanterweise ist aber gerade die Bezeichnung Spätmittelalter (etwa für die Jahre um 1300-1500) relativ jung. Sie entstammt nämlich den Zwanzigerjahren des 20. Jahrhunderts. Großen Einfluss gewann sie durch den niederländischen Kulturhistoriker Johan Huizinga und sein im wahrsten Sinne des Wortes „epochemachendes“ Werk „Herbst des Mittelalters“ (1919, dt. 1924). Dieser Titel, der zur Jahreszeitmetapher greift, weckt Assoziationen des Vergehens und des langsamen Absterbens. In der Folgezeit wurde das Spätmittelalter immer wieder zur Krisenzeit erklärt. Auch in der Philosophiegeschichte wertete man es oft als eine Zeit des Verfalls der großen philosophischen und theologischen Synthesen, die die sogenannte „Hoch“-Scholastik hervorgebracht hatte. Die breite Behandlung aller philosophischen Gebiete wurde jetzt angeblich von spitzfindigen Betrachtungen einzelner und konstruierter Probleme abgelöst. Das harmonische Verhältnis von Glaube und Wissenschaft, Theologie und Philosophie schien zerstört. Sowohl in der allgemeinen Geschichtsforschung als auch in der Philosophiegeschichte gibt es zunehmend auch andere Stimmen. Demnach betrifft die von manchen Historikern – oft auch aus konfessionellen Gründen – beschworene Krise des 14. und 15. Jahrhunderts nur bestimmte Segmente der schon sehr differenzierten europäischen Gesellschaft. In der Tat zeigt sich im Spätmittelalter auch viel Neues und Positives, wie etwa technische, wirtschaftliche und sozial-rechtliche Entwicklungen (z.B. Papiermühlen, Brille, Optik im Allgemeinen, Aufschwung des Geldverkehrs, theoretische Reflexion über die Bedeutung des Geldes, Ausbildung der Gemeinde- und Ratsverfassungen bei gleichzeitiger Abschwächung des Herrenrechts, etc.). Ganz ähnliches gilt für die philosophischen Entwicklungen dieser Zeit. All diese Neuerungen sind dabei weniger als einschneidende Zäsur, denn als „Qualitätswandlung“ zu bewerten. Das sogenannte „Spätmittelalter“ erscheint deshalb auch in philosophiegeschichtlicher Sicht als eine Mischung von Altem und Neuem, als eine vielschichtige „vermittelnde Zeit“.<sup>3</sup> Seinen Ruf als Rand- und Restepoche hat es zu

---

<sup>3</sup> Zur positiveren Bewertung des Spätmittelalters aus allgemein-historischer Sicht vgl. z.B. Alois NIEDERSTÄTTER, Das Jahrhundert der Mitte. An der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit, in: Österreichische Geschichte 1400-1522 (Hg. Herwig WOLFRAM), Wien 1996. Erich MEUTHEN, Das 15. Jahrhundert (= Oldenbourg Grundriß der Geschichte 9, München <sup>3</sup>1996, 74-89.

Unrecht. Dies gilt es zu bedenken, wenn der mittlerweile in die Alltagssprache übergegangene Begriff „Spätmittelalter“ auch in dieser Vorlesung verwendet wird. Der negativ konnotierte Begriff „Spätscholastik“ sollte aber, wenn möglich, vermieden werden. Gleiches gilt von dem ihm entgegengesetzten Begriff „Hochscholastik“. Der Terminus „Frühscholastik“ wird dagegen auch in dieser Vorlesung beiläufig benützt werden. Auch hier muss man sich aber davor hüten, ihn so zu verstehen, als würde alles in dieser Zeit Erreichte und Gedachte nur der Vorbereitung auf die vermeintliche „Hochscholastik“ dienen und notwendig auf diese zulaufen. Der Begriff erscheint aber insofern sinnvoll, als die Scholastik bis etwa 1100/1150, das heißt vor der eigentlichen Aristoteles-Rezeption im Abendland eine andere Qualität hatte.

Ein weiteres Problem des Begriffes „Mittelalter“ besteht darin, dass er von seiner Entstehungsgeschichte her eindeutig auf Europa festlegt ist, strenggenommen sogar auf West-Europa, beziehungsweise noch einmal genauer gesagt, auf das von lateinischer Kirche, Kultur und Sprache geprägte Europa. Wo bleibt dann aber Byzanz? Einen Bruch mit der sogenannten griechisch-römischen Antike (auch dieser Doppelbegriff ist nicht unproblematisch) oder einen Verfall der griechischen Sprache und Literatur hat es dort jedenfalls nicht gegeben. Im Blick auf Byzanz spricht Kurt Flasch deshalb auch prägnant von „chronischer Spätantike“.<sup>4</sup> Und wo bleibt der islamisch-arabische „Orient“? Uns, die wir immer wieder mit Aussagen konfrontiert werden, in denen es heißt, dass „die Moslems“ oder „der Islam“ noch „im Mittelalter leben“ würden, oder „das Mittelalter nie überwunden hätten“, etc., mag es erstaunen, wenn man uns sagt, dass es im Islam und in der arabischen Welt nie ein „Mittelalter“ gegeben hat. Die im und für das westliche Europa entwickelte Einteilung der Geschichte in die drei Epochen Antike, Mittelalter und Moderne war und ist der arabisch-islamischen Welt völlig fremd. Ebenso verhält es sich in der Orientalistik. Wie aber teilt man dort die Geschichte ein? Traditionell geschieht dies mithilfe der jeweils herrschenden Häuser, d.h. mithilfe der Groß- und Lokaldynastien, die zum großen Teil Ergebnisse religiöser Bewegungen waren. Dadurch entsteht folgendes Bild:

- Das noch stark in altarabischen und tribalen Vorstellungen wurzelnde Kalifat (von „Kalif“ = Nachfolger) der Umayyaden.
- Das aus schiitischen Vorstellungen hervorgegangene Kalifat der Abbasiden.
- Das extrem schiitische Reich der Fatimiden, das aus chiliastischem Ideengut entstand.

---

<sup>4</sup> Vgl. Kurt FLASCH, *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Mittelalter*, Stuttgart 2006 (erstmalig 1982), 22: „Byzanz nimmt sprachlich, religiös, politisch und kulturell eine Sonderrolle ein, die man als ‚chronische Spätantike‘ bezeichnen kann.“

- Das auf der Faktizität der Macht basierende Sultanat („Herrschaft“) der Mamluken und anderer.

Diese Einteilung hat sich bewährt und erscheint vielen Orientalisten auch heute noch als die sinnvollste. Mit ihr wird sowohl die Ereignis- als auch die Geistesgeschichte erfasst. Auch die Kunstgeschichte hat diese Sichtweise übernommen und spricht z.B. von umayyadischer, mamlukischer, fatimidischer, nasridischer (regionale Dynastie in Spanien) oder osmanischer Kunst. [Im Abendland kennt man zwar noch die Bezeichnungen „karolingische“ oder „ottonische“ Kunst, niemand spricht aber von einer „habsburgischen“, „bourbonischen“ oder gar „hohenzollern’schen“ Kunst.]

Soll man nun aber Byzanz und die arabisch-islamische Welt ganz aus der mittelalterlichen Philosophiegeschichte ausgrenzen, weil beide Kultur- und Herrschaftsräume kein „Mittelalter“ im eigentlichen Sinne kannten? Dass dies auf keinen Fall möglich ist, wird klar, wenn man die kaum zu überschätzenden geistigen Einflüsse von Byzanz und vor allem des Orients auf den lateinischen Westen in Betracht zieht. Ferner gilt es zu bedenken, dass mit Sizilien und großen Teilen Spaniens wichtige Landschaften Europas zeitweise selbst unter arabisch-islamischer Herrschaft und Kulturhoheit standen. Im Hinblick auf die vielfältigen Beziehungen, die sich in einem geteilten geschichtlichen und geographischen Raum abspielten, kann und muss man also auch Byzanz und den arabisch-islamischen Kulturkreis in die Untersuchung der Philosophie des europäischen Mittelalters einbeziehen. In diesem Sinn wird die Vorlesung – soweit es hier möglich ist – hie und da an Europas „vergessenes (vielleicht auch verdrängtes?) Erbe“, nämlich die arabische Philosophie, zu erinnern versuchen. Denn obgleich die Traditionen Roms, Athens und Jerusalems stärker im europäischen Bewusstsein verankert sind und wahrscheinlich wirkmächtiger waren, so bleiben doch viele Momente und Entwicklungen der abendländischen Geistesgeschichte unscharf, wenn man deren vierte Quelle außer Acht lässt.

Zum „Mittelalter“ lässt sich nun also festhalten, dass es sich um **einen äußerst problematischen Begriff** handelt,

- da das Mittelalter in seiner zeitlichen Erstreckung schwer einzugrenzen ist
- da sehr viel Verschiedenes darunter subsumiert wird
- da er von seiner Entstehungsgeschichte her bis heute negativ vorbelastet ist
- da die heute gängige Binnengliederung in früh-, hoch- und spät- teilweise fragwürdig ist und ebenfalls Vorurteile transportiert
- da er eigentlich nur auf Europa, und zwar auf das lateinische, angewendet werden kann.

Dennoch kann nicht auf die Begriffe „Mittelalter“ und „mittelalterlich“ verzichtet werden, da beide zu stark in unserer Sprache und unserem Bewusstsein, aber auch in der Forschungsliteratur verwurzelt sind. Tragfähige und allgemein anerkannte Alternativen sind nicht in Sicht. An der Verwendung dieser Begriffe führt also kein Weg vorbei. Man sollte sich aber bewusst sein, dass es sich um Konventionen handelt, die überdies in ihrer sprachlichen Gestalt negativ vorbelastet sind. Dass der konventionellen Rede vom „Mittelalter“ zumindest für das lateinisch-christliche West-Europa im Zeitraum von 300/500-1500 n. Chr. auch gewisse reale Gemeinsamkeiten und Charakteristika zugrunde liegen, soll damit nicht geleugnet werden. Diese Gemeinsamkeiten sind sozialer, kultureller, institutioneller, religiöser – und bei allen Unterschieden der einzelnen Denker aus verschiedenen Jahrhunderten auch *philosophischer* Natur.

### **Der Begriff „mittelalterliche Philosophiegeschichte“**

Reichen die erwähnten philosophischen Gemeinsamkeiten aber aus, um von *der* „mittelalterlichen Philosophiegeschichte“ sprechen zu können? Handelt sich nicht eher um *mehrere, verschiedene* Geschichten, die sich nur partiell überschneiden und überlappen? Dass es die Betrachtung der mittelalterlichen Philosophie mit einem ungeheuer großen Zeitraum von über tausend Jahren und entsprechend vielen verschiedenen Denkern und Werken zu tun hat, wurde bereits gezeigt. Auch auf das Problem der unterschiedlichen geographischen und kulturellen Räume wurde schon hingewiesen. An dieser Stelle sei lediglich noch erwähnt, dass sich auch die Philosophie des Orients selbst sehr vielfältig präsentiert: Ibn Sina (Avicenna) war *Perser*, der ebenso persisch wie arabisch schrieb und stark von *neuplatonischem* Gedankengut geprägt war. Sein von der islamischen *Theologie* her kommender Gegner Al Ghazali (Algazel) war *Araber* und stammte aus dem heutigen *Irak*. Der für einen strengen *Aristotelismus* plädierende Ibn Rushd (Averroes) dagegen lebte in Corduba, also im heutigen *Spanien*. Neben diesen und vielen anderen islamischen Denkern gibt es zur selben Zeit auch *jüdische* Philosophen, die zum Teil ebenfalls in *arabischer* Sprache schreiben, wie z.B. Moses Maimonides. Dessen Denken bemühte sich wiederum um die Vermittlung von *jüdischer religiöser Überlieferung* und Philosophie. Noch lange bevor die Schriften all dieser Autoren zusammen mit dem *Corpus Aristotelicum* in den lateinischen Westen kamen, hatte sich auch dort bereits eine eigene philosophische Tradition herausgebildet, die vor allem auf den Schriften der lateinischen Kirchenväter (sog. „Lat. Patristik“) basierte. Eine weitere wichtige, aber andersgeartete Quelle stellte aber auch das von Boethius überlieferte *Corpus logischer Schriften* dar. Die zu Beginn des 13. Jahrhunderts



einsetzende vollständige Rezeption des Aristoteles und seiner arabischen Kommentatoren führte dann jedoch noch einmal zu einem Qualitätssprung der westlichen Philosophie.

Der Eindruck von *mehreren* Geschichten der mittelalterlichen Philosophie drängt sich auch auf, wenn man die vielen verschiedenen Schulen und Stätten des Wissens und der Wissensvermittlung betrachtet. Hat man es in der Spätantike zumeist mit Privatgelehrten (häufig Kleriker) zu tun, so entstehen im Frühmittelalter zunächst die eher im ländlichen Raum angesiedelten Klosterschulen, bis in einigen großen Städten die ersten Domschulen entstehen. Um das Jahr 1200 bilden sich schließlich die ersten Universitäten heraus (oft durch Zusammenschlüsse mehrerer Domschulen), die bald eigene Traditionen entwickeln. Die wichtigste Universität Europas bleibt über Jahrhunderte die mit *kirchlicher* Billigung gegründete und unter *kirchlichem* Schutz stehende Sorbonne in Paris. Weitere wichtige Universitäten entstehen in Oxford und in Italien (z.B. Bologna, Salerno). Eine frühe *königliche* Gründung ist die Universität Neapel, die vor allem der Beamtenausbildung dienen soll. Ab dem 14. Jahrhundert nimmt die Zahl der Universitäten dann stetig zu, z.B. Prag (1348), Krakau (1364 als Akademie gegründet), Wien (1365), Heidelberg (1386), Leipzig (1409), etc. An den Universitäten selbst gibt es meist mehrere Fakultäten; im besten Fall vier, nämlich die theologische, die juristische, die der Freien Künste (*artes liberales*) und die medizinische. Die sogenannte Artisten-Fakultät hat zunächst eher propädeutische (vorbereitende) Aufgaben, entwickelt sich an manchen Orten aber auch zu einer Art „philosophischen Fakultät“ fort. Das Verhältnis der Theologen und der Artisten ist sowohl von Zusammenarbeit, als auch von Spannungen geprägt. *Neben* (z.B. in Köln) den Universitäten, zum Teil aber auch in diese *integriert* (z.B. in Paris und Oxford) existieren auch die verschiedenen Schulen der großen Bettelorden mit ihrer verschiedenen Ebenen von *Hausstudien*, *Provinzstudien* und *Generalstudien* (für den ganzen Orden, nur die besten Studenten werden dorthin geschickt). Mit dem Begriff „Ordensschule“ werden in der mittelalterlichen Philosophiegeschichte aber nicht nur einzelne Institutionen bezeichnet, sondern auch ganz bestimmte theologische und philosophische Ausrichtungen. So spricht man beispielsweise von einer „Dominikaner-“, oder einer „Franziskanerschule“. Neben den parallel weiter bestehenden älteren Klosterschulen, den Universitäten und den Ordensschulen der Bettelorden kennt das Mittelalter noch weitere Stätten der Wissenschaft. Hier sind zunächst die Orte zu nennen, an denen arabische und griechische Werke ins Lateinische übersetzt wurden (v.a. in Sizilien und Spanien). Außerdem arbeiteten viele Denker auch im Mittelalter als Privat- oder Hofgelehrte, z.B. im islamisch-arabischen Bereich, aber auch am päpstlichen Hof. Angesichts dieser Vielfalt sei nochmals die Frage gestellt: Handelt es sich

wirklich um *die eine* mittelalterliche Philosophiegeschichte? Oder müssen wir nicht eher von *mehreren* Geschichten sprechen?

Der Begriff „mittelalterliche Philosophiegeschichte“ wirft eine weitere Frage auf: Geht es darin mehr um Geschichte oder mehr um Philosophie? *Soll* es mehr um das eine oder mehr um das andere gehen? Ist Philosophiegeschichte primär Geschichte (unter dem zweifachen Aspekt der Realgeschichte und der Ideen- oder Problemgeschichte) oder besteht es in dem Bemühen, in der Vergangenheit entwickelte *philosophische Argumente und Theorien* für sich zu untersuchen, zu verstehen und zu bewerten (= normativer Zugang)? Diese Frage betrifft natürlich die Philosophiegeschichte im Allgemeinen und nicht nur die mittelalterliche. Dennoch hat die Frage hier eine besondere Brisanz, da uns das Denken keiner anderen europäischen Epoche so fremd und der Aktualisierung so unzugänglich erscheint, wie das des Mittelalters. In der Antike und in der frühen Neuzeit kann sich das moderne Denken scheinbar mühelos wiedererkennen. Nicht so im Mittelalter. Diese Tatsache kann leicht dazu verführen, einen rein formalen Standpunkt einzunehmen, von dem aus nur noch verfolgt wird, auf welchem historischen Hintergrund<sup>5</sup>, aus welchen Quellen und auf welchem verschlungenen Wegen sich die einzelnen mittelalterlichen Ideen entwickelten, um dann von Fall zu Fall entweder *unter-* oder aber in der Frühmoderne *aufzugehen* (= der realgeschichtliche Zugang von Kurt Flasch). Das einzelne Argument interessiert dann ebenso wenig wie der Wahrheitsanspruch einer ganzen Theorie. Zur Vermeidung einer solchen einseitigen, allein auf das Historische fixierten Haltung ist immer wieder die enge Rückbindung an die Texte selbst zu suchen und den darin formulierten Argumenten auf den Grund zu gehen. Nur auf dieser Basis ist dann auch die von Kurt Flasch so sehr geschmähte ideen- oder problemgeschichtliche Herangehensweise überhaupt erst möglich. Denn Ideengeschichte setzt eine genaue Rekonstruktion der einzelnen Position voraus. Ansonsten besteht die Gefahr von Schnellschüssen und oberflächlichen Urteilen. Die genaue Analyse der Texte ist zweitens deshalb notwendig, weil die darin vorgebrachten Argumente und Positionen auch für sich genommen Beachtung verdienen und nach kritischer Prüfung auf ihre Gültigkeit verlangen. Damit wird weder die Notwendigkeit der realgeschichtlichen Betrachtung, noch die Berechtigung und Wichtigkeit der Ideengeschichte bestritten. Niemand wird leugnen, dass sich die Ideen vieler Denker sowohl bestimmten historischen Konstellationen, als auch der positiven oder negativen Auseinandersetzung mit Ideen anderer Denker verdanken. Die

---

<sup>5</sup> NB: Vgl. die von Kurt Flasch immer wieder vorgebrachten Thesen zur Gnadenlehre bei Augustinus oder zur Lehre dass alle Erkenntnisse bei den Sinnen beginnen. Vorsicht mit Flaschs „Wechselwirkung“ zwischen Philosophie und außerphilosophischen Hintergründen! Man muss hier schon sehr viel über das Mittelalter (und die Spätantike) wissen, um zu sicheren Urteilen zu gelangen.

mittelalterlichen Philosophien haben sich sowohl in historischen Situationen und Konflikten, als auch in denkerischen Prozessen der Vertiefung, der Präzisierung, der Korrektur oder der Ablehnung von Ideen anderer entwickelt. In diesen Entwicklungen ist oft auch eine gewisse Gesetzmäßigkeit oder zumindest eine Folgerichtigkeit erkennbar. Ebenso klar ist, dass viele Ideen der mittelalterlichen Denker das, was wir heute „Moderne“ nennen, mit vorbereitet haben – und zwar gerade auch da, wo sich die Moderne bewusst vom Mittelalter abgrenzen wollte. Dennoch verlieren die einzelnen Argumentationen mittelalterlicher Texte nicht automatisch ihren Eigenwert und ihren Anspruch auf Wahrheit, nur weil sie „Geschichte“ sind, oder weil sie in einem höheren (vielleicht nur späteren?) System vermeintlich „aufgehoben“ wurden (im dreifachen hegelianischen Sinn: überholt, aufbewahrt, gesteigert). Hier sollte man sich auch stets daran erinnern, dass der jeweilige mittelalterliche Autor all dies ja auch gar nicht im Sinn hatte, als er seinen Text verfasste. Vielmehr war er davon überzeugt, eine Wahrheit erfasst und ausgedrückt zu haben. Dieser Anspruch der Texte ist ernst zu nehmen – auch dann wenn wir erkennen, dass sich viele dieser Texte aus allen möglichen Quellen speisen und mitunter wie ein *patchwork* wirken.

Fazit: Es muss also immer um dreierlei gehen: Beachtung des historischen Moments, Ideen- oder Problemgeschichte *und* Betrachtung der philosophischen Argumente und Theorien selbst. Dieses „Dreierlei“ ist dabei nicht im Sinne einer bloßen Addition zu verstehen. Vielmehr sind damit drei verschiedene komplementäre methodische Zugänge gemeint, die von Fall zu Fall durchaus unterschiedlich gewichtet sein können.

## **Erwartungen**

Welche Erwartungshaltungen nimmt man ein, wenn man sich erstmals in wissenschaftlicher Weise der mittelalterlichen Philosophie nähert? Jeder kann und sollte sich hier einmal selbst prüfen. Haben sie negative oder positive Erwartungen? Beides? Was überwiegt? Im Folgenden seien einige exemplarische Haltungen aufgeführt, in denen sich mancher und manche vielleicht wiedererkennen wird. Beginnen wir bei den negativen Erwartungen:

- „Das ist alles nichts Neues.“ Hierzu ein persönliches Erlebnis aus der Zeit meines eigenen Philosophiestudiums: Während ich mit einer Gruppe Studenten auf dem Gang darauf warte, den Seminarraum betreten zu können (es handelte sich um ein Hegel-Seminar, das hauptsächlich von ausgesprochenen Hegel-Jüngern besucht wurde) komme ich mit einem Studenten ins Gespräch. Im dessen Verlauf äußert sich der Hegelianer etwa wie folgt: „Thomas von Aquin braucht man nicht zu lesen. Der wiederholt sowieso nur Aristoteles. Da

sollte man lieber gleich Aristoteles selbst lesen.“ Im Fortgang des Gesprächs stellt sich dann heraus: Dieser Student hatte Thomas von Aquin nie gelesen. In seinem Vorurteil kommt jedoch eine Haltung zum Ausdruck, die man auf das ganze Mittelalter ausgeweitet, so formulieren könnte: Die gesamte mittelalterliche Philosophie ist (v.a. in der Metaphysik und in der Logik) nur ein zweiter Aufguss der antiken Philosophie – und zwar in ziemlich wilder Mischung (aristotelisch-stoisch-neuplatonisch).

- Positivismus: „Das ist eh alles nur hoffnungslos veraltete Physik (Akt-Potenz, Form-Materie) und Metaphysik und damit („seit Kant“) überholt und völlig wertlos (weil ‚vorkritisch‘). Die Beschäftigung mit der mittelalterlichen Philosophie ist reine Zeitverschwendung.

- Ganz allgemein: „Das ist zum größten Teil gar keine richtige Philosophie, sondern eher Theologie; oder zumindest eine Mischung, ein Durcheinander aus beidem. Letztlich geht es nur um theologische (christliche) Themen, wie die Gottesbeweise („was für eine absurde Sache“), um die Schöpfung, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, etc.“

Nun zu den positiven Erwartungen (die z.T. nicht minder abwegig sind):

- Romantisierend: „Die mittelalterliche Philosophie ist voll Harmonie.“ Es gibt noch keine fatale Spaltung von Subjekt und Objekt wie in der Moderne, von Theologie, christlichem Glauben, Kirche und religiösem Empfinden auf der einen und Philosophie und Wissenschaft auf der anderen Seite. Ausdruck dieser tiefen Harmonie ist die Mystik. Auch die Philosophie selber stellt noch eine Einheit dar und zerfällt noch nicht in vielerlei Disziplinen. Es ist die Zeit der großen Systeme und Synthesen (gemeint ist natürlich v.a. die *Summa theologiae* des Thomas von Aquin!).

- Dem entgegengesetzt ist eine zweite positive Erwartungshaltung: „Die mittelalterliche Philosophie stellt einen großen Aufbruch in die Moderne dar.“ Mit ihr hält die Rationalität in Europa Einzug. Es ist das Zeitalter der Rationalisierung. An sich ist die mittelalterliche Philosophie zwar überholt, sie ist aber durchaus interessant, da sie das neuzeitliche Denken vorbereitet hat. Diese Haltung steht der oben genannten negativen positivistischen nahe. Es fehlt ihr aber an deren ablehnender Schärfe.

- „Die mittelalterliche Philosophie ist ein Ideal und Vorbild für den heute so dringend benötigten interkulturellen und vielleicht sogar interreligiösen Dialog“ (obwohl sich zur selben Zeit die islamische Expansion und die Kreuzzüge ereigneten!). Denn es gab gemeinsame Rationalitätsstandards und man war bereit, aufeinander zu hören und voneinander zu lernen. Vor allem der Westen vom Orient. Doch wurden z.B. auch Werke des

Thomas von Aquin ins Griechische und Hebräische übersetzt. Denker wie Raimund Lull bemühten sich um einen interreligiösen Dialog auf der Basis rationaler Argumentation.

- Andererseits wird gegen diese Idealisierung immer wieder vorgebracht, die islamische Welt habe sich historisch betrachtet genau zu dem Zeitpunkt von der Philosophie und dem strikt rationalen Denken abgewandt, als sich der Westen dazu durchrang. Die Verurteilung der eigenen Philosophen und die Vernichtung ihrer Werke (viele sind in der Originalsprache verloren und nur in ihren lateinischen Übersetzungen überliefert) zeigten, dass die Philosophie nie wirklich Teil der arabisch-islamischen Kultur gewesen sei. Diese gegensätzliche Entscheidung für und wider die Philosophie sei letztlich der Grund für die heutige geistige und wissenschaftliche Überlegenheit des Westens. Der Westen also seit dem Mittelalter auf der Überholspur? Dank der sonst so verpönten mittelalterlichen Philosophie?

## „Christliche Philosophie“?

Ist es berechtigt und sinnvoll, die mittelalterliche Philosophie als „Christliche Philosophie“ zu klassifizieren? Hierzu ist zunächst auf die äußerst lange und ebenso komplizierte Geschichte dieses Begriffes hinzuweisen. In dieser Geschichte, die sich von der Spätantike bis ins 20. Jahrhundert erstreckt, wurde er sowohl im systematischen, als auch im philosophiehistorischen Sinn verwendet und war sowohl Fremd-, als auch Eigenbezeichnung zahlreicher philosophischer oder theologischer Richtungen. Dabei verstanden so unterschiedliche neuzeitliche Autoren wie Schelling, Karl Jaspers und Martin Heidegger, Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg und andere unter „Christlicher Philosophie“ jeweils sehr Verschiedenes. Auf diese einzelnen Theorien kann und muss an dieser Stelle nicht eingegangen werden.<sup>1</sup>

Für uns relevant ist dagegen das Verständnis, das die Denker der christlichen Väterzeit (Patristik) von dem Begriff und Konzept einer „Christlichen Philosophie“ hatten.<sup>2</sup> (NB: „Konzept“ wird hier eigens erwähnt, weil mehrere wichtige frühkirchliche Autoren zwar nicht den Begriff „Christliche Philosophie“ als solchen benützen, sehr wohl aber ein entsprechendes Konzept vertreten.) An erster Stelle ist dabei **Justin der Märtyrer** († um 165) zu nennen, der sich selbst als Philosoph und die christliche Lehre als allein sichere und nützliche Philosophie versteht. Die christliche Lehre ist „über alle menschliche Weisheit erhaben“ (Zweite Apologie, 15). Sie allein schenkt gesicherte Erkenntnis und führt zu Gott zurück. Die in viele Strömungen zersplitterte und mit Unwahrheiten vermischte hellenistische Philosophie verspricht dies zwar auch, kann es aber nicht einlösen. Das Christentum dagegen verbindet mit dem Logos (stoisch: „Weltvernunft“, christlich: „das Wort Gottes“, vgl. Joh 1) und ist deshalb die *wahre* Philosophie. Justin deutet das Verhältnis von Philosophie und Christentum inklusiv: Alles was sich in der Philosophie an Wahrem findet, ist seinem eigentlichen Ursprung nach christlich; in der griechischen Philosophie finden sich nur verstreute Keime oder Samenkörner des göttlichen Logos, im Christentum dagegen der *ganze* Logos (Zweite Apologie, 13); alle die mit Vernunft (Logos) gelebt haben, waren in Wirklichkeit Christen, also auch Sokrates und Heraklit (Erste Apologie, 46). Das Bild von den verstreuten Samenkörnern der Wahrheit in der griechischen Philosophie benützt auch

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu den ausgezeichneten und ausführlichen Artikel „Christliche Philosophie“ in LThK<sup>3</sup> (Lexikon für Theologie und Kirche) von Ludger HONNEFELDER u.a.

<sup>2</sup> Vgl. zum folgenden Abschnitt über Justin, Klemens von Alexandrien und Origenes auch Richard HEINZMANN, Philosophie des Mittelalters, Stuttgart, Berlin, Köln 1992, 39-69.

**Klemens von Alexandrien** (um 140/150 - vor 215) in seinem Werk *Stromateis* (Buch I, Kap. 13, Nr. 57).<sup>3</sup> Klemens gesteht der Philosophie auch heilsgeschichtliche Bedeutung zu, da sie die Griechen auf die Wahrheit des Christentums vorbereitet habe (ebd. I, 5, 28). Diese hinführende Funktion kann sie auch nach dem Erscheinen Christi weiter ausüben (ebd.). Für Klemens besteht sogar eine gewisse Parallele zwischen der Offenbarung des Alten Testaments und der Philosophie: Beide münden ein in den *einen* Strom der christlichen Lehre (ebd. 29). Er geht aber noch einen Schritt über dieses erneut inklusive Verständnis der Philosophie hinaus, indem er der Philosophie auch eine eigene Funktion im Rahmen des Christentums zubilligt: Denn sie befähigt den Christen, seinen Glauben zu verantworten, d.h. ihn gegen „Sophisten“ zu verteidigen (ebd. 28). Zuletzt sei hier noch der ebenfalls aus Alexandrien stammende **Origenes** (um 185 - wohl 254) genannt, der das Christentum, wie schon sein (wahrscheinlicher) Lehrer Klemens, als die *wahre* Philosophie ausweisen will. In seinem Bemühen, die offenbarte Wahrheit spekulativ zu durchdringen, gewinnt allerdings die gerade im Entstehen begriffene neuplatonische Philosophie einen nicht unbedenklichen Einfluss auf die christliche Lehre.

Das Verständnis der christlichen Lehre als der *wahren* Philosophie setzt sich in der späteren Väterzeit trotz einiger Widerstände durch. In diesem Sinn kann Augustinus dann auch einmal von „Christlicher Philosophie“ sprechen (Contra Iulianum IV, 72; PL 44, 774). Um einige Elemente erweitert bleibt dieses Konzept einer theologisch-philosophischen Einheitswissenschaft unter klarer Führung der Theologie bis ans Ende des 12. Jahrhunderts vorherrschend. Abgelöst wird es erst mit der beginnenden Aristoteles-Rezeption, da die nun wieder bekannte aristotelische Wissenschaftstheorie zu einer Neubestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie nötigt. Etwa ab dem Jahr 1200 verschwindet der Begriff „Christliche Philosophie“ daher fast ganz, d.h. alle großen scholastischen Autoren (außer Bonaventura) wollen nichts mehr davon wissen.

In die mittelalterliche *Philosophiegeschichte* eingeführt wurde der Begriff „Christliche Philosophie“ dann erst in den 30er Jahren des vergangenen Jahrhunderts, und zwar von **Étienne Gilson**. Angewandt auf die scholastische Philosophie soll der Begriff Folgendes ausdrücken (nach Gabriel Jüssen<sup>4</sup>):

---

<sup>3</sup> Wörtlich „Teppiche“. Dies ist ein in der antiken Literatur üblicher Titel für ein Sammelwerk ohne systematischen Anspruch.

<sup>4</sup> Artikel „Christliche Philosophie“ in LThK<sup>3</sup>.

1. Die gemeinsame Beziehung der scholastischen Autoren auf den christlichen Glauben als maßgebliche primäre Weltauslegung.
2. Die systematische Bedeutung des theologischen Kontextes, in dem diese Philosophie steht.
3. Die Tatsache, dass den Philosophen des Mittelalters durch die christliche Offenbarung neue und fortan zentrale Themen und Sichtweisen eröffnet wurden (z.B.: die radikale Kontingenz der Welt, die Frage nach dem „Dass“ der Welt: Stichwort „Exodus-Metaphysik“; die personale Freiheit des Menschen).

Ganz allgemein, d.h. auch im Blick auf nachmittelalterliche Philosophien, definiert Gilson „Christliche Philosophie“ in folgender Weise:

*„Christlich nenne ich demnach jede Philosophie, die zwar die Ordnung der Offenbarung und die Ordnung der Vernunft auseinander hält, trotzdem aber die christliche Offenbarung als unentbehrliche Helferin der Vernunft betrachtet.“<sup>5</sup>*

Gilsons Versuch, das Denken der mittelalterlichen Autoren – in besonderer Weise hatte er dabei Thomas von Aquin als normativen Bezugspunkt im Auge – als „christliche Philosophie zu bestimmen, stieß von Beginn an auf starken Widerstand und löste v.a. in der frankophonen Welt langandauernde Diskussion aus zwischen Gilson und seinen verschiedenen Anhängern auf der einen, und der Löwener Schule (v.a. Fernand Van Steenberghen) und deren Anhängern auf der anderen Seite. Trotz ihres unbestreitbaren Verdienstes, wieder mehr auf das historische Umfeld der scholastischen Philosophie aufmerksam gemacht zu haben, war Gilsons These aber letztlich zu stark formuliert („*unentbehrliche Helferin*“). Diese Übertreibung erklärt sich auch aus ihren ursprünglich apologetischen Zwecken. Denn Gilson wandte sich mit seiner Theorie nicht nur gegen die im damaligen Neothomismus weitverbreitete sterile Geschichtsvergessenheit, sondern auch gegen positivistische Sichtweisen und eine liberale Mediävistik, die beide der mittelalterlichen Philosophie den Charakter einer echten Philosophie absprechen wollten. Die Situation hat sich heute aber grundlegend geändert. Seit dem Aufkommen der modernen Hermeneutik ist es unbestritten, dass der religiöse Hintergrund *auf* und der kulturelle Raum, *in* dem philosophische Theorien entwickelt werden, einen gewissen Einfluss auf diese Theorien haben. Diese heute nicht bezweifelte Tatsache hat auch schon Van Steenberghen zugestanden. Im Falle der Philosophie eines Thomas von Aquin handelt es sich für ihn jedoch nur um „akzidentelle“ Einflüsse, d.h. sie ändern nichts am grundlegend *philosophischen* Charakter der Gedanken. Diese wurden im Einzelnen letztlich

---

<sup>5</sup> Étienne GILSON, Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, Wien 1950, 40.



unabhängig von theologischen Wahrheiten erarbeitet. Auch jemand, der den christlichen Glauben nicht hat, kann sie nachvollziehen und sogar bejahen.<sup>6</sup> Stets zu bedenken ist: Wenn aus einem scholastischem Text klar hervorgeht, dass der Autor hier rein philosophisch vorgehen will, dann ist dieser Anspruch auch zu respektieren. Die Rede von „Christlicher Philosophie“ ist jedoch geeignet, diesen Anspruch zu verdunkeln.

**Fazit:** Gilsons These von der „Christlichen Philosophie“ des Mittelalters war zwar wichtig, insofern sie darauf aufmerksam gemacht hat, dass sich auch die patristische und die scholastische Philosophie nicht im luftleeren Raum abgespielt haben. Ihrem Wesen nach ist Gilsons These jedoch nicht haltbar und wird heute auch von keinem bedeutenden Philosophiehistoriker mehr vertreten.<sup>7</sup>

Nun spricht aber Kurt Flasch von „Philosophie des Christentums“ bei Meister Eckhart und Theo Kobusch macht in seiner im Jahr 2011 erschienenen großen Philosophiegeschichte des Mittelalters bei verschiedensten mittelalterlichen Denkern eine „Christliche Philosophie“ aus. Dennoch: Weder Flasch, noch Kobusch meinen damit das, was Gilson mit seiner These einer „Christlichen Philosophie“ des Mittelalters behauptete. Mit seiner (durchaus umstrittenen) These einer „Philosophie des Christentums“ bei Meister Eckhart will Flasch sagen, dass Eckhart alle christlichen Glaubensinhalte in philosophische Theorie habe überführen wollen. Es sei ihm um eine restlose Durchrationalisierung des christlichen Glaubens gegangen. Zu Kobuschs Rede von „Christlicher Philosophie“ bei verschiedenen mittelalterlichen Denkern ist zu sagen: Kobusch definiert diesen Terminus in seinem Buch an keiner Stelle. Darin besteht auch die Hauptschwäche dieses ansonsten bemerkenswerten Werkes.

M.E. sollte man auch gar nicht versuchen, den Begriff „Christliche Philosophie“ anders zu bestimmen, als Gilson es tat, um ihn dann doch auf das mittelalterliche Denken anzuwenden. Dies hätte nämlich nur den Effekt, die ohnehin schon unübersichtliche Geschichte des Begriffes weiter zu verkomplizieren. Überdies sind von solchen abstrakt gebildeten Klassifikationen auch keine wirklichen Erkenntnisgewinne zu erwarten!

---

<sup>6</sup> Vgl. Fernand VAN STEENBERGHEN, Die Philosophie im 13. Jahrhundert, München, Paderborn, Wien 1977, 325-327.

<sup>7</sup> Vgl. Theo KOBUSCH, Philosophie im Mittelalter?, in: Philosophen des Mittelalters, Darmstadt 2000 (Hg. ders.), 3.

## Augustinus

Der Name Augustinus polarisiert. Wie kaum einem anderen Denker schreibt man ihm einerseits viele positive und für die Moderne wegweisende Innovationen zu. Häufig genannt werden hier bspw.:

1. Errungenschaften in der Zeichentheorie;
2. das Verdienst, die Kategorie der Relation innerhalb des Schemas Substanz-Akzidens aufgewertet zu haben;
3. sein Interesse am Subjektiven und Psychologischem;
4. die Begründung des Willensbegriffes;
5. ein ganz neuer Zugang zum Phänomen der Zeit (je nach Autor sieht man das Neue dabei entweder im subjektiven und/oder im spezifisch christlichen Zugang).

Die Liste derer, die sich in den vergangenen hundert Jahren sehr ausführlich mit Augustinus beschäftigt haben, liest sich wie ein *Who is who* der Philosophie des 20. Jahrhunderts: Edmund Husserl, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Hannah Arendt, Jean-Francois Lyotard, Jacques Derrida. Trotz so mancher Kritik an Augustinus erkannten sie alle die große Bedeutung von Augustinus für die europäische Philosophie an.

Gleichzeitig wird Augustinus aber auch für zahlreiche Fehlentwicklungen in der abendländischen Geistesgeschichte verantwortlich gemacht:

1. Abwertung der Sexualität;
2. eine dualistische Sicht des Menschen und seiner Geschichte;
3. Intoleranz in Glaubensdingen (Stichwort „*compelle intrare*“);
4. Verfälschung und Verdüsterung des christlichen Glaubens durch seine Erbsünden- und Gnadenlehre.
5. Abwertung der zeitlichen Verfasstheit der menschlichen Existenz.

Schon der krasse Gegensatz in der Bewertung Augustins, die von höchstem Lob bis zu schärfster Kritik reicht, sollte uns vorsichtig machen. Ist es möglich, dass ein Denker *gleichzeitig* einen so großen positiven *und* negativen Einfluss auf die nachfolgenden Zeiten ausübte? Oder wurde vielleicht sowohl mit dem Lob, als auch mit dem Tadel übertrieben? Eine Antwort hierauf kann nur die genaue Analyse von Augustins Texten geben, wobei auch die historischen Umstände zu beachten sind, unter denen er sie verfasste. Da im Rahmen dieser Vorlesung natürlich nicht alle eben erwähnten Lob- und Kritikpunkte untersucht werden können, ist exemplarisch vorzugehen. Hierfür bietet sich Augustins Zeittraktat im 11. Buch seiner Bekenntnisse (Conf. XI) an. Gerade mit diesem Text haben sich ja einige der

oben genannten Philosophen des 20. Jahrhunderts intensiv beschäftigt (v.a. Husserl, Heidegger, Russel und Wittgenstein). Auch zur Zeittheorie Henri Bergsons wurden immer wieder Verbindungen hergestellt, obwohl Bergson beteuert haben soll, Augustinus kaum gekannt zu haben.

Vor der Analyse von Conf. XI sind aber noch einige Literaturhinweise zu geben. Vorausgeschickt werden muss auch ein kurzer Blick auf Augustins Leben.

Standardbiographie: Peter BROWN, Augustinus von Hippo. Engl. erstmals 1967, dt. 1973; erweiterte Neuausgabe dt. 2000.

Einführungen:

Kurt FLASCH, Augustin. Einführung in sein Denken, 1980, erweiterte Auflage 1994  
(anspruchsvoll und sehr kritisch bis polemisch).

Christoph HORN, Augustinus, 1995 (empfehlenswert, da kurz und reichhaltig, ausgewogen).

Wilhelm GEERLINGS (gr. kath. Augustinus-Kenner), Augustinus, 1999.

Hans Christian SCHMIDBAUR, Augustinus begegnen, 2003 (eher theologisch, sehr übersichtliche Literaturhinweise).

Dt. Übersetzungen der Bekenntnisse:

Vollständig: Wilhelm THIMME; Hans Urs VON BALTHASAR; Joseph BERNHART.

Nur Conf. XI (beide dt.-lat.):

*Bei Klostermann*: Kurt FLASCH, Was ist Zeit?, 1993; 2. Auflage 2004 (hervorragendes und materialreiches Werk, sehr kritisch);

*Bei Meiner*: Aurelius Augustinus, Was ist Zeit? (Confessiones XI/Bekenntnisse 11), Hg. Norbert FISCHER, <sup>2</sup>2009 (Einleitung etwas schwammig und betulich).

### **Augustins Lebenslauf in Stichpunkten:**

354 Geburt in Thagaste (römische Provinz Numidien, Nordafrika); mittelständisches, aber nicht wohlhabendes Elternhaus; Mutter Monica sehr katholisch, Vater Patricius Heide

370 Beginn des Rhetorikstudiums in Karthago

372 Geburt des unehelichen Sohnes Adeodatus

373 Lektüre von Ciceros Schrift Hortensius, einer Werbeschrift für die Philosophie

373-382 Augustin gehört der Religionsgemeinschaft der Manichäer (Dualismus, Materialismus) an

376 Rhetoriklehrer in Karthago, erste Zweifel am Manichäismus

383 Lehrtätigkeit in Rom, Interesse an der Skepsis der „Neuen Akademie“

384 Angesehene Stelle als Rhetoriklehrer am Mailänder Hof,

in dieser Zeit Begegnung mit Bischof Ambrosius

386 Lektüre neuplatonischer Werke (in lat. Übersetzung! wohl v.a. Plotin, Porphyrius)

Hinwendung zum katholischen Glauben („Bekehrung“)

386/7 Rückzug auf das Landgut Cassiciacum nördlich von Mailand, wichtige Frühdialoge

387 Taufe in Mailand durch Ambrosius; Herbst: „Vision von Ostia“, Tod der Mutter

388 Rückkehr nach Karthago, dann Thagaste, dort Gründung einer Klostersgemeinschaft, Tod des Sohnes

391 Nicht erstrebte Priesterweihe in Hippo Regius, danach Schriftstudium und Klosterleben

395 Weihe zum Bischof von Hippo

ab 397 Literarische Auseinandersetzung mit der schismatischen donatistischen Kirche

396/7 Neubeurteilung der Gnaden- und Erbsündenlehre in *Ad Simplicianum I 2*

397 *Confessiones* (Bekenntnisse)

399 *De trinitate* (Über die Dreifaltigkeit)

410 Plünderung Roms durch die Westgoten unter Alarich, Flüchtlingsstrom nach Afrika

411 Pelagianischer Streit (um die Gnadenlehre)

413-427 Entstehung von *De civitate dei* (Der Gottesstaat)

426-27 *Retractationes*

430 (28. August) Tod im von den Vandalen belagerten Hippo

431/39 Erste Biographie von Possidius (ein Schüler)

Die katholische Kirche verehrt Augustinus seit der Spätantike als Heiligen. Er gilt zu Recht als bedeutendster Kirchenvater des lateinischen Westens. Nach seiner Ordensregel leben bis heute zahlreiche weibliche und männliche Ordensgemeinschaften. Seine Schriften haben dem Mittelalter wertvolles antikes Bildungsgut überliefert und der mittelalterlichen Philosophie entscheidende Impulse gegeben.

Für die Untersuchung des **Zeittraktates in Conf. XI** werden zwei Fragen leitend sein, die sich teilweise überschneiden:

1. Worum geht es Augustinus hier eigentlich?
  - a) Glaubt er eine echte Lösung für die Frage „Was ist Zeit?“ gefunden zu haben, oder bleibt der Text bewusst aporetisch?
  - b) Steht hinter der Lösung oder hinter der aufgezeigten Aporie noch einmal eine tiefere Aussageabsicht? Wenn ja, welche?
2. Wie soll man die Aussage verstehen: „In dir also, mein Geist, messe ich die Zeiten?“

Bzw. wie soll man die Umschreibung der Zeit als „Ausdehnung des (menschlichen) Geistes“ verstehen?

Wird hier etwa **Bergsons** Unterscheidung von subjektiver Innenzeit und objektiv-physikalischer Außenzeit oder gar **Kants** Auffassung der Zeit als subjektiver Anschauungsform vorweggenommen?

Betrachten wir zunächst die Stellung des Zeittraktats und des 11. Buches im Gesamtplan der *Confessiones*, dann die Struktur des 11. Buches selbst.

Bei den *Confessiones* handelt es sich um eine stilisierte Autobiographie. Stilisiert deshalb, weil der zum Abfassungszeitpunkt etwa 43jährige Augustinus ganz bestimmte Absichten mit ihr verfolgt. In einem gewissen Ausmaß tut dies zwar jede Autobiographie. Dennoch hat dieses Werk Ziele, die dem, was wir heute unter Autobiographie verstehen, eher fremd sind: Die *Confessiones* sollen den Leser nämlich *spirituell erbauen*. Ungewöhnlich für eine moderne Autobiographie ist auch der Stil der *Confessiones*. Denn Augustin wendet sich über weite Strecken an Gott, dem er sein Leben erzählt und den er immer wieder betend anruft. Ferner haben die *Confessiones* inhaltliche Teile, die nicht in eine moderne Autobiographie passen würden, da die letzten drei Bücher eine Art Bibelkommentar darstellen. Trotzdem stellt das Werk eine sehr zuverlässige Quelle zu Augustins Leben dar. In seinen *Retractationes* („Umarbeitungen“, „Verbesserungen“), in denen der alte Augustinus seine Schriften noch einmal gesichtet, kommentiert und z.T. korrigiert und präzisiert hat, heißt es über die *Confessiones*:

„Die dreizehn Bücher meiner Bekenntnisse rühmen den gerechten und guten Gott aus Anlass wie des Bösen so des Guten in mir und rufen des Menschen Verstand und Gemüt zu ihm auf. (...) Vom ersten bis zum zehnten Buch handeln sie von mir, in den drei übrigen von der Heiligen Schrift, angefangen von der Stelle: ‚Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde‘ bis zur Sabbatruhe.“ (Retract. II, 32, Übersetzung von Joseph Bernhart)

Diese von Augustinus selbst stammende grobe Zweigliederung kann noch einmal präzisiert werden: Die Bücher I-IX erzählen *Vergangenes*, nämlich Augustins „sittliche, religiös-intellektuelle Entwicklung“ von der Kindheit bis zum Tod der Mutter. Das Buch X schildert den *gegenwärtigen* „sittlichen, religiös-intellektuellen Stand, den der Bischof zum Zeitpunkt der Abfassung des Buches erreicht zu haben glaubt“.<sup>8</sup> (Interessanterweise fehlen

---

<sup>8</sup> Beide Zitate bei FLASCH, Was ist Zeit?, 83.

also etwa zehn Jahre im Lebensbericht. Bspw. berichtet Augustin nicht über seine Priester- und Bischofsweihe, oder über den Tod des Sohnes. Will er einfach nicht über die jüngere Vergangenheit berichten? Oder sieht er seine religiöse und geistige Entwicklung mit seiner Bekehrung und der „Vision von Ostia“ *im Wesentlichen* abgeschlossen?) Schließlich geht Augustin in den Büchern XI-XIII relativ unvermittelt dazu über, den Anfang der Genesis, d.h. den biblischen Schöpfungsbericht, zu erklären. Obwohl diese Verbindung von Biographie und Bibelauslegung zunächst etwas überraschend wirkt, lassen sich doch verschiedene textimmanente und kompositorische Gründe dafür anführen, dass beide Teile ein sinnvolles Ganzes bilden. Erstens stellte der Schöpfungsbericht sowohl für bestimmte Richtungen der antiken Philosophie, als auch für die Manichäer ein Problem dar. Augustinus, der sich zeitlebens für die Philosophie interessiert hatte und Ex-Manichäer war, kannte deren Schwierigkeiten mit dem Schöpfungsbericht (für die Philosophen: der zeitliche Anfang der Welt; für die Manichäer: eine gute materielle Welt) aus eigener Erfahrung. Seine Genesis-Auslegung galt auch der Lösung dieser Schwierigkeiten. Zweitens konnte Augustin dabei Gott *bekennen* (*confiteri*), was er vom Glauben und der Offenbarung schon verstanden hatte, und was noch nicht (vgl. Conf. XI, 2). Drittens zeigt er in den letzten drei Büchern Gott und die Ewigkeit Gottes als „absolute Zukunft“<sup>9</sup> des Menschen (vgl. die erwähnte „Sabbatruhe“). Damit ergäbe sich für die *Confessiones* das lockere Kompositionsschema I-IX = Vergangenheit, X = Gegenwart, XI-XIII = Zukunft.

Wenden wir uns nach der Einordnung des 11. Buches ins Ganze der Bekenntnisse nun dem Inhalt und der Gliederung dieses Buches selbst zu. Der erste Teil (Nr. 1-16) ist mehr theologisch:

(1-5) Sinn der Bekenntnisse. Ankündigung, die Wunder der Heiligen Schrift, die geistigen Genuss bieten, darlegen zu wollen.

(6-11) „Im Anfang schuf Gott“: dieser Anfang ist das Ewige Wort, die Ewige Weisheit (vgl. Johannesprolog!).

(12-16) Die provokante Frage, was Gott gemacht hat, bevor er die Welt schuf. Rationale Antwort: Ohne Welt gab es keine Zeit und damit auch kein „bevor“.

In diesem ersten Teil wird bereits mehrmals der Gegensatz von Zeit und Ewigkeit thematisiert. Im Ewigen Wort/der Ewigen Weisheit deutet sich eine Vermittlung zwischen beiden an. Die provokante Frage nach dem Tun Gottes vor der Schöpfung ist keine Spielerei. Sie stellt den zeitlichen Anfang der Welt und die Göttlichkeit des biblischen Schöpfers in

---

<sup>9</sup> Vgl. FISCHER, Einl. XII.

Frage (Hat er plötzlich seinen Willen geändert, als er sich zur Schöpfung entschied? Dann ist er wandelbar und daher nicht Gott). Augustin kann die Frage sachlich zurückweisen. Sie ist damit erledigt, auch wenn sie am Ende des 11. Buches noch einmal erwähnt wird. Der folgende Abschnitt zum Wesen der Zeit ist also unabhängig von dieser Frage zu sehen, da sie bereits beantwortet ist. „Für den apologetischen Zweck wäre die weitere Untersuchung nicht notwendig. Aber Augustin will mehr als bloße Verteidigung; er sucht Einsicht in den Ursprung des Universums.“<sup>10</sup> Aus diesem Grund ist es berechtigt, in (17-38) einen „Zeittraktat“ zu sehen, auch wenn Augustinus selbst diesen Ausdruck nicht benützt. Dem „Zeittraktat“ folgt eine Art Epilog (39-41), in dem noch einmal auf Themen aus dem ersten Teil (1-17) zurückgegriffen wird.

Betrachten wir den Zeittraktat nun im Einzelnen! Sein Ausgangspunkt stellt folgende Überlegung dar (Übersetzung von Flasch):

„Es gab also keine Zeit, in der Du (Gott) nicht schon etwas gemacht hattest, denn du hast die Zeit selbst gemacht. Und keine Zeiten sind gleichewig mit dir, denn du bleibst. Blieben sie hingegen, so wären sie keine Zeitabschnitte. Was ist denn die Zeit? Wer kann das leicht und schnell erklären? Wer kann das auch nur in Gedanken erfassen, um es dann mit Worten zu erklären? Und doch sprechen wir in unseren Alltagsreden von nichts Vertrauenerem und Bekannterem als der Zeit. Wenn wir über Zeit sprechen, wissen wir, was das ist; wir wissen es auch, wenn ein anderer darüber zu uns spricht. Was also ist die Zeit? Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich es; wenn ich es jemandem auf seine Frage hin erklären will, weiß ich es nicht. Dennoch behaupte ich dies mit Sicherheit zu wissen: ginge nichts vorüber, gäbe es keine vergangene Zeit; käme nichts auf uns zu, gäbe es keine zukünftige Zeit; wäre überhaupt nichts, gäbe es keine gegenwärtige Zeit. Aber wie existieren denn zwei von diesen Zeiten, die Vergangenheit und die Zukunft, wenn das Vergangene nicht mehr und das Zukünftige noch nicht ist? Und was die Gegenwart angeht: Bliebe sie immer gegenwärtig, wäre sie nicht mehr Zeit, sondern Ewigkeit. Wenn also die Gegenwart nur dadurch Zeit ist, dass sie in die Vergangenheit übergeht, wie können wir von ihr sagen, sie sei, wo doch der Grund ihres Seins der ist, dass sie nicht sein wird? Dann können wir in Wahrheit von der Zeit nur behaupten, sie sei, weil sie zum Nichtsein übergeht.“

Anmerkungen:

- Augustin fragt ausdrücklich danach, was Zeit ist. Und nicht etwa nach psychologischen Aspekten der Zeit, z.B. wie wir sie erfahren, etc.

---

<sup>10</sup> FLASCH, Was ist Zeit, 79.

- Augustins *Formulierung* zum Wissen, wenn niemand fragt, ist großartig. *Inhaltlich* bietet er jedoch nichts Neues, da bereits Heraklit und Plato die Selbstverständlichkeit kritisieren, mit der wir im Alltag Wörter zu verstehen glauben. Überdies bringt schon Plotin das von Augustin beschriebene Phänomen ausdrücklich mit unserer Verwendung des Wortes „Zeit“ in Verbindung (Enneade III, 7, 1, 7)!
- Augustin geht klar davon aus, dass die Zeit Weltveränderung voraussetzt. Er spricht hier von einer Gewissheit (gegen die radikale Skepsis).
- Schon Zeno, Aristoteles (Phys. IV 10, 217 b 31-33), die spätere Skepsis (Sextus Empiricus), die Stoiker und Plotin kennen das Problem, ob die Zeit überhaupt Sein hat. Aristoteles und Plotin schenken ihm jedoch wenig Beachtung, innerhalb ihrer Systeme hat es keine Bedeutung.

Anschließend geht Augustin zunächst unserem *Sprechen* über die Zeit nach. Wir reden in Bezug auf vergangene und zukünftige Zeit von „langer“ und „kurzer“ Zeit. Wie kann aber „lang“ sein, was nicht ist (18)? Kann die Gegenwart *lang* sein? Gegenwärtige Zeiträume zerfallen in Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges, so z.B. Hundert Jahre, ein Jahr oder ein Monat (19). Ebenso geht es mit einzelnen Tagen. Gegenwärtig ist allein das Jetzt, das keine Ausdehnung hat. Keine der drei Zeitdimensionen kann also *lang* genannt werden (20). Wir messen aber die Zeiträume und vergleichen sie miteinander. Wie ist das möglich (21)? In der Schule lernen wir, dass es drei Zeiten gibt. Es gibt auch Geschichtsschreiber, die die Vergangenheit behandeln und Propheten, die die Zukunft vorhersagen. Vergangenheit und Zukunft müssen also *irgendwie* sein (22). Sie können aber nur als gegenwärtige sein, d.h. als *jetzt stattfindendes* Erinnern und planendes Vorausdenken (23). [(24-25) handeln speziell von der Prophetie.] Entgegen dem ungenauen Sprachgebrauch (der auch sonst häufig vorkommt) folgt für Augustin deshalb: „Das aber ist jetzt evident und klar: Zukünftiges und Vergangenes sind nicht; die Behauptung, es gebe drei Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, trifft nicht im strengen Sinne zu. Im strengen Sinne müsste man wohl sagen: Es gibt drei Zeiten, die Gegenwart von Vergangenen, die Gegenwart von Gegenwärtigem und die Gegenwart von Zukünftigem. Denn diese drei sind in der Seele in einem gewissen Sinne, und anderswo finde ich sie nicht: Gegenwart des Vergangenen als Erinnern, die Gegenwart des Gegenwärtigen als Anschauen, die Gegenwart des Zukünftigen als Erwarten.“ Die Gegenwart fächert sich also dreifach in der Seele auf (26). Die Probleme bleiben aber! Denn wenn wirklich nur die Gegenwart *ist*, wie können wir dann von langer und kurzer Zeit sprechen oder die Zeiten messen und vergleichen? Die Gegenwart hat ja keine Ausdehnung. Folglich ist sie nicht



messbar (27). [NB: In diesem Abschnitt wird besonders deutlich, was man Augustinus immer wieder vorgeworfen hat: die Verräumlichung der Zeit (z.B. Heidegger: „Vulgäres Zeitverständnis“; Wittgenstein). „Woher“ kommt die Zeit, „wohin“ geht sie? Vgl. auch (23) „wo ist sie?“, „dort“. Diesem sachlichen Problem können wir hier leider nicht nachgehen.] Augustin betet nun um Erleuchtung, um das „höchst verwirrende Rätsel“ der Zeit lösen zu können (28). Danach setzt eine neue Denkbewegung und mit ihr ein neuer Abschnitt ein. Heidegger hat beide Abschnitte so gekennzeichnet: „Der erste Gang der Untersuchung (nn. 17-27) kommt an sein Ziel, indem er feststellt: Das, was wir messen, *ist*. Der zweite Gang, ab n. 28, untersucht: *Was* ist das, was wir messen?“ Augustin prüft zunächst eine andere Zeitdefinition. Lässt sich die Aporie so vermeiden?

### Fortsetzung zu Augustinus, Conf. XI

Letzte Stunde sind wir Augustins Nachdenken über die Zeit bis zu dem Punkt gefolgt, an dem er feststellt, dass die Zeit, die wir messen, *irgendwie* ist. Nun setzt eine neue Denkbewegung ein. Augustin fragt jetzt: „Was ist das, was wir da messen? Dabei prüft er zunächst eine andere Zeitdefinition. Lässt sich dank ihr die Aporie vermeiden, dass eigentlich nur die Gegenwart ist, wir aber dennoch von langer und kurzer Zeit sprechen oder Zeiten messen und vergleichen? Er habe von einer Definition gehört, die die Zeit als Bewegung der Himmelskörper bestimmt. [Hierzu ist zu bemerken: Mitunter wird behauptet, dies sei die Definition des Aristoteles, oder sie sei typisch für die (heidnische) Antike. Dies ist nicht der Fall. Aristoteles bestimmt die Zeit als „Maß der Veränderung gemäß dem Früher oder Später“. Die Identifikation von Zeit und Bewegung lehnt er ausdrücklich ab (Phys. IV 10, 218 a 30-218 b 9). Die These, Augustinus habe im Gegensatz dazu ein neues, christliches Zeitverständnis entwickelt, ist daher falsch.] Jedenfalls lehnt Augustinus die beschriebene Theorie ab, da es auch in der Zeit verlaufende Bewegung gäbe, wenn die Himmelskörper stillstünden, z.B. die einer Töpferscheibe (29-30)! Die Bewegung ist zu unterscheiden vom Maß der Bewegung. Dieses könnte die Zeit sein! „Die Bewegung des Körpers ist also etwas anderes als das Maß, womit wir ihre Dauer messen. Da sieht doch wohl jeder ein, welches von beiden wir ‚Zeit‘ nennen sollen“ (31). Augustin weiß immer noch nicht, was Zeit ist, obwohl er ständig davon spricht – sogar *in* der Zeit (32). Noch einmal setzt er neu an mit der alten Frage: Wie messen wir Zeit? Am Beispiel eines Gedichtvortrages macht er klar: Zu sagen, dass wir die längeren Zeitabschnitte mithilfe der kürzeren bestimmen, genügt nicht. Man kann eine lange Silbe, einen langen Vers, ein langes Gedicht ja auch schnell aussprechen, und umgekehrt. Dies führt Augustin zu der Feststellung: „So kam ich zu der Ansicht, Zeit sei nichts anderes als eine Art Ausdehnung (*distentio*). Aber die Ausdehnung von was? Das weiß ich nicht, aber es ist wohl die des Geistes selbst“ (33). Es deutet sich also eine echte Lösung des Problems an! Die Einführung des Begriffes *distentio* und seine Bedeutung an dieser Stelle kommentiert Kurt Flasch wie folgt: „Das allein existierende Jetzt muss, soll es gemessen werden können, eine gewisse Erstreckung, eine gewisse Ausdehnung aufweisen. Es darf nicht nur auf den reinen Jetztpunkt eingeschränkt gedacht werden.“<sup>1</sup> Diese Ausdehnung oder Erstreckung des Geistes analysiert Augustinus im Folgenden als dreidimensionale Tätigkeit des Geistes. Dabei geht er zunächst vom Beispiel eines Liedes aus, das wir hören. Wir können seine Dauer messen, wenn wir sein Vorübergehen messen können. Dazu müssen Anfangs- und

---

<sup>1</sup> FLASCH, Was ist Zeit?, 81.

Endpunkt gegenwärtig sein (34). Augustinus stellt dann fest: Wir messen gar nicht das vorübergehende Zeitliche selbst, sondern das, was wir von ihm in unserem Gedächtnis behalten (35). „In dir also, mein Geist, messe ich die Zeiten (36).“

Die Darstellung von Augustins Zeittraktat sei hier kurz unterbrochen. Mithilfe des bisher Dargestellten lässt sich nämlich jetzt schon – anknüpfend an die Problematik der letzten Stunde (Stichwort „Christliche Philosophie“) etwas zum Verhältnis christliche Lehre – Philosophie bei Augustinus sagen. Zunächst werden zwei wichtige *Funktionen* der Philosophie für den Glauben sichtbar:

1. Die Philosophie dient apologetischen Zwecken. Einwände gegen Offenbarungsinhalte werden mit rein rationalen Mitteln zurückgewiesen (hier die Frage nach dem Tun Gottes „vor“ der Schöpfung).
2. Die Philosophie dient der *spekulativen* Durchdringung des Offenbarungsinhalts. Mit ihrer Hilfe wird ein tieferes Verständnis erreicht, der bloße Glaube wird in *Einsicht* überführt.

Drittens deutet Conf. XI ein Verständnis der christlichen Lehre als *wahre Philosophie* an: Die Genesis als Timaios der Christen; in der Heiligen Schrift sind geistige Genüsse zu finden.

Viertens gibt die Offenbarung aber auch Anstöße zur philosophischen Spekulation an sich (hier über das Problem der Zeit). In Einzelfragen zeigt sich also auch eine gewisse Selbständigkeit der Philosophie.

Doch zurück zum Zeittraktat! Eine Lösung der Fragen, was Zeit sei und wie sie gemessen werden könne, deutet sich erstmals an, als Augustinus die Möglichkeit in Betracht zieht, die Zeit als eine Ausdehnung (*distentio*) des Geistes zu fassen (33). In der dreidimensionalen Tätigkeit des Geistes erhält die Zeit nämlich eine gewisse Erstreckung, so dass sie messbar wird. Dementsprechend stellt Augustinus fest, dass wir eigentlich gar nicht das vorübergehende Zeitliche selbst messen, sondern das, was wir von ihm in unserem Gedächtnis behalten (35). „In dir also, mein Geist, messe ich die Zeiten.“ Genauer gesagt, werden die von den vorübergehenden Dingen in der Seele bewirkten *Eindrücke* gemessen, die auch nach dem Vorübergehen der Dinge in der Seele bleiben. Auch zukünftige Zeiträume, wie z.B. die Dauer von Tönen eines Liedes werden im Geist gemessen, d.h. durch dessen vorgeifende und entwerfende Tätigkeit (36). Beide, das Zukünftige und das Vergangene, sind allein im Geist. Wirklich sind nur die erwartende Tätigkeit des Geistes, das geistige Erfassen des Gegenwärtigen und das Erinnern des Geistes. Das Vorüberziehen der Dinge hat allein

Dauer im geistigen Erfassen des Gegenwärtigen. Der Übergang des Kommenden ins Gewesene geschieht nur in der Tätigkeit des Geistes. (37) Augustinus illustriert die im Vorgreifen des Geistes und in seinem Erinnern geschehende Vergegenwärtigung des Zukünftigen und des Vergangenen dann erneut am Beispiel eines Liedes, das auswendig vorgetragen wird (38). Noch vor dem Beginn richtet der Vortragende seine Aufmerksamkeit auf das *Ganze* des Liedes. Hat er aber einmal begonnen, so spaltet sich seine Tätigkeit auf, nämlich in die Erinnerung dessen, was schon vorgetragen wurde, in die Erwartung dessen, was noch vorzutragen ist und in die gegenwärtige Aufmerksamkeit. Durch letztere wird der Prozess, in dem das Zukünftige immer mehr zum Vergangenen wird, in Gang gehalten. Dieser Prozess betrifft das ganze Lied, seine einzelnen Abschnitte und Silben. Überraschenderweise überträgt Augustinus diese am Beispiel eines Liedvortrages gewonnene Zeitauffassung dann auf das ganze Leben eines Menschen und sogar auf die Menschheitsgeschichte: „Dasselbe wiederholt sich in einer längeren Tätigkeit, von der dieses Lied vielleicht eine Art Abschnitt ist; es wiederholt sich im ganzen Leben eines Menschen, dessen Teile alle Handlungen dieses Menschen sind. Es wiederholt sich in der ganzen Menschheitsgeschichte, deren Teile alle Menschenleben bilden (38).“ Diese Übertragung erscheint aber aus zwei Gründen problematisch. Denn wie kann das Erinnern und Vorgreifen eines Individuums die ganze Menschheitsgeschichte umfassen? Außerdem besteht weder ein einzelnes Menschenleben, noch die Geschichte aller Menschen allein aus geplanten Handlungen, sondern auch aus Ereignissen, die unerwartet auf uns zukommen, die wir also passiv „erleiden“. In mehrfacher Hinsicht überraschend ist auch der Epilog, mit dem Augustinus seine Untersuchung über die Zeit im 11. Buch abschließt. Denn in diesem stark religiös geprägten Abschnitt werden die Zeit und das menschliche Zeiterlebnis plötzlich sehr negativ bewertet. Erstmals wird der *distentio*-Charakter des menschlichen Lebens beklagt. Dies ist insofern überraschend, als Augustinus den Begriff *distentio* zuvor in ganz neutraler Weise gebrauchte und in ihm sogar den Schlüssel zur Lösung der Frage nach der Zeit erblickte. Die Definition der Zeit schien ihm nämlich „Erstreckung“ oder „Ausdehnung des Geistes“ zu sein. Diese neutrale Sicht hat sich nun gewandelt. Das als *distentio* charakterisierte Leben des Menschen wird jetzt als erlösungsbedürftig dargestellt. *Distentio* nimmt plötzlich die Bedeutung Zerdehnung, Zerstreckung, Zersplitterung an. Im Blick auf die vergängliche Zukunft erscheint die menschliche Existenz zersplittert und haltlos. Dieser negativ aufgefassten *distentio* gegenübergestellt wird die Haltung des Sich-Ausstreckens und der Gerichtetheit auf das vorausliegende ewige Leben mit Gott. Ermöglicht wird diese Haltung durch den Menschensohn, das fleischgewordene Ewige Wort Gottes, das in die Zeit gekommen ist und

zwischen der Einheit Gottes und dem in vielfältige Bezüge zerrissenen menschlichen Leben vermittelt. Das vorausliegende ewige Leben mit Gott, nach dem sich Augustinus ausstreckt, und die gegenwärtige zeitliche Existenz bilden einen scharfen Gegensatz: „Dort (im Himmel) will ich dein Loblied hören und deine Freude schauen, die weder kommt noch geht. Jetzt aber vergehen meine Jahre unter Stöhnen, doch du, Herr, bist mein Trost und mein ewiger Vater. Ich hingegen, ich bin zersplittert in die Zeiten, deren Zusammenhang ich nicht kenne. Meine Gedanken, die innersten Eingeweide meiner Seele, werden zerfetzt vom Aufruhr der Mannigfaltigkeit – bis ich in dir zusammenfließe, gereinigt und flüssig geworden im Feuer deiner Liebe (39).“ „Ich werde Stand und Festigkeit finden in dir, in deiner Wahrheit, die mein wahres Wesen ist.“ Wieder an den Anfang des elften Buches anknüpfend, weist Augustinus dann erneut die Frage ab, was Gott getan habe, bevor er die Welt erschuf: Diese Frage ist sinnlos, weil es vor der Schöpfung keine Zeit gab. Gott ist der Schöpfer aller Zeiten und steht über den Zeiten. Es gibt keine Zeiten und keine Geschöpfe, die gleichewig mit Gott sind. Andeutungsweise und etwas rätselhaft räumt Augustinus jedoch ein, dass es Geschöpfe gibt, die über den Zeiten stehen (40). Eine letzte Überraschung hält der Schlussabschnitt des 11. Buches bereit. Nach einem kurzen Hinweis auf die tiefen Geheimnisse Gottes, von denen Augustinus selbst weit entfernt sei, heißt es dort: „Gewiß, wenn es einen Geist gibt, der so großen Wissens und Vorherwissens mächtig ist, dass er alles Vergangene und Zukünftige so kennt, wie ich das eine, ganz vertraute Lied, dann ist das ein überaus staunenswerter Geist. Wir müssen vor ihm mit Schrecken erschauern. Einem solchen Geist ist nichts verborgen, nichts, was geschehen ist und nichts, was kommenden Jahrhunderten vorbehalten ist, so wie ich, wenn ich dieses Lied singe, genau weiß, was und wie viel seit seinem Anfang vorbei ist und was oder wie viel von ihm noch fehlt.“ Dass dieser übermenschliche, viel vermögende Geist (*pollens animus*) nicht mit Gott identifiziert werden darf, macht Augustinus sofort deutlich. Gott, „der Begründer der Seelen und der Körper“ weiß und handelt nämlich ohne jede *distentio*, d.h. ohne jede Aufspaltung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. „Wer das einsieht, der bekenne es dir. Wer das nicht einsieht, der bekenne es dir auch (41).“

Nach dieser gerafften Darstellung des Textes möchte ich mich nun seiner Interpretation zuwenden. Dass diese Interpretation nur ein Versuch ist und keineswegs Vollständigkeit *beanspruchen* kann, versteht sich von selbst, wenn man den engen Rahmen dieser Vorlesung und die zahlreichen Schwierigkeiten von Conf. XI bedenkt. Zweifelsohne ist dieser Text ein echter Klassiker, an dem immer wieder neue Aspekte entdeckt werden können.

Wie schon angekündigt, lässt sich die nun folgende Interpretation von zwei Fragen leiten, deren erste nochmals in zwei Unterfragen aufgeteilt ist:

1. Worum geht es Augustinus hier eigentlich?
  - a) Glaubt er eine echte Lösung für die Frage „Was ist Zeit?“ gefunden zu haben oder bleibt der Text bewusst aporetisch („ausweglos“)?
  - b) Steht hinter der Lösung oder hinter der aufgezeigten Aporie noch einmal eine tiefere Aussageabsicht? Wenn ja, welche?
2. Wie soll man die Aussage verstehen: „In dir also, mein Geist, messe ich die Zeiten?“  
Bzw. wie soll man die Umschreibung der Zeit als „Ausdehnung des (menschlichen) Geistes“ verstehen?

**Zur Frage 1a)** kann mit einiger Sicherheit gesagt werden, dass Augustinus in Conf. XI davon überzeugt ist, eine echte Lösung gefunden zu haben. Zeit ist für ihn „Erstreckung/Ausdehnung des Geistes“. Diese einmal gefundene Lösung wird an keiner Stelle des 11. Buches mehr angezweifelt. Die Darstellung endet also grundsätzlich *nicht* aporetisch, auch wenn mit der gegebenen Definition längst nicht alle Fragen zur Zeit beantwortet sind. Bspw. scheint gerade ihr Verhältnis zur Ewigkeit nicht restlos geklärt.

Um die Frage 1b) beantworten zu können, muss zunächst die Behandlung der **Frage 2)** vorgezogen werden. Was meint Augustinus damit, wenn er die Zeit als Ausdehnung des Geistes bestimmt und von ihr sagt, sie werde im Geist gemessen? Dieser Frage nähert man sich am besten *ex negativo*. So lässt sich zunächst feststellen, dass Augustinus hier *nicht* auf einen Gegensatz von objektiver physikalischer *Außenzeit* und subjektiv erfahrener *Innenzeit* abzielt. Von einem solchen Gegensatz ist im ganzen 11. Buch nirgends die Rede. Ebenso wenig sollten die Aussagen des Kirchenvaters so interpretiert werden, als verstünde er die Zeit als eine apriorische Form der Anschauung, wie Kant es tut, d.h. als eine vom Geist entworfene Vorstellungsweise, die sinnliche Anschauung überhaupt erst ermöglicht. Hiergegen spricht z.B. Augustins Rede von den *Eindrücken*, die die vorüberziehenden Dinge in der Seele bewirken und die dann in dieser gemessen werden. Auch diese Eindrücke, die die Seele passiv von den Außendingen empfängt, kann Augustinus „Zeiten“ nennen (36). Daher gilt: „Es ist nicht der Geist allein, in freier Tätigkeit, der die Zeiten setzt. Es ist die Einwirkung der Dinge auf den Geist auf dem Wege über die Sinne, die Zeiten zu messen erlaubt.“<sup>2</sup> Zusammen mit den Dingen scheinen diese Zeiten in gewisser Weise dann aber doch bereits außerhalb der Seele zu existieren. Dass man Augustins Aussagen nicht im Sinne eines subjektiven Entwerfens der Zeit deuten sollte, legt auch folgende Beobachtung nahe: Der Kirchenvater sucht an keiner Stelle eine Antwort auf die Frage, wieso nicht jeder in seiner eigenen, von ihm

---

<sup>2</sup> FLASCH, Was ist Zeit?, 386.

selbst entworfenen Zeit lebt, bzw. wie die einzelnen, subjektiv entworfenen Zeiten miteinander koordiniert werden. Dies müsste er aber tun, wenn er wirklich von einer realen Konstitution der Zeit durch die Einzelseele ausginge. Als Zwischenergebnis ergibt sich nun also: Augustinus kennt keinen Gegensatz zwischen einer subjektiv erfahrenen *Innenzeit* und einer objektiven physikalischen *Außenzeit*. Auch der Gedanke, die Zeit würde von der individuellen menschlichen Seele real konstituiert, liegt ihm fern. Seine Betrachtungen über die Zeit als Ausdehnung des Geistes scheinen vielmehr eine Naturzeit stillschweigend vorauszusetzen. Wie aber ist all das zu verstehen? Erweist sich Augustinus' ganzer Ansatz etwa doch als inkohärent?

Seine Darlegungen in Conf. XI gewinnen an Klarheit, wenn man den am Ende des Textes erwähnten „viel vermögenden Geist“ (*pollens animus*) in die Untersuchung mit einbezieht. Offensichtlich spielt Augustinus mit diesem die gesamte Vergangenheit und Zukunft überblickenden Geist auf das antike Konzept einer Weltseele an, wie es z.B. Plato und Plotin lehrten. Mithilfe dieses Konzeptes interpretierten auch die antiken Kommentatoren des Aristoteles ganz selbstverständlich dessen Äußerung, dass es ohne Seele keine Zeit gebe (Phys. IV 14 223 a 25-29). In Platons *Timaios* kommt der Weltseele die Aufgabe zu, Vernunft, Zahl und Ordnung in die materielle Welt einzuführen. Bei Plotin steht die Weltseele (*psyche*) ontologisch unter dem völlig transzendent gedachten Einen (*hen*) und dem diesen untergeordneten reinen Geist (*nus*), der die Ideen oder *Ideenzahlen* als seine Gedanken in einfacher und ewiger Präsenz bei sich hat und damit die Sphäre des wahren, ewigen Seins bildet. „Der Ewigkeit als dem ‚Leben des Geistes‘ stellt Plotin die Zeit als ‚Leben der Seele‘ gegenüber. ‚Leben‘ heißt hier so viel wie Selbsterfassung: um sich selbst zu erfassen, muss die Seele – anders als der Geist – eine Distanz überwinden, woraus sich die Zeit ergeben soll. Zeit ist für Plotin somit die ‚Ausdehnung des Lebens‘ (*diastasis zôês*). Anders ausgedrückt konstituiert die Seele in ihrer Selbstsuche die Zukunft.“<sup>3</sup> Ihre eigene, wesentlich zeitlich bestimmte Struktur überträgt die Weltseele aber auch an die materielle Welt. Insofern sie nämlich Bewegungskraft für die ontologisch unter ihr stehende Materie ist, in die sie die „zahlenhaften, rhythmischen Gliederungen des Nus“<sup>4</sup> einführt, konstituiert sie die Weltzeit. Gleichzeitig begründet die Weltseele aber auch die Existenz aller Einzelseelen, die in einem

---

3 Christoph HORN, Augustinus, München 1995, 101 f.

4 Vgl. FLASCH, Was ist Zeit?, 413.

Teilhabe-Verhältnis zu ihr stehen. Diese partizipieren damit auch an deren Fähigkeit, die Zeit zu erfahren und zu messen.

Diese Lehre von der Weltseele, die Augustinus mit Sicherheit bekannt war, steht im Hintergrund seiner eigenen Zeitauffassung. Ganz offensichtlich änderte er sie jedoch in wichtigen Punkten ab. So ist nicht zu übersehen, dass Augustinus das Konzept der Weltseele aus dem prinzipientheoretischen Kontext herausbricht, in dem sie bei Plotin steht. Das Weltbild einer absteigenden Emanation (hen – nus – psyche – Materie) wird nicht übernommen. Im Unterschied zu Plotin wird die Zeit als Ausdehnung und innere Erstreckung des seelischen Lebens auch nicht als positiver Weg gesehen, auf dem sich die Seele selbst zu gewinnen und die Ewigkeit wenigstens abzubilden vermag. Vielmehr hebt Augustinus gerade am Ende des 11. Buches die Nichtigkeit der Zeit hervor und setzt sie in scharfen Gegensatz zur Ewigkeit Gottes. Diese Umformungen können jedoch ebenso wenig wie die unbestreitbare Tatsache, dass Augustinus nur hypothetisch von der Existenz einer Weltseele spricht („wenn es einen Geist gibt, der so großen Wissens und Vorherwissens mächtig ist“), darüber hinwegtäuschen, dass die Lehre von der Weltseele das entscheidende Interpretament des Zeittraktes darstellt. Durch die Annahme einer Weltseele lassen sich zwei Schwierigkeiten in Augustins Text nämlich sofort klären. Erstens wird deutlich, warum die Zeiterfahrung und das Zeitmessen der Einzelseele für Augustinus weder in Konflikt zur Zeiterfahrung und zum Zeitmessen der anderen Seelen, noch zur offensichtlich stillschweigend angenommenen äußeren Weltzeit tritt. Es ist nämlich die Weltseele, die einerseits die Naturzeit konstituiert, die andererseits aber auch den Zugang aller Einzelseelen zum Zeitphänomen garantiert. Klar wird nun auch, wieso Augustinus die am Beispiel eines Liedvortrages gewonnene Zeitauffassung auf ein ganzes Menschenleben und sogar auf die gesamte Menschheitsgeschichte übertragen kann. Denn es ist ja die *Weltseele*, die beides in der Erstreckung ihrer geistigen Bewegung wirklich überblickt und umfasst. Dass zwischen Augustins Auffassung der Zeit als Ausdehnung oder Erstreckung des Geistes und dem Konzept einer Weltseele eine innige Verbindung besteht, wird auch dadurch bestätigt, dass er beide Theorien in seinen späteren Texten nicht mehr erwähnt (allerdings auch nicht ausdrücklich widerruft oder bestreitet)! Interessanterweise gilt dies übrigens schon für das 12. Buch der *Confessiones*! Dort heißt es etwa: „rerum mutationibus fiunt tempora“ (XII 8, 8) oder: „formae rerum exerunt tempora“ (XII 29, 40). „Von der Seele als Ursprung der Zeit ist mit keinem Wort die Rede. Als bedürfte es keiner weiteren Suche nach einem anderen Ursprung der Zeit, führt Augustin jetzt die Zeit (...) einzig auf Dingveränderungen zurück.“<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Ebd. 94.



Auch in dem Bibelkommentar *De Genesi ad litteram* stellt das Sein der Zeit kein Problem mehr dar. Sie ist einfach eine Folge der Bewegung der Dinge. Die Zeit und die ihr zugrundeliegende Bewegung wurden von Gott zusammen mit den Kreaturen geschaffen. Damit zeigt sich aber, dass die Zeitspekulation von Conf. XI im Gesamtwerk des Kirchenvaters keineswegs die zentrale philosophische Bedeutung hatte, die man ihr in der Neuzeit zugesprochen hat!

Umso drängender stellt sich dann aber die Frage, was Augustinus dann eigentlich mit diesem Text sagen wollte. Was ist die tiefere Aussageabsicht hinter der Zeitspekulation von Conf. XI (**Frage 1b**)? Nicht nur die breite Benutzung skeptischer Argumente und der intensive Gebrauch rhetorischer Stilmittel legen zunächst eine „protreptisch-psychologische“ (Christoph Horn) Absicht des Textes nahe.<sup>6</sup> Es soll einerseits die Höherwertigkeit des Seelischen vor der materiell-natürlichen Dingwelt und ihren Bewegungsabläufen vor Augen gestellt werden. Andererseits soll das alltägliche Zeitbewusstsein erschüttert werden. Hierzu gehören auch die Hinweise auf die Zersplittertheit und Nichtigkeit der zeitlich verfassten menschlichen Existenz. Die Herausarbeitung der zuletzt genannten Problematik dient aber wohl noch einem tieferen Zweck: Ganz offensichtlich soll der Leser zur Einsicht geführt werden, dass sein Leben nur in der Ausrichtung auf den ewigen Gott zu einer sinnvollen Einheit wird, bzw. dass dieses Leben prinzipiell nur in der Ewigkeit Gottes Vollendung findet. Die letzte Absicht des Textes dürfte damit anagogischer Natur sein. Diese Interpretation stimmt übrigens mit Augustins eigener Angabe in den *Retractationes* überein, nach der die 13 Bücher der *Confessiones* „des Menschen Verstand und Gemüt zu Gott aufrufen“ sollen.

Abschließend sei noch kurz der Frage nachgegangen, ob Augustins Überzeugungen wirklich zu einer „Abwertung der Zeit“ führen, wie Kurt Flasch meint. Dieser begründet seinen Vorwurf wie folgt: „Nach diesem Wertesystem ist das menschliche Leben nur dann wertvoll, wenn es die Flucht aus der Zeit verwirklicht. (...) Augustinus dachte den Zustand vollendeter Erlösung, also das Leben nach dem Tode, als Verewigung, d.h. als Ablösung von Zeit und jedem Wechsel.“ Hierzu ist die Gegenfrage zu stellen, ob die Zeitlichkeit der menschlichen Existenz wirklich dadurch abgewertet wird, dass sie auf ein Ende zuläuft und nach diesem Ende in der Ewigkeit aufgehoben ist. Kann man darin nicht auch den ganz besonderen Reiz der menschlichen Existenz erblicken? Nehmen wir als Beispiel ein Fußballspiel. Dieses lebt doch gerade davon, dass es auf ein Ende zuläuft und dass ein

---

<sup>6</sup> Vgl. hierzu Christoph HORN, Augustinus, München 1995, 111.

Ergebnis unaufhebbar fixiert wird. Wer interessiert sich schon für ein endlos dauerndes Spiel? Über ein erfolgreich *zu Ende gebrachtes* Spiel kann man sich dagegen noch nach Jahren freuen. Durch sein zeitliches Ende ist es gerade *nicht* abgewertet, vielmehr stellt es etwas *Vollendetes* dar. Das Bewusstsein der Endlichkeit, das Bewusstsein, dass die eigene Existenz auf ein Ende zugeht und dann in Ewigkeit mündet, kann das Erleben der Zeit sogar intensivieren. Die je eigene, verantwortlich gelebte Zeit erfährt durch ihr Zugehen auf die Ewigkeit gerade eine Aufwertung.

Die Analyse von Augustins Zeittraktat hat gezeigt, dass er aus vielen unterschiedlichen philosophischen Quellen schöpft. Zu nennen sind hier an erster Stelle Aristoteles, die Skepsis, Plotin (und wohl auch Porphyrius). Greifbar werden auch Einflüsse der Stoa, so z.B. die existentiell-ethische Zeitbetrachtung Senecas, auf die hier nicht eingegangen werden konnte. Angesichts all dieser Quellen, muss die Frage gestellt werden, worin nun das Neue und Originelle des augustinischen Zeittraktats besteht. Hierauf ist zu antworten, dass an mindestens vier Aspekten dieses Textes Neues und Originelles aufscheint:

Erstens an der großen Aufmerksamkeit, die dem *inneren* Zeiterleben des Individuums geschenkt wird: Augustin deckt die unausgesprochenen Leistungen und vermeintlich „unbewussten“ Akte des Bewusstseins auf, die das innere Zeiterleben konstituieren. Die letztlich plotinische Definition der Zeit als „Ausdehnung des Geistes“ (bei Plotin: *des Lebens*) wird in origineller Weise von der Selbsterfahrung des endlichen, der Bedingung der Zeit unterworfenen Individuums her entwickelt.

Ein zweiter origineller Aspekt besteht in dem *drängend-existentialen* Charakter, der den Text trotz aller rhetorischen Stilisierung prägt.

Drittens ist die *anagogische* Grundabsicht zu nennen: von der Betrachtung des je individuellen Innenlebens ausgehend, erfolgt der Aufstieg zur Transzendenz.

Viertens gerät am Ende des Zeittraktates die Geschichte in den Blick – und zwar als Geschichte von Einzelnen *und* als Menschheitsgeschichte. Das Phänomen der Zeit wird somit nicht nur auf seine metaphysische Bedeutung hin befragt, sondern auch darauf, *dass* und *wie* es Bedingung für Geschichte ist.

Alle vier Aspekte finden sich in dieser Weise in keiner der Vorlagen Augustins. Diese drei Aspekte sind übrigens auch in vielen anderen Texten des Kirchenvaters präsent. Zusammen mit seiner *eklektischen* Quellenbenutzung und dem Ineinander von *Philosophie und christlicher Lehre* können sie als typische Kennzeichen augustinischen Denkens angesehen werden.

Bevor zur Darstellung zweier weiterer christlicher Neuplatoniker übergegangen werden kann, ist noch ein kurzer Blick auf Augustins großes (der Bedeutung und dem Umfang nach) Spätwerk *De civitate dei* zu werfen. Bereits der lateinische Titel wirft eine Frage auf: Was meint Augustinus mit *civitas*? Im Deutschen wird dieses Wort meist verfälschend mit „Staat“ übersetzt, so dass der Eindruck entstehen kann, in diesem Werk gehe es um die theoretische Grundlegung einer christlichen oder gar papalistischen Theokratie. Da Augustinus der *civitas dei* auch einen Widerpart, nämlich die *civitas diaboli*, gegenüberstellt, wird außerdem oft angenommen, dieses Werk handle vom irdischen „Kampf“ zweier Staaten oder Reiche mit jeweils transzendtem Hintergrund. Beide Vorurteile sind jedoch falsch. *Civitas* bedeutet für Augustinus so viel wie Bürgerschaft, d.h. die Gemeinschaft von Bürgern, die sich unter einem bestimmten Vorzeichen zusammengefunden haben. Keinesfalls will Augustinus in diesem Werk die theoretischen Grundlagen für einen religiösen Idealstaat oder für eine theokratische Herrschaft entwerfen. Ebenso wenig geht es in diesem Werk um die Begründung eines universalen Herrschaftsanspruch des römischen Papstes oder gar des Gottesgnadentums weltlicher Herrscher. All diese Vorstellungen, die dem spätantiken Christen Augustinus völlig fremd waren, können auch nachträglich nicht aus *De civitate dei* abgeleitet werden. Wie sich gleich zeigen wird, behandelt das Werk auch nicht den „Kampf“ zwischen den beiden *civitates*.

Um zu verstehen, worum es darin wirklich geht, müssen wir uns zunächst den Anlass und die Ursache seiner Entstehung vor Augen halten. Den unmittelbaren Anlass bildet die Eroberung und Plünderung Roms durch die Westgoten im Jahre 410. Dieses Ereignis löste eine Fluchtwelle nach Afrika aus und erschütterte das römische Selbstbewusstsein nachhaltig. Erstmals seit etwa 800 Jahren hatte eine feindliche Macht vom „Haupt des Erdkreises“ in demütigender Weise Besitz ergriffen. Nun wurden Stimmen laut, die der neuen Religion die Schuld für diese Katastrophe gaben. Das Christentum war nämlich seit einem Edikt des Kaisers Theodosius aus dem Jahr 380 Staatsreligion, die Ausübung der alten heidnischen Religion war zumindest *de jure* verboten. Hatte die neue Religion Rom geschwächt? Anders als die alten Götter hatte der neue Gott Rom offenbar nicht geschützt. Diese Vorwürfe, die möglicherweise auch Christen an ihrem Glauben zweifeln ließen, mussten zurückgewiesen werden. Augustinus tat dies vor allem in den Büchern I-X, indem er die römische Staatstheologie angriff, den Zusammenhang von politischem Erfolg und Götterverehrung in Frage stellte und überhaupt die heidnische Religion, auch und gerade in ihrer neuplatonischen Verbrämung, als nutzlos, unmoralisch und dekadent diskreditierte. Sein tieferes Anliegen scheint jedoch nicht im Zurückweisen heidnischer Vorwürfe zu liegen. Hierzu hätte ein sehr

viel kürzeres Werk genügt. Überdies arbeitete Augustinus etwa 14 Jahre an *De civitate dei* (413-427), also auch noch zu einer Zeit, als die genannten Vorwürfe wohl längst nicht mehr auf der politischen Tagesordnung standen. Sein tieferes Anliegen könnte man darum wie folgt beschreiben: „Die christliche Hoffnung, so die Haupttendenz des Werks, darf nicht an politische Institutionen gebunden werden.“<sup>7</sup> Auch nicht an den römischen Staat! In diesem Sinn geht es Augustinus auch um die Zurückweisung einer christlichen Neuauflage der alten Rom-Ideologie. Positiv gewendet heißt dies, das Verhältnis zwischen (römischer) Staatlichkeit und Christentum grundlegend neu bedenken und zu bestimmen. Diesem Zweck dienen die beiden Begriffe *civitas caelestis* (himmlische Bürgerschaft) und *civitas terrena* (irdische Bürgerschaft). Jeder Mensch gehört faktisch einer dieser beiden Gemeinschaften an. Eine echte „Doppelmitgliedschaft“ ist ausgeschlossen, da sie sich diametral entgegenstehen. Die beiden Bürgerschaften konstituieren sich durch eine prinzipiell unterschiedliche Lebensausrichtung ihrer Mitglieder, nämlich den *amor dei* und den *amor sui*. Die Offenheit für Gott und Liebe zu ihm und eine falsche, egoistische Selbstliebe stehen einander gegenüber. Da letztere das Charakteristikum des Teufels ist, kann die irdische Bürgerschaft auch *civitas diaboli* genannt werden. Die Identifikation beider Bürgerschaften mit der sichtbaren Kirche und der sichtbaren Staatsgemeinschaft oder staatlich verfassten Gesellschaft ist nicht ohne weiteres möglich. *Im Ganzen genommen* sind die Bürgerschaften eher als metaphysische Größen zu sehen, als eine Art Urbilder, die sich auf Erden jeweils unvollkommen verwirklichen. Rein äußerlich befinden sich auch in der sichtbaren Kirche verborgene Mitglieder der *civitas terrena*. Umgekehrt gibt es auch in der weltlichen Gemeinschaft Mitglieder, die innerlich zur *civitas caelestis* gehören – dies schon deshalb, weil auch der von Gott erwählte Christ weiterhin auch Staatsbürger bleibt. Nach der Schöpfung und dem Sündenfall, der einen ersten tiefen Einschnitt in die Menschheitsgeschichte darstellt, wurden die beiden Bürgerschaften begründet durch den Brudermord des Kain an Abel. Als Nomade und Hirt steht letzterer für die auf Erden in der Fremde pilgernde himmlische Bürgerschaft. Kain dagegen wird in der Bibel als erster Städtegründer vorgestellt. Als weiteren Brudermord erwähnt Augustin den des Romulus an Remus: erneut ist der Städtegründer ein Mörder. Nachdem die Bücher XI-XIV all dies dargestellt haben, beschreiben die Bücher XV-XVIII den weiteren Fortgang der beiden Bürgerschaften, d.h. ihr Ineinander und Nebeneinander. Ein auf Erden ausgetragener *Kampf gegeneinander* wird dabei nicht dargestellt. Das wichtige Buch XIX geht kritisch verschiedenen philosophischen

---

<sup>7</sup> HORN, 114.

Glücksentwürfen nach und erörtert die Konzepte von Frieden und Ordnung. Die Bücher XX-XXII geben einen Ausblick auf die endgültige Trennung beider Bürgerschaften am Ende der Zeiten. Dieser kurze Überblick dürfte klar machen, dass es sich bei *De civitate dei* nicht um ein geschichtsphilosophisches oder staats-theoretisches Werk im heutigen Sinne handelt. Dennoch hatte es nicht nur im Mittelalter großen Einfluss auf die philosophische Sicht der Geschichte und die politische Theorie. Es kann auch nicht bestritten werden, dass es bis dato nicht gehörte und für die Zukunft wegweisende geschichtsphilosophische und staats-theoretische Gedanken enthält. So stellt Augustinus mehrere antiken Lehren infrage, die von Plato und Aristoteles bis Cicero selbstverständlich vertreten wurden. Bspw. bestreitet er die naturrechtliche Basis des Staates. Vielmehr ist die Herrschaft von Menschen über Menschen eine Folge des Sündenfalls. Insofern durch den irdischen Staat aber eine gewisse Ordnung aufrechterhalten wird, ist er jedoch von Gott gewollt und enthält auch positive Elemente. Hierin spricht sich eine eher pessimistische, aber auch sehr realistische Einschätzung der Staatlichkeit aus, die typisch für Augustinus ist. Des Weiteren bestreitet Augustinus, dass der Staat auf dem Nutzen seiner Bürger *und* auf der Gerechtigkeit beruhe. Hier streicht er die Gerechtigkeit, die für ihn auf Erden ebenso wenig zu realisieren ist, wie das Glück der Menschen. Im Unterschied zur antiken Tradition sieht Augustinus den Staat also auch nicht für letzteres zuständig. Dass *De civitate dei* in entscheidender Weise einer linearen Geschichtsauffassung oder gar der Fortschrittsidee zum Durchbruch verholfen habe, kann dagegen mit Recht bezweifelt werden. Eine lineare Geschichtsauffassung wurde ja schon längst vor Augustinus in der jüdisch-christlichen Offenbarung sichtbar. Die Fortschrittsidee dürfte ihm dagegen eher fremd gewesen zu sein. Keineswegs werden die beiden Bürgerschaften in der Weise dargestellt, dass sie aktiv auf ein Ende der Geschichte in ihrem Sinne zuarbeiten. Dieses Ende wird vielmehr von Gott selbst souverän herbeigeführt. Auch der auf die *civitas caelestis* angewandte Begriff des Pilgerns (*peregrinatio*) ist bei Augustinus weniger als eine Ausrichtung auf ein Ziel, als vielmehr im Sinne des In-der-Fremde-Seins zu sehen.<sup>8</sup>

### **Augustins Bedeutung**

Auf Augustinus und auf bestimmte Themen seines Denkens (z.B. die Erkenntnistheorie) wird im weiteren Verlauf dieser Vorlesung immer wieder zurückzukommen zu sein. Er verfasste ein enorm umfangreiches und vielfältiges

---

<sup>8</sup> Vgl. hierzu Kurt FLASCH, Augustinus: *De civitate Dei*, in: Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie, Mittelalter (Hg. Kurt FLASCH), Stuttgart 1998, 23.

Gesamtwerk, das starke Entwicklungen aufweist, deren er sich z.T. selbst bewusst war (dies zeigen v.a. die *Retractationes*). Inwieweit diese Entwicklungen als Brüche aufzufassen sind oder sich als organisch erweisen, muss in jedem Einzelfall geprüft werden. Diese Entwicklungen, und ebenso sein mitunter sprunghaftes Denken, erschweren den Zugang zu seinem Opus. Sein Einfluss auf die mittelalterliche Philosophie (und Theologie) war v.a. bis zur Wende des 12./13. Jahrhunderts dominierend und blieb auch danach noch außerordentlich groß.

## Dionysius Areopagita

Über den Autor des in griechischer Sprache verfassten „Corpus Dionysiacum“ kann kaum etwas gesagt werden, da er sich bis heute erfolgreich hinter einer Pseudo-Identität verbirgt. Der Autor gibt sich als „Dionysius der Areopagit“ aus, eine Person, die in der Apostelgeschichte erwähnt wird. Gemäß dem biblischen Bericht gehörte diese Person zu den wenigen Athenern, die die Botschaft des Apostels Paulus aufnahmen (Apg 17, 34). Deren Bekehrung ging eine Ansprache des Paulus voraus, in der einige Themen anklingen, die auch für die dionysischen Schriften charakteristisch sind, z.B. die Rede vom „Unbekannten Gott“ oder von der Aufgabe des Menschen, „Gott zu suchen und zu ertasten“ (Apg 17, 23; 27). Ziel der vorgetäuschten Selbstidentifikation mit dem frühchristlichen Paulusanhänger war es, quasi-apostolische Autorität für seine Schriften zu erlangen. Dieses Ziel hat der Autor, der im Folgenden einfach Dionysius (ohne den Zusatz „Pseudo“-) genannt werden wird, nach ersten Anlaufschwierigkeiten vollständig erreicht. Im Osten trug v.a. der Kirchenvater Maximus Confessor († 662) zur großen Wertschätzung des *Corpus Dionysiacum* bei. Die erste vollständige lateinische Übersetzung entstand unter dem Pariser Abt Hilduin (827-835), eine zweite verständlichere fertigte dann Johannes Eriugena um das Jahr 850 an. V.a. Hilduins Gleichsetzung des Areopagiten mit dem Pariser Märtyrer Dionysius sollte in der Folgezeit den Einfluss des *Corpus Dionysiacum* im Westen sichern. Zwei weitere Übersetzungen von noch besserer Qualität aus dem 12. und 13. Jahrhundert (von Johannes Saracenus und Robert Grosseteste) bezeugen, wie sehr man auch später noch am Werk des Dionysius interessiert war. Die zahlreichen Übersetzungen weisen aber ebenso auf die schwierige sprachliche Gestalt dieses Werkes hin. Dionysius bedient sich einer hymnischen und überbordenden bis redundanten Ausdrucksweise, die bereits vielen mittelalterlichen Autoren als gewöhnungsbedürftig erschien. Dennoch ist das vom Umfang her schmale Gesamtwerk sehr klar gegliedert. Darin gelingt es Dionysius, seine Lehre mit großer systematischer Kraft zu entfalten. Das gesamte Schrifttum umfasst lediglich fünf Hauptteile. An erster Stelle ist das umfangreichste Werk *De divinis nominibus* (DN) zu nennen, in dem die Namen interpretiert werden, mit denen der menschliche Verstand und die Heilige Schrift Gott bezeichnen. *De caelesti hierarchia* (CH) handelt über das hierarchisch und triadisch geordnete Reich der rein geistig gedachten Engelwesen. *De ecclesiastica hierarchia* (EH) erklärt dagegen die kirchlichen Ämter, Stände und Sakramente. Den systematischen Höhepunkt bildet der äußerst kurze Traktat *De mystica theologia* (MT), in dem das mystische, d.h. undenkbbare und unaussprechliche Dunkel der Gottheit und der Weg zur Einung mit dieser beschrieben werden. Das Gesamtwerk enthält ferner ein Korpus von zehn Briefen (Epist.), in denen

verschiedene Themen behandelt werden. Weitere Werke hat Dionysius *nicht* verfasst, obwohl er bisweilen von solchen spricht, z.B. „Über die Seele“ oder „Über symbolische Theologie“. Diese Erwähnungen scheinen Teil seiner Strategie zu sein, sich als einen althehrwürdigen Autor zu präsentieren, von dem bereits einige Schriften verloren sind.

Das *Corpus Dionysiacum* kann jedoch unmöglich im 1. Jahrhundert entstanden sein. Erstens wird es vor dem 5. Jahrhundert nie zitiert; zweitens sind Einflüsse des Kirchenvaters Gregor von Nyssa (334-393) nachweisbar; drittens – und dies ist der Hauptgrund – ist das Werk in entscheidender Weise vom späten Neuplatonismus geprägt. Besonders stark ist der Einfluss des Proklos (410-485). Nachdem Abaelard bereits im 12. Jahrhundert die Gleichsetzung des Dionysius mit dem gleichnamigen Pariser Märtyrer angezweifelt hatte, wurde die Autorschaft des echten Dionysius Areopagita erst im 15. Jahrhundert in Frage gestellt, bzw. bestritten (Nikolaus von Kues, bzw. Lorenzo Valla). Dass es sich bei der Identität des Verfassers um eine Fälschung handelt, steht seit den philologischen Forschungen des 19. Jahrhunderts zweifelsfrei fest. Auch heute noch lässt sich über den wahren Autor nicht mehr sagen, als dass er wohl im Umfeld des syrischen Mönchtums (aufgrund monophysitischer Tendenzen in der Christologie) zu suchen ist und um das Jahr 500 schrieb.

Das Denken des Dionysius kreist um die Spannung, dass Gott einerseits Ursache allen Seins ist, andererseits aber jenseits von allem Sein steht (vgl. Epist. 5). Er ist „aller Dinge Ursache, Anfang, Wesen und Leben“ (DN I, 3), „Grund des Seins für alle Dinge und doch selbst nicht seiend, weil über alle Wesenheit erhaben“ (DN I, 1). Damit drückt Dionysius die radikale Differenz zwischen Grund und Begründetem, zwischen Prinzip und Prinzipiiertem aus. Die vom Begründeten her gewonnenen Namen können nie das Wesen des Grundes bezeichnen, wie es in sich selbst ist, sondern nur das nach außen gehende Wirken des Grundes. Dennoch sind diese aus dem Nachdenken über Gottes Wirkungen gewonnenen Namen auf Gott anwendbar, ebenso wie die in der Heiligen Schrift offenbarten. Diese Namen stehen damit für die *positive* Theologie, d.h. für ein affirmatives Benennen Gottes. Hierzu gehört in besonderer Weise der Name „der Gute“ oder „die Güte“, womit Gott als Ursache alles Guten gekennzeichnet wird, der allem das Sein verleiht und alles aus reiner Güte aus sich entlässt (DN V, 2). Dieser Name steht sogar über dem des „Seins“, da er sich nicht nur auf das Seiende, sondern auch auf das Nicht-Seiende erstreckt (DN V, 1). Am ehesten kann das Wesen Gottes selbst noch als „das Eine“ und „das Vollkommene“ bezeichnet werden, insofern Gott nämlich alle *Vollkommenheiten geeint* in sich enthält. Auf diese beiden Namen läuft das ganze Werk *De divinis nominibus* zu. „Laßt uns aber nun, wenn es beliebt, direkt zum Schluß, dem *wichtigsten Punkt* in unserer Darlegung, übergehen! Denn die göttliche



Offenbarung sagt einerseits von dem Urheber des Weltganzen alles und alles zumal genommen aus und feiert ihn andererseits als das Eine (DN XIII, 1).“ Das Vollkommene umfasst alles und wird selbst von keinem anderen umgrenzt, sondern wirkt auf alles ein und gießt sich in alles aus (vgl. ebd.). „Das *Eine* aber wird Gott genannt, weil er gemäß des überragenden Vorzugs der *einen* Einheit auf einartige Weise alles ist und weil er, ohne aus dem Einen hervorzutreten, die Ursache von allem ist. Denn nichts von allen Dingen ist ohne Anteil an dem Einen, sondern gleichwie jede Zahl an der Einheit Anteil hat und von *einer* Zweifzahl und *einer* Zehnzahl und von *einem* Halben, *einem* Drittel, *einem* Zehntel gesprochen wird, so hat das Weltganze und jedes Teilchen desselben Anteil an dem Einen, und alles ist nur dadurch im Sein, dass das Eine ist (DN XIII, 2)“. Dass dieses *Eine* ganz anders als das von uns erfahrene und uns bekannte kategoriale Eine zu denken ist, dem immer ein *anderes* entgegengesetzt ist, macht Dionysius sogleich deutlich: „Aber es ist das Eine, welches die Ursache von allem ist, nicht Eines aus vielen, sondern es ist vor jeder Einheit und jeder Vielheit und jedes Eine und jede Vielheit begrenzend (ebd.)“. Dieses Eine darf gerade nicht als *Zahl* verstanden werden, da die Zahl noch dem Bereich des Seienden zugehört. Es ist ein „*überwesentliches* Eines“ (vgl. ebd. XIII, 3), d.h. eine Negation des Einen, wie wir es kennen. Überhaupt ist den negativen Prädikaten bei der Benennung und Erkenntnis Gottes der Vorzug zu geben. Diese ermöglichen einen „Aufstieg, der die Seele von der ihr gleichartigen Welt abzieht“ und sie „zuletzt mit dem Göttlichen verbindet, soweit unser Verbunden-Werden mit ihm möglich ist (vgl. ebd.)“.

Ein für Dionysius wichtiger und wohl von ihm selbst geschaffener Begriff ist „Hierarchie“, was wörtlich so viel wie „heilige (Rang-)Ordnung“ bedeutet. Nach Dionysius ist die gesamte Wirklichkeit hierarchisch gegliedert. Diese Gliederung entsteht durch den Hervorgang aller Dinge aus Gott, der als Emanation oder Fließen beschrieben wird. Alle Dinge sind damit „Theophanien“, Erscheinungen Gottes. Anders als bei seinen neuplatonischen Vorbildern findet die Emanation aus dem ersten Prinzip jedoch nicht mit Notwendigkeit statt, sondern aus reiner Güte, d.h. aus dem freien Entschluss Gottes heraus. Der Hervorgang vollzieht sich insofern hierarchisch, als alle Dinge je nach ihrer mehr oder minder großen Nähe zu Gott in verschiedener Weise an dessen Seinsfülle partizipieren. Dadurch bildet sich eine gestufte Ordnung von lediglich seienden, seienden und lebenden und schließlich seienden, lebenden und geistigen Wesen aus (vgl. CH 1-2). Auch die geistigen Wesen unterscheiden sich noch einmal in Menschen und Engel. Letztere sind in neun (drei mal drei) verschiedenen Ordnungen gegliedert, wobei die je höheren die je niederen erleuchten. Analog zu dieser himmlischen Hierarchie besteht auch die irdische, d.h. für

Dionysius die kirchliche: Bischöfe, Priester und Diakone bilden die obere Triade, Mönche, Laien und Katechumenen die untere. Das Konzept der Hierarchie spielt damit auch eine wichtige Rolle für die Rückführung des Kosmos zu Gott, da die höheren Ordnungen den niedrigeren helfen, in je eigener Weise ihr Ziel, nämlich die Einung mit Gott, zu erreichen. Im Falle des Menschen gehen dieser *Einung oder Vollendung* zwei vorbereitende Stufen voraus: Erstens die *Reinigung* von Leidenschaften und Vorstellungsbildern. Zweitens die *Erleuchtung*, die als aktiver Mitvollzug der idealen Strukturen zu verstehen ist, die im göttlichen Geist geeint existieren.

Die Einung selbst beschreibt Dionysius v.a. in dem Werk *De mystica theologia*. Dort wird z.B. die Gottesbegegnung des Mose wie folgt beschrieben: „Und dann macht er sich los von allem, was gesehen werden kann und was sieht, und sinkt hinein in das wahre mystische Dunkel des Unerkennens, in dem er sein inneres Auge aller erkennenden Auffassung verschließt, und tritt ein in das ganz Unfassbare und ganz Unsichtbare, ganz dem angehörend, der jenseits von allem ist, und niemandem mehr angehörend, weder sich noch einem anderen, geeint mit seinem Höchsten, mit dem völlig Unerkennbaren, durch das Stillstehen aller Erkenntnis, übergeistig erkennend dadurch, dass er nichts erkennt (MT I, 3).“ Im Schlussteil dieser Schrift wird dann sogar noch die Gültigkeit negativer Aussagen über Gott bestritten, es erfolgt also eine nochmalige Negation der negativen Theologie (ebd. V). Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als erhielte die Theologie dadurch doch wieder bejahenden Charakter. Ebenfalls fremd ist Dionysius der Gedanke einer *via eminentiae*, in der die *via positiva* und die *via negativa* zuletzt gipfeln würde. Die Negation der Negation stellt für ihn vielmehr eine Bekräftigung und Zuspitzung unseres Nicht-Erkennens Gottes dar. Zu dem Begriff „mystisch“ sei noch bemerkt, dass Dionysius damit keineswegs außerordentliche Erfahrungen, Gefühlserlebnisse oder gar Visionen verbindet. Vielmehr geht es in der „mystischen Theologie“ um eine verstandesmäßige und durchaus reflektierte Einsicht in die radikale Andersartigkeit Gottes.

Zur Bedeutung des *Corpus Dionysiacum*: Sehr viel stärker als Augustinus und Boethius stellt Dionysius das neuplatonische Konzept des Einen, das den letzten und unerkennbaren Grund aller Wirklichkeit bildet, ins Zentrum seines Denkens. Die extreme Betonung der Transzendenz des Ersten Prinzips macht dann aber Hierarchien notwendig, die zwischen diesem und der geschaffenen Welt vermitteln. Gerade mit dem Gedanken der Hierarchie übte Dionysius großen Einfluss auf das Verständnis der mittelalterlichen Kirche aus, da dieser Gedanke die Stellung der Bischöfe begründete und verstärkte. Dies scheint jedoch der einzige direkte Einfluss des Dionysius auf spätere soziale Verhältnisse zu sein. Da

seinen Schriften jegliches Interesse an ethischen, politischen, oder geschichtlichen Themen fehlt, ist dies auch nicht verwunderlich. Eine bleibende Herausforderung für das mittelalterliche *Denken* war das *Corpus Dionysiacum* v.a. dadurch, dass es die Grenzen der menschlichen Fähigkeit aufdeckte, das Erste Prinzip zu erkennen und von ihm zu sprechen. Dionysius trug in der Folgezeit entscheidend dazu bei, die mittelalterliche Philosophie davor zu bewahren, in bloßer Begriffseinteilung zu erstarren und der Tendenz zum verdinglichten Denken zu erliegen. Verglichen mit seinem schmalen Umfang hatte das *Corpus Dionysiacum* eine enorme Wirkungsgeschichte. Sein zweiter Übersetzer Johannes Eriugena verdankt ihm wesentliche Impulse für sein eigenes Denken. Im 12. Jahrhundert beeinflusste es bspw. Hugo und Richard von St. Viktor, sowie Wilhelm von St. Thierry. Im 13. Jahrhundert verfasste Albertus Magnus Kommentare zum gesamten Opus. Thomas von Aquin kommentierte *De divinis nominibus*. Sowohl das Denken des Albertus Magnus als auch dasjenige des Thomas von Aquin ist stark von Dionysius geprägt. Dies gilt in noch größerem Ausmaß von Meister Eckhart und der gesamten Deutschen Mystik. Auch Nikolaus von Kues verdankt Dionysius zentrale Einsichten und Anstöße.

## Boethius

### Literaturhinweise

Henry Chadwick, Boethius: The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy, Oxford 1981.

Manfred Fuhrmann, Joachim Gruber (Hg.): Boethius, Darmstadt 1984.

Margaret Gibson (Hg.), Boethius. His Life, Thought and Influence, Oxford 1981.

John Marenbon, Boethius, Oxford 2003.

Um 480 geboren, 524 (oder 526) von Theoderich hingerichtet, entstammt Boethius einer der ältesten und vornehmsten Familien Roms. Diese, nämlich die Familie der Anicier, war bereits seit einigen Generationen christlich. Nach dem frühen Tod seines angesehenen Vaters (487 Konsul), wird er von der Familie des Memmius Symmachus aufgenommen und erhält auf dessen Betreiben eine hervorragende Ausbildung. Z.B. spricht Boethius im Gegensatz zu Augustinus griechisch, was zur damaligen Zeit in der Westhälfte des Reichs bereits eher selten ist. Dank dieser Fähigkeit hat Boethius einen ungleich größeren Bildungshorizont als Augustinus, da ihm dadurch u.a. die Lektüre der Werke Platos und des Aristoteles möglich ist. Später heiratet Boethius die Tochter des Symmachus. Boethius genießt sehr früh großes Ansehen, als Wissenschaftler und als Politiker. Ab 522 bekleidet er als *magister officiorum* unter Theoderich das höchste Staatsamt. Aus nicht restlos geklärten Umständen fällt er bei Theoderich in Ungnade, wird zuerst eingekerkert und dann enthauptet; der Grund für dieses Geschehen ist mit Sicherheit politischer Natur und steht im Zusammenhang mit Spannungen

zwischen dem Ostgotenkönig und dem byzantinischen Kaiser; Boethius scheint hier zwischen die Fronten, die auch quer durch den römischen Senat verliefen, geraten zu sein.

### **Werke:**

Wesentlich von der Tragik seiner letzten Lebensjahre inspiriert ist sein umfangreichstes Hauptwerk, die *Consolatio Philosophiae* (Trost der Philosophie). Dieses stellt einen therapeutischen Dialog zwischen dem im Kerker an der Vorsehung verzweifelnden Boethius und der in Gestalt einer Frau personifizierten Philosophie dar. Im Laufe dieses kunstvoll komponierten Dialogs (Prosa und Lyrik wechseln sich darin in genau geregelter Weise ab) zeigt sich Boethius eindeutig als Platoniker (er beruft sich sogar ausdrücklich auf Plato). So vertritt er bspw. eine dualistische Anthropologie, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lässt („der Leib als Kerker der Seele“), sowie eine platonische Erkenntnislehre in Reinform, einschließlich Anamnese- und Ideenlehre. Im ethischen Konzept der *Consolatio* werden aber auch starke stoische Einflüsse sichtbar (Leidenschaftslosigkeit).

Trotz der weiten Verbreitung der *Consolatio* im Mittelalter beruht der Haupteinfluss des Boethius auf das mittelalterliche Denken jedoch auf anderen Werken. Hier sind v.a. seine beiden Kommentare zur *Isagoge* des Porphyrius (einer *Einführung* in die Kategorienschrift des Aristoteles) zu nennen, sowie die Übersetzung der *Kategorienschrift* und von *De interpretatione* (*Peri hermeneias*), die er ebenfalls beide kommentierte. Zusammen mit eigenen logischen Schriften des Boethius bildete dieses Korpus die sogenannte *Logica vetus* (die alte Logik). Denn bis um das Jahr 1200 waren dem Mittelalter nur die genannten logischen Schriften des Aristoteles zugänglich. Gerade die Kommentare des Boethius zur *Isagoge* waren für die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie entscheidend, da er in ihnen das Universalienproblem zur Sprache brachte (hierzu gleich mehr). Durch die Überlieferung der *Logica vetus* zeigt sich Boethius als *der* große Vermittler antiker philosophischer Tradition an das Mittelalter. Ursprünglich sollte dieses Vermittlungswerk viel größere Ausmaße haben, da Boethius geplant hatte, Aristoteles und Plato vollständig ins Lateinische zu übersetzen. Sein jähes Lebensende verhindert die Durchführung dieses Projekts. Dennoch hat er dem frühen Mittelalter allein durch die *Logica vetus* wichtige aristotelische Begriffe und Konzepte in lateinischer Übersetzung zugänglich gemacht – wenn auch mit deutlich platonischer Färbung. Als wichtigster Beitrag ist hier das bereits erwähnte Universalienproblem zu nennen:

## Das Universalienproblem

Die Frage nach den Universalien, bzw. der Streit um ihren Status ist sachlich kein spezifisches Phänomen der *mittelalterlichen* Philosophie. Es handelt sich vielmehr um ein klassisches Thema, das die Geschichte der Philosophie von der Antike bis in die Neuzeit durchzieht. Das Grundproblem besteht darin: Bei der Betrachtung der Welt zeigt sich, dass manche Dinge bestimmte Eigenschaften oder sogar Wesensbestimmungen miteinander zu teilen scheinen. Diese Eigenschaften oder Wesensbestimmungen sagen wir auch von den Dingen aus. „Leo ist blond“ – „Anna ist blond“. „Leo ist ein Mensch“ – Anna ist ein Mensch“.

Aber wie ist das Verhältnis des Allgemeinen zum Einzelnen zu denken?

Wie verhalten sich das eine Allgemeine/die eine allgemeine Bestimmung und die vielen einzelnen Dinge zueinander?

Auf welcher Basis teilen die vielen Einzelnen ein Gemeinsames?

Ist die Bedeutung von „blond“ oder „Mensch“ dieselbe in allen diesen Fällen?

Wenn wir sagen: S (Subjekt) ist P (Prädikat), auf welcher Basis tun wir das? Sagen wir dann: Ein (einzelnes) Ding ist ein anderes (allgemeines) Ding?

Ist „blond“, bzw. „Mensch“ eine ontologische Wirklichkeit, ein Etwas, an dem Anna und Leo Anteil haben?

Was ist real? Nur die Einzeldinge? Oder nur die allgemeinen Bestimmungen? Oder beides? Wem kommt hier Wirklichkeit zu? Und welche Art von Wirklichkeit?

Den Fokus des Universalienproblems bildet die Frage nach dem Allgemeinen. Es geht um die Seinsweise des Allgemeinen, um den Status des Allgemeinen.

Noch einmal: Das Universalienproblem ist keine spezifisch mittelalterliche Erscheinung, sondern eine metaphysische, logische und sprachphilosophische Grundfrage, die bis heute diskutiert wird. Typisch ist aber die *Form* des mittelalterlichen Universalienstreits (der übrigens zwei zeitlich getrennte und voneinander unabhängige „Durchgänge“ oder „Runden“ hatte). Diese *typische Form* beruht auf einer ganz bestimmten Begrifflichkeit, die wiederum ihren Ursprung in ganz bestimmten Texten des Aristoteles, des Porphyrius und des Boethius hat.

Zunächst zum Begriff *Universale* (= Singular lat. und dt. / Plural lat. *universalia*, dt. *Universalien*): es handelt sich um die Substantivierung der neutralen Form des lat. Adjektivs *universalis*, -e. Die Bedeutung ist folglich „das Allgemeine“. Ein zweites Adjektiv mit ähnlichem Bedeutungsfeld ist *communis*, -e mit der Bedeutung „gemeinsam“. In der mittelalterlichen Philosophie wird es oft in Verbindung mit *forma* oder *natura* benutzt (z.B. „die den Einzeldingen einer Art gemeinsame Wesensform oder Natur“).

Die maßgeblichen Definitionen des Universale bietet Aristoteles: „Universale nenne ich, was naturgemäß von mehreren ausgesagt werden kann (De int. I, 7, 17 a 39).“ Und: „Ein Universale ist, was natürlicherweise in mehreren sein kann (Met. VII, 13, 1038 b11).“ Eine weitere, für die mittelalterliche Philosophie relevante Definition steuert der Kirchenvater Johannes von Damaskus bei: „Universale ist, was vieles bezeichnet (Dialectica).“ Diese drei Definitionen führen gut vor Augen, dass der Begriff „Universale“ offen für verschiedene Deutungen ist, da er verschiedene Aspekte aufweist: erstens *Prädiziertwerden-von*, zweitens *Sein-in*, drittens *Bezeichnen*.

Für Aristoteles trifft das *Ausgesagtwerden-von* und das *Sein-in* auf die Arten und Gattungen (sog. „zweiten Substanzen“) von Individuen (sog. „erste Substanzen“, s. Cat. c. 5) zu. Entsprechend meint man im Mittelalter mit dem Ausdruck „Universalien“ hauptsächlich diese Arten und Gattungen.

Aber auch die in der Isagoge des Porphyrius behandelten fünf sog. „Prädikabilien“ bezeichnete man oft als „*quinque universalia*“, da sie alle den zugrundeliegenden Dingen gemeinsam und nicht eigentümlich sind (Isag. 2, 1a41f.). Diese Prädikabilien, auf denen die klassische aristotelische Definitionslehre beruht, sind:

- Gattungsbegriff / lat. *genus* („Lebewesen“)
- Artbegriff / *species* („Mensch“)
- artbildender Unterschied / *differentia specifica* („geistbegabt“)
- Akzidens („blond“)
- Proprium („zum Lachen fähig“)

Das besagte Gemeinsam-Sein präzisiert Boethius dahingehend, dass das Universale den Einzeldingen als Ganzes (und nicht bloß Teil für Teil), gleichzeitig (nicht bloß nacheinander) und wesentlich (nicht nur äußerlich) zukommen muss. V.a. wegen der letzten Bedingung verwarf schon Aristoteles die Platonischen Ideen als Kandidaten für die Universalien (Met. I, 9; VII, 13).

### Überblick über die verschiedenen Positionen,

die im Streit um die Universalien vertreten wurden (das Schema ist, abgesehen von der Position II.1., aus dem ersten Kapitel der *Isagoge* des Porphyrius ableitbar):

Für das Sein der Universalien gibt es zwei grundsätzliche Möglichkeiten bzw. zwei Hauptalternativen (mit jeweiligen Untergliederungen):

I. **Realismus:** Die Universalien existieren in der Wirklichkeit außerhalb des menschlichen Geistes, bzw. unabhängig vom menschlichen Denken.

I.1. Sie sind selbst materielle Dinge. Diese Position wurde nie vertreten, da sie absurd ist.

I.2. Sie existieren immateriell in der Wirklichkeit außerhalb des menschlichen Geistes.

a) *abgetrennt* von den physischen Dingen = Plato: Universalien als Ideen, **extremer Realismus**.

b) *in* den physischen Dingen gibt es Strukturen (Naturen), denen die Universalien im Geist entsprechen = Aristoteles, **gemäßiger Realismus**.

II. „**Nominalismus**“, **Antirealismus**: Die Universalien existieren nur abhängig vom menschlichen Geist. Sie sind zur Gänze vom menschlichen Denken und/oder Sprechen abhängig.

(II.1. **Extremer Nominalismus**: Begriffe sind bloße Worte und *Namen, flatus vocis* („Hauche der Stimme“, Schalleruptionen), ohne Dauerhaftigkeit und festen Bestand im menschlichen Geist. Die Anwendung dieser Namen hat keine Grundlage in den Dingen, sondern beruht auf Konvention. Diese Position (frühscholastisch: „Vocales“, modern: „Vokalismus“) wurde im Mittelalter kaum vertreten. *Unterstellt* wurde sie Roscellin (1050-1125). Es ist aber zweifelhaft, ob diese Unterstellung zutrifft, da von Roscelin nur ein Brief überliefert ist. Evtl. unterschied er einfach nicht zwischen *in voce* und *in mente*.

II.2. **Gemäßiger Nominalismus** (oft in der Literatur auch: **Konzeptualismus**; frühscholastisch: „Conceptuales“, „Nominales“; im 15. Jh. für die Ockhamisten: „Conceptistae“): Die Bedeutungen der Begriffe existieren dauerhaft im menschlichen Geist. Die Begriffe können mit Regelmäßigkeit auf die Dinge angewendet werden. Die Bedeutung (und die Anwendung) der Begriffe hat eine gewisse Grundlage in den Dingen, nämlich deren äußere Ähnlichkeit. Der Begriff bezieht sich zumindest auf Teilaspekte, die allen von ihm bezeichneten Dingen gemeinsam sind und gibt diese Teilaspekte wieder. Ein Universale ist ein mentales, logisch bedeutungsvolles Wort. Diese Position vertrat z.B. Petrus Abaelardus (1079-1142). Eine wiederum eigene Ausprägung des gemäßigten Nominalismus vertrat Wilhelm von Ockham.

Im Hochmittelalter haben fast alle Denker in je verschiedenen Spielarten entweder einen gemäßigten Realismus (z.B. Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus) oder einen gemäßigten Nominalismus vertreten (neben den bereits genannten z.B. Johannes Buridan). Spätere Thomisten sahen z.T. nur eine kleine Differenz zwischen Thomas und Wilhelm von Ockham, es gab also auch Berührungspunkte über die Grenzen der Hauptrichtungen hinaus.

Hier der Streit zwischen Wilhelm von Champeaux (1070-1120) und Abaelard.

### **Zurück zu Boethius:**

Großen Einfluss übte Boethius auch durch seine sog. *Opuscula sacra* aus, was man mit „Theologischen Traktaten“ übersetzen könnte. Sie handeln u.a. über die Probleme der Trinität und der Christologie (politische Brisanz zwischen römischer 2 Naturen-Lehre, byzantinischer Tendenz zum Monophysitismus und dem gemäßigten Arianismus der Goten!). Das Besondere an diesen Werken besteht v.a. in der in ihnen angewandten und auch ausdrücklich dargelegten Methode: theologische Schwierigkeiten sollen allein mit philosophischen Begriffsbestimmungen und -analysen geklärt werden. Bibelzitate fehlen fast vollständig. Mit dieser Methode setzte Boethius einen Rationalitätsstandard, an dem sich die westliche Theologie von nun an messen musste. Diese Methode, die gleichwohl nie ganz unumstritten war, erlebte den Höhepunkt ihrer Rezeption in der Schule von Gilbert von Poitiers. Doch auch danach hatte Boethius noch großen Einfluss auf die mittelalterlichen Theologen. Noch Thomas von Aquin verfasste zwei (allerdings unvollendete) Kommentare zu den *Opuscula sacra*. Zu diesen zählte auch das wichtige Werk *De hebdomadibus*, in dem Boethius Überlegungen zum Partizipationsverhältnis zwischen Gott und seinen Geschöpfen anstellt. Wichtig darin ist v.a. seine Unterscheidung von Sein (*esse*) und „dem, was ist“ (*quod est*). Auf das Verhältnis Gottes und der Kreaturen angewandt, bedeutet diese Unterscheidung, dass allein Gott das reine Sein ist, an dem alles andere Seiende nur teilhat. Doch auch auf die Geschöpfe selbst kann die Unterscheidung von *esse* im Sinne der Existenz *und* des Wesens auf der einen Seite und *quod est* als konkretes Ding auf der anderen Seite angewandt werden. Diese Unterscheidung erfuhr z.B. bei Thomas und Albert eine sehr unterschiedliche Interpretation.

Wichtig für das Mittelalter waren auch viele Definitionen, die bei Boethius in schulmäßig-knapper Form zu finden waren und die im Mittelalter unablässig wiederholt wurden. Hierzu gehören bspw.:

„Person ist die unteilbare Substanz einer geistigen Natur.“ Oder:

„Ewigkeit ist der vollständige und vollendete Besitz unbegrenzten Lebens.“

### **Die *Septem artes liberales* (auch: *septem liberales disciplinae*)**

Die Überlieferung des spätantiken Bildungskanon der „Sieben freien Künste“ trug in entscheidender Weise zur Entstehung der mittelalterlichen Philosophie und Wissenschaft bei.



Im Mittelalter folgte das Studium der *artes* auf den Elementarunterricht und war seinerseits Grundlage weiterer Studien. Der Name meint „eines freien Mannes würdige Künste“ - im Unterschied zu den *artes sordidae* oder *illiberales*, die dem Broterwerb dienten. An der Tradierung dieses Fächersystems an das Mittelalter waren verschiedene Autoren beteiligt. Zunächst ist hier Augustinus zu nennen. Unmittelbar nach seiner Bekehrung zum Christentum hatte er die Abfassung einer Einführung in die *Artes* angestrebt. Die Ausführung dieses Plans blieb jedoch Fragment. Erhalten ist nur der Traktat *De musica*, die anderen Teile sind fast vollständig verloren. Zu dieser Zeit bestand für Augustinus zwischen der platonischen Philosophie und der christlichen Lehre eine weitgehende Übereinstimmung. Beide zielten letztlich auf den Aufstieg des Menschen zu Gott. Die Kenntnis der sieben Wissenschaften Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Musik (mit Poetik), Geometrie, Astronomie und Arithmetik schienen hierzu äußerst hilfreich, da sie den „Geist vom Körperlichen zum Unkörperlichen leiten“ (*De musica* VI 1,1). Von diesem überschwänglichen Bildungsideal, das sich z.B. in *De ordine* artikuliert, nahm Augustinus später jedoch Abstand. Ein derart philosophisch geprägter Aufstieg zu Gott schien nicht mehr ohne weiteres möglich. In *De doctrina christiana* (396)<sup>1</sup> verabschiedet er sich zwar nicht grundsätzlich von der philosophischen Bildungsidee, die *Artes* verlieren aber ihren Eigenwert. Sie sollen nun vornehmlich als Hilfsmittel bei der Auslegung der Bibel dienen.<sup>2</sup> Diese Funktion übten sie dann auch fast 800 Jahre lang aus. Faktisch rückten damit die drei „sprachlichen“ Artes Grammatik, Dialektik und Rhetorik in den Vordergrund.

Überliefert wurden die Sieben freien Künste auch von Boethius. Auch er plante offenbar eine Enzyklopädie dieser Wissenschaften. [NB: Zu „Enzyklopädie“: griech. *Enkyklios paideia* = ursprünglich: landläufige, immer wiederkehrende Bildung; erst später, zuerst bei den Römern, stellt man sich darunter einen in sich abgeschlossenen Kreis von Wissenschaften vor: *orbis doctrinarum* (s. Bild!).] Von dieser Enzyklopädie des Boethius sind jedoch nur die Arithmetik und die Musik auf uns gekommen. Boethius war es, der die *Artes* in zwei Gruppen einteilte, nämlich das sog. *Quadrivium* mit Musik, Geometrie, Astronomie und Arithmetik sowie das sog. *Trivium* (der Ausdruck stammt nicht von ihm selbst, sondern ist eine spätere Analogiebildung zu *Quadrivium*) mit den drei sprachlichen Fächern oder redenden Künsten (vgl. „trivial“). Innerhalb des Triviums nahm Boethius eine folgenreiche

<sup>1</sup> Also noch vor der von Kurt Flasch postulierten „Wende von 397“, d.h. vor der Entwicklung der Gnadenlehre!

<sup>2</sup> Wirkmächtig wurde dieses Verständnis in der Folgezeit durch eine ähnliche Aussage Gregors des Großen in seinen *Moralia in Job* V, 3 (PL 79, 355).

Umgruppierung vor, indem der die Dialektik an dessen Ende positionierte. Die Dialektik bildete damit nicht nur den Abschluss und Höhepunkt des Triviums, sondern stellte nun auch den Übergang zur den realwissenschaftlichen Fächern dar. Die Dialektik, die bei Boethius stark logischen Charakter annahm, wurde so zum Mittel und Maßstab der wissenschaftlichen Darstellung und Durchdringung aller anderen Disziplinen.

Eine vollständige Enzyklopädie der *Artes* wurde dem Mittelalter jedoch durch einen anderen Autor überliefert. Um 430 hatte der heidnische afrikanische Rhetor Martianus Capella das Werk „De nuptiis Mercurii et philologiae“ (der Titel ist nicht original, sondern eine spätere Bildung) verfasst. In der karolingischen Bildungsreform im 8. und 9. Jahrhundert spielte dieses Werk eine wichtige Rolle und führte zu einer neuerlichen Beschäftigung mit den *Artes* um ihrer selbst willen. Anlässlich der in den ersten beiden Büchern beschriebenen Hochzeit des Gottes Merkur und seiner Braut Philologia überreichen sieben Brautjungfern ihre sieben Gaben, nämlich die *Artes*. In den Büchern 3-9 tritt die mythologische Szenerie zurück und es überwiegt trockener Lehrvortrag. Die blumige Allegorie des ersten Teils sollte man nicht vorschnell als Zeichen dafür werten, dass Bildung zum gelehrten Spiel, zur bloßen Mußebeschäftigung geworden sei (Flasch). Immerhin steht hinter der Allegorie wohl die Platonische Lehre, dass der Gott, der göttliche Logos (repräsentiert durch Merkur) Weisheit besitzt und die menschliche Seele als Braut danach streben muss. Das Werk beschreibt Bildung daher durchaus als dynamische Aufstiegsbewegung. Dennoch: das Bildungskonzept der *Artes* hat bereits in der Spätantike eine gewisse Erstarrung erfahren. Es fehlen die ethischen und politischen Bezüge. Die als weiterreichbare Gaben beschriebenen *Artes* scheinen etwas Fertiges, in sich bereits Vollendetes zu sein.

Ganz allgemein fällt am spätantiken Konzept der *Artes liberales* eine bedenkliche Verengung des Bildungsbegriffes auf. Erforschung der Natur oder Physik, wie sie Aristoteles oder die Stoiker noch betrieben hatten, fehlen in den *Artes* ebenso wie die Mechanik und andere praktische Wissenschaften. Dieses Fehlen stellt sich für das Mittelalter als folgenreich heraus. Der von Hugo von St. Viktor um 1130 vorgenommene Versuch, die mechanischen Künste aufzuwerten, setzt sich nicht durch. Dies verhindert u.a. die im 13. Jahrhundert einsetzende Rezeption des Aristoteles, der die herstellenden Tätigkeiten ebenfalls als minderwertig ansah.

### **Drei christliche Neuplatoniker: Augustinus, Boethius und Dionysius**

Neuplatonisches Gedankengut wird dem Mittelalter v.a. durch Augustinus, Boethius und Dionysius überliefert. Jeder der drei Denker tut dies jedoch in spezifischer Weise und pflegt

einen eigenen „Stil“ christlich-neuplatonischen Denkens: Während Augustinus ein *existentielles* Moment einbringt, ist der Neuplatonismus des Boethius in Terminologie und Interessen stark *wissenschaftlich* ausgerichtet. Der „Stil“ des Dionysius ist am besten als *kontemplativ* zu bezeichnen. Im Unterschied zu letzterem interessieren sich Augustinus und Boethius auch für ethische und politische Zusammenhänge. Trotz dieser unterschiedlichen Ausprägungen und thematischen Vorlieben weist das Denken der drei christlichen Neuplatoniker auch große Gemeinsamkeiten auf. Hierzu gehört bspw. die Auffassung der Ideen als eine Art von Gedanken Gottes. An diesen Ideen partizipieren die Dinge dieser Welt. Folgerichtig erscheint das menschliche Erkennen als eine Teilhabe am Wissen Gottes. Der Erkenntnisakt wird daher mit Begriffen der Erleuchtung oder Wiedererinnerung, u.ä. umschrieben. Die *wahre*, d.h. die bleibende und unveränderliche Wirklichkeit ist eine Welt „hinter“ der materiellen und sinnlich zugänglichen Welt. Will der Mensch als geistiges Wesen zu sich selbst kommen und sein Glück finden, so muss er sich von der materiellen Welt abwenden und zur wahren intelligiblen Welt aufsteigen. Alle drei Autoren teilen damit ein mehr oder minder dualistisches Welt- und Menschenbild.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Am wenigsten scheint dies noch bei Dionysius der Fall zu sein. Vgl. DN IV, 27.

## **Der Aufbruch des geistigen Lebens zu Beginn des 13. Jahrhunderts**

Bedingt durch neue Anbaumethoden und einen relativen inneren Frieden erlebt Europa im Laufe des 12. Jahrhunderts ein starkes Bevölkerungswachstum. Mit diesem geht das Aufblühen der Städte, des Handels, des Handwerks, der Kunst, und nicht zuletzt des geistigen Lebens einher. An positiven Entwicklungen des intellektuellen Lebens zeigen sich bspw. schon im 12. Jahrhundert ein großer Wissensdurst und der Wille zur spekulativen und durchaus kritischen Durchdringung des bisher angesammelten Wissens. Auch genuin philosophische Probleme finden großes Interesse (z.B. die Frage nach den Universalien). Die Bildung von Schulen (im Sinne von denkerischen Traditionen) verleiht der Wissensvermittlung und der Forschung größere Konstanz. Zu nennen sind hier z.B. die Viktoriner, die sog. Schule von Chartres, oder die des Gilbert von Poitiers. Besonders zu erwähnen ist hier noch Abaelard (1079-1142), der die scholastische Methode in ihren Grundzügen festlegt. In dieser spielen Dialektik und Logik eine starke Rolle. Man geht nach dem Schema „Sic et non“ (vgl. hierzu das gleichnamige Werk Abaelards) vor, das im kritischen Abwägen von z.T. einander widersprechenden Argumenten und Positionen der Tradition besteht. Letztlich ist man dabei immer um Ausgleich und Vermittlung und um Auflösung der scheinbaren Widersprüche bemüht. Möglicherweise ein Schüler Abaelards war Petrus Lombardus, dessen Hauptwerk, die „Sentenzen“ (1158), in der Theologie ab ca. 1240 zum wichtigsten Unterrichtsbuch und zur Vorlage zahlreicher sehr umfangreicher Kommentare wird. Die Sentenzen sind eine systematisch angelegte Sammlung von Sätzen der Kirchenväter (v.a. von Augustinus). Scheinbare Widersprüche sollen durch umsichtige Auslegung harmonisiert werden. Die Sentenzen umfassen vier Bücher mit folgenden Inhalten:

Buch I: Gott als einer; als dreifaltiger; Gottes Wissen; Macht und Wille.

Buch II: Das geschaffene Sein; die Engel; der Mensch, der v.a. unter moraltheologischer Hinsicht betrachtet wird: Wille, Tugend, Gnade, Sünde.

Buch III: Christologie, theologische Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe); Kardinaltugenden (Maßhalten, Tapferkeit, Klugheit, Gerechtigkeit); die sieben Gaben des Heiligen Geistes; die 10 Gebote.

Buch IV: Sakramente und Auferstehung.

Ab der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts werden diese Sentenzen unzählige Male kommentiert, da dies die Voraussetzung war, um den Grad eines Magisters (vergleichbar mit „Professor“) der Theologie zu erwerben. Gerade die großen Autoren verfassen sehr umfangreiche Sentenzenkommentare, in denen sie versuchen, ihre eigene Philosophie und Theologie systematisch zu entfalten. Hierdurch entfernen sie sich oft sehr weit vom Text der

Sentenzen (z.B. Alexander von Hales, Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Duns Scotus, Wilhelm von Ockham und viele andere mehr).

Im 13. Jahrhundert ereignet sich ein regelrechter Neuaufbruch des geistigen Lebens, ein intellektueller Aufschwung, der sich allein durch die genannten positiven Entwicklungen im vorausgehenden Jahrhundert nicht erklären lässt. Hierfür sind vielmehr drei zusätzliche, äußere Faktoren entscheidend:

Erstens werden dem lateinischen Westen durch die zunehmenden Kontakte zum „Orient“ und zu Byzanz immer mehr philosophische und wissenschaftliche Texte der antiken und der arabisch-islamischen Tradition zugänglich. Diese Kontakte sind nicht zuletzt Produkt von militärischen Ereignissen: Im Zuge der Reconquista erobern die christlichen Heere im Jahr 1085 Toledo. Im Jahr 1204 nehmen die Kreuzfahrer Konstantinopel ein, plündern es und errichten dort ein lateinisches Kaiserreich.

Zweitens ist das Entstehen der Pariser Universität zu nennen: Diese wird um das Jahr 1200 als Zusammenschluss der schon bestehenden Pariser Schulen gegründet („Universitas“ als „Gesamtheit“ der verschiedenen Schulen, ihrer Lehrer und Studenten). Sie ist nach dem Vorbild der Zünfte korporativ verfasst. Diese vom französischen König und dem Papst unterstützte Gründung verleiht der Lehre Stabilität und Systematik (Entwurf durchdachter Studienordnungen). Die große Anzahl von Lehrenden und Lernenden fördert den Gedankenaustausch und neue Forschungen.

Ein dritter neuer positiver Faktor sind die neu entstandenen Bettelorden (Dominikaner 1217, Franziskaner 1224). Diese wollen Einfluss auf das neu aufbrechende geistige Leben gewinnen und siedeln sich deshalb gerade auch in den Universitätsstädten an. Sie sind international organisiert, ihre Mitglieder hoch mobil. Beides ermöglicht ein schnelles Verbreiten von Ideen und Texten in ganz Europa. Die Bettelorden führen dem Studium außerdem viele junge, begabte und hochmotivierte Kräfte zu.

### **Die Vermittlung des aristotelischen Korpus an den lateinischen Westen**

Abaelard klagte noch darüber, dass er wichtige Texte des Aristoteles nicht einsehen könne. Ab ca. 1150 werden nun in mehreren Wellen alle Werke des Aristoteles zusammen mit deren spätantiken und arabischen Kommentaren und anderen sie erläuternden Texten übersetzt. Die Texte des Aristoteles liegen zunächst v.a. in arabisch-lateinischen Übersetzungen vor (sie werden z.T. zusammen mit den übersetzten Kommentaren des Averroes geliefert). Zentren dieser Übersetzungstätigkeit sind Toledo (Dominicus Gundissalinus, Michael Scotus, u.a.), Palermo und Neapel. Im Laufe des 13. Jahrhunderts werden dann bessere griechisch-

lateinische Übersetzungen erstellt, z.B. in Oxford (Robert Grosseteste) und in Rom (Wilhelm von Moerbeke). Das Auftauchen dieser Texte verursacht zunächst eine Art Schock. Denn abgesehen von einer „neuen“ Logik brachte die Aristotelesrezeption auch eine enorme Menge neuer *Stoffe* mit sich: Ontologie, Naturwissenschaft, Physik, Psychologie, Erkenntnistheorie, Ethik u.a. Von all dem findet sich kein Wort in der Bibel, nur wenig bei den Kirchenvätern. Augustinus hatte ja gerade erfolgreich versucht, diese Wissenschaften zugunsten des Bibelstudiums zu verdrängen. Noch dazu treten diese neuen Stoffe nun *in Form eigenständiger autonomer Wissenschaften* an die Theologie heran und behaupten folglich von sich, unabhängig von dieser wahre Erkenntnisse über die Welt und den Menschen vermitteln zu können. Die neuen Stoffe führen auch zum Zerschneiden des engen Rahmens der *Artes*. Dies wird z.B. an der von Dominicus Gundissalinus um das Jahr 1150 verfassten Einteilung der Philosophie sichtbar, in der die profanen Wissenschaften der Araber überwiegen. Die *Artes* haben ihre Vorrangstellung als in sich geschlossenes Korpus der Wissensvermittlung verloren und werden nun einzeln unter den vielen anderen Wissenschaften genannt.

In Paris kommt es bei der Aristotelesrezeption anfangs zu Problemen. Dort hatten Amalrich von Bena und dessen Schüler David von Dinant mit Berufung auf die neuen Ideen Häresien gelehrt (Pantheismus, Materialismus, Gott als *materia prima*<sup>1</sup>). Dies hatte Aristoteles-Verbote in Paris (nicht in Oxford und Toulouse) zur Folge. Im Jahr 1210 wird für Paris der Unterricht der aristotelischen Metaphysik und seiner naturphilosophischen und naturwissenschaftlichen Werke auf einem lokalen Kirchenkonzil und im Jahr 1215 im päpstlichen Auftrag verboten. Gleiches gilt für den Unterricht der Schriften des Avicenna<sup>2</sup>, die diese Werke des Aristoteles erläutern. Wichtige Werke Avicennas (oder Teile davon) sind also bereits bekannt, da sie im 12. Jahrhundert in Toledo übersetzt wurden. Averroes<sup>3</sup> dringt dagegen erst ab 1230 langsam in Paris vor. Obwohl man sich in Paris ca. 20 Jahre lang an die Verbote hält, setzt die Rezeption des Aristoteles und der Araber dann aber doch ein. Schließlich lassen auch die Päpste die aristotelische Metaphysik und Naturphilosophie mit einem gewissen Zögern und mit der Mahnung zur Vorsicht wieder für den Unterricht zu. Eine

---

1 Die genauen Lehren der beiden sind nicht exakt bekannt. Fraglich ist z.B., ob sich Amalrich wirklich auf Aristoteles bezogen hat und nicht viel eher auf Johannes Eriugena (ca. 800-877). Auch dieser wird im Zusammenhang mit der Affäre um Amalrich von Bena 1210 verurteilt.

2 Der Perser Ibn Sina, der vor 980 im heutigen Usbekistan geboren wurde, starb im Jahr 1037. Er schrieb in persischer und in arabischer Sprache.

3 Averroes (Ibn Rushd) wurde in Cordoba geboren und lebte von 1126-1198. Er ist der bedeutendste Vertreter der Philosophie in Al-Andalus.

besondere Stellung in diesem Prozess der Rezeption nimmt Albertus Magnus (ca. 1200-1280) ein, da er der erste und einzige mittelalterliche Autor ist, der alle Werke des Aristoteles außer der Poetik kommentiert.

## Albertus Magnus

**Leben** (s. Folie!)

### **Alberts Aristoteleskommentare**

Der in den Jahren 1251/52 entstandene Physikkommentar eröffnet die Reihe der von Albert nach einem genauen Plan durchgeführten Auslegungen aller Schriften des Aristoteles. Aus diesem Grund finden sich gerade in diesem Werk besonders viele Stellen, an denen Albert über den Zweck und die Reihenfolge seiner Kommentare, aber auch über die Kommentierweise selbst Rechenschaft gibt: Albert will den Lateinern den ganzen Aristoteles zugänglich und verständlich machen. Seine Kommentare wollen den Lesern Nutzen bringen. Er will den Text des Aristoteles erklären, ohne ihn dabei jeweils explizit anzuführen. Daneben sollen sogenannte *digressiones* schwierige Stellen klären und Lücken ergänzen. Auch verlorene oder im philosophischen *Cursus* noch fehlende Buchteile, ja ganze Bücher will Albert ergänzen.<sup>4</sup>

Außer dem Werk *Super Ethica*, das wie die Dionysiusauslegungen im damals üblichen Stil eines Literalkommentars mit Quästionen gehalten ist, sind die Aristotelesklärungen Alberts keine reinen „Kommentare“. Ebenso wenig handelt es sich bei ihnen um „Paraphrasen“. Zwar werden Alberts Kommentarwerke in der Literatur fast immer mit diesem Begriff belegt.<sup>5</sup> Doch enthalten sie neben den paraphrasierenden Passagen zu viele eigene Gedanken und zusätzlich eingearbeitetes Material, als dass sie den Namen „Paraphrase“ verdienen. Will man aus Mangel an Alternativen nicht gleich den Begriff „Kommentar“ beibehalten, so könnte man diese Schriften am ehesten als „Bearbeitungen“ bezeichnen. Sie erschöpfen sich nämlich nie darin, nur einen Text zu erklären und zu deuten. Vielmehr geht es Albert immer auch um die Vertiefung von Fragestellungen und die Entwicklung eigener

---

<sup>4</sup> Vgl. ebd. I, tr. 1 c. 1 (1, 1-49): Zur angestrebten Reihenfolge der Kommentare der *scientia naturalis* vgl. ebd. I, tr. 1 c. 4 (6, 34-7, 79).

<sup>5</sup> Oft wird dies mit der Bemerkung verbunden, dass Albert darin der Kommentierweise Avicennas folge. Vgl. z.B. VAN STEENBERGHEN, *La Philosophie au XIII siècle*, Louvain-Paris <sup>2</sup>1991, 260. Auch dies ist falsch, denn Avicennas eigentliche Kommentare sind verloren. Seine erhaltenen Schriften stellen dagegen eigenständige Werke dar. Vgl. HASSE, *Avicenna's*, 67. HASSE charakterisiert Alberts *De anima*-Kommentar daher in folgender Weise (ebd.): „The book obviously is a compromise between the type of commentary written by masters of arts such as Pseudo-Petrus Hispanus and Adam of Buckfield, who follow Averroes closely, and Albertus' earlier rather independent approach in *De homine*.“

Lösungen. Als Lehrer der Lateiner ist er stets um Anreicherung und Abgleichung mit verschiedenen anderen Denkansätzen bemüht.

### **Super Ethica**

Mit dem in den Jahren 1250-52 entstandenen Werk *Super Ethica* verfasste Albert den ersten seiner Aristoteles-Kommentare. Unter diesen nimmt *Super Ethica* eine Sonderrolle ein. Dies betrifft erstens die eben erwähnte andersartige Kommentierweise. Zweitens ist dieses Werk nicht Teil des von Albert nach einem genauen Plan durchgeführten Großprojektes der Kommentierung aller Werke des Aristoteles, das erst mit seiner Auslegung der Physik beginnt und einen eigenen, zweiten Ethikkommentar enthält. Vielmehr stellt *Super Ethica* eine Art Vorläufer zum ganzen Projekt dar. Besondere Bedeutung hat diese Schrift vor allem als erster abendländischer Kommentar zum vollständigen Text der Nikomachischen Ethik. Vor der Übersetzung aller zehn Bücher durch Robert Grosseteste in den Jahren 1246/47 waren zuerst lediglich die Bücher II und III (*Ethica vetus*) und dann das Buch I (*Ethica nova*) übersetzt. Albert konnte auf bereits vorhandene Kommentare zu diesen Büchern zurückgreifen. Für den Gesamttext lieferte Robert Grosseteste auch die Übersetzung eines Korpus' griechischer Kommentare (Eustratius, Michael von Ephesus, Aspasius). Außerdem konnte Albert Averroes' mittleren Kommentar benutzen.<sup>6</sup> Als erstem Kommentar zur ganzen Nikomachischen Ethik, vor allem aufgrund seiner hervorragenden Qualität und Ausführlichkeit, war ihm im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert großer Einfluss beschieden.<sup>7</sup> Besondere Bedeutung besitzt dieses Werk nicht zuletzt aufgrund der darin erstmals geleisteten Begründung einer gegenüber der Theologie autonomen Philosophie. Auch Thomas sollte später eine *ähnliche* Position zur Autonomie der Philosophie vertreten. Dies ist nicht erstaunlich, hatte er doch in seiner Kölner Studienzeit Alberts Auslegung der Ethik zumindest als Vorlesung gehört, möglicherweise war er sogar an der Erstellung ihrer schriftlichen Fassung beteiligt.<sup>8</sup> Kein

---

<sup>6</sup> Vgl. Georg WIELAND, Albertus Magnus und die Frage nach dem menschlichen Glück, in: SM, 1999-2000, 118 f.

<sup>7</sup> René-Antoine GAUTHIER nannte *Super Ethica* „le meilleur, et de beaucoup, des innombrables commentaires sur l'Éthique que nous a légués le moyen âge“ (ders. und Jean Yves JOLIF, L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire, Louvain-Paris 1958-59, vol. I, 79\*). Vgl. auch Jean DUNBABIN, The two commentaries of Albertus Magnus on the Nicomachean Ethics, in: RThAM 30, 1963, 233: „This brilliant work soon became the pattern for all other ethical studies of the thirteenth and fourteenth centuries. There are very few questions raised later which Albertus did not suggest or touch on, and his solutions were copied and recopied for generations, often abbreviated, but not much changed in essence.“

<sup>8</sup> Vgl. Wilhelm KÜBEL, Prolegomena, in: ALBERTUS, *Super Ethica* (ed. Col. XIV/1, V f.)



anderer Aristoteles-Kommentar Alberts bietet so viele Äußerungen zur Differenz von theologischer und philosophischer Betrachtungsweise wie *Super Ethica*. Dies betrifft nicht nur ethische Inhalte, wie etwa die Tugenden,<sup>9</sup> sondern auch metaphysische Themen, zum Beispiel Gott und die Engel.

Laut Albert kann man von den Intelligenzen, d.h. von den reinen Geistwesen, auf zweifache Weise sprechen: Einerseits gemäß der Naturordnung, andererseits gemäß der Ordnung göttlicher Ämter. In der letztgenannten, uns durch menschliche Erkenntnisprinzipien nicht zugänglichen Betrachtungsweise, sind die Intelligenzen in neun Ordnungen unterteilt, werden vom Ersten erleuchtet und erkennen in spekulativer (betrachtender) Weise. Gemeint sind damit die aus der Offenbarung bekannten Engel. Die andere Betrachtungsweise der Intelligenzen ist die der Philosophen, denen es um die Himmelsbeweger geht. Demnach werden die Intelligenzen im Hinblick auf die jeweils niedrigeren Seinsstufen als praktische (handelnde) Intellekte aufgefasst. Wenn nun Gott, die erste Ursache, in der Philosophie „Intelligenz“ genannt wird, so wird damit keineswegs sein Wesen bezeichnet. Dieser Name ist lediglich von dem genommen, was Gott am nächsten kommt.<sup>10</sup>

Die Differenz von theologischer und philosophischer Betrachtungsweise betrifft auch erkenntnistheoretische Themen, wie das der Kontemplation.<sup>11</sup> Theologische und philosophische Kontemplation unterscheiden sich nämlich in ihrem Erkenntnishabitus (eingegossenes Glaubenslicht/erworbene Weisheit), in ihrem Ziel (Kontemplation vollendet in der himmlischen Heimat/einigermaßen auf dem irdischen Pilgerweg) und in ihrem Objekt (Gott, insofern er über der Vernunft ist/Gott, insofern er durch vernünftiges Schließen erreicht wird).

Auch die Frage nach einem Weiterleben der Seele nach dem Tod gehört hierher, denn Albert antwortet darauf, dass die Philosophie darüber nicht ausreichend Auskunft geben könne. Selbst wenn man das Weiterleben der Seele voraussetze, könne man keinerlei philosophisches Wissen über ihren postmortalen Status gewinnen.<sup>12</sup> Ebenso gilt: Auch wenn die Seele durch die Verbindung mit dem Leib behindert wird und nach dem Tod über eine

<sup>9</sup> Vgl. z. B. ebd. I, 11 ad 7 (59, 28-36).

<sup>10</sup> Vgl. ebd. VI, 8 sol. (ed. Col. XIV/2, 446, 68-87).

<sup>11</sup> Vgl. ebd. X, 16 sol. (774, 80-775, 13). Vgl. hierzu auch: Katsuhiko EGUCHI, Philosophische Kontemplation als eine Vollkommenheit der menschlichen Natur in *Super Ethica* X Alberts des Großen, in: ThGl 90 (2000), 352-360.

<sup>12</sup> Vgl. ALBERTUS, *Super Ethica* I, 13 sol. (ed. Col. XIV/1, 71, 73-79).

höhere Erkenntnisweise verfügt, so lässt sich über diesen Modus philosophisch nichts weiter sagen.<sup>13</sup>

Die neue Autonomie der Philosophie gegenüber der Theologie wird auch einem berühmten und von den sog. *Lateinischen Averroisten* öfter zitierten Wort Alberts deutlich, das sich in seinem Kommentar zu *De generatione et corruptione* findet: „dico quod nihil ad me de Dei miraculis cum ego de naturalibus disseram“ - „Ich sage, dass mich die Wunder Gottes nicht kümmern, wenn ich über Fragen der Naturwissenschaft arbeite“.<sup>14</sup>

Diese neue Autonomie zeigt sich auch in seinem *Physikkommentar*, wo Albert z.B. einräumt, dass die Ewigkeit der Welt denkbar wäre, auch wenn sie der Glaubenswahrheit des zeitlichen Anfangs der Schöpfung widerspreche. Rein philosophisch gesehen könne keine der beiden Möglichkeiten zwingend bewiesen werden.

### **Alberts *De Quinque universalibus*-Kommentar**

Albert beginnt seine Logik-Kommentare mit der Auslegung der *Isagoge* des Porphyrius, dem ersten Teil der *Logica vetus*. Dieses Werk dürfte er in den Jahren 1254-57 verfasst haben. Bereits in der Einleitung der *Isagoge* stellt Porphyrius seine berühmten drei Fragen zum Status der Universalien, die schließlich den Rahmen für den mittelalterlichen Universalienstreit vorgeben sollten.<sup>15</sup> Obwohl die *Isagoge* selbst ausdrücklich keine Antworten darauf geben will, behandelt Alberts Kommentar diese Fragen sehr ausführlich. Dabei überschreitet seine an Avicenna anknüpfende Lösung das Feld der reinen Logik oder Semantik bei weitem. Die *Lehre vom dreifachen Universale*, die Albert bereits in *Super Ethica* vertreten hatte<sup>16</sup>, ist vielmehr im Zusammenhang mit seiner metaphysischen Lehre vom Fluxus der Formen zu sehen und steht damit im Schnittbereich von Logik, Erkenntnistheorie, Ontologie, Metaphysik und Theologie. Auch der menschlichen Seele und ihrem Intellekt kommt darin eine wichtige Rolle zu. Laut dieser Doktrin, die Albert in *De V*

---

<sup>13</sup> Vgl. ebd. ad 2 et ad 3 (71, 91-72, 12).

<sup>14</sup> Vgl. ALBERTUS, *De gen. et corr.*, I, tr. 1 c. 22 ad t. c. 14 (ed. Borgnet IX).

<sup>15</sup> In der Albert vorliegenden Übersetzung des Boethius lauten sie (ebd. 19): „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 (...)“.

<sup>16</sup> Vgl. ALBERTUS, *Super Ethica* I, 2 (ed. Col. XIV, 1, 7, 25-35). Albert entnimmt diese Lehre dem „Kommentator“, d.h. Eustratius.

*universalibus* an zwei Stellen ausführlich darstellt<sup>17</sup>, ist die Form oder das Universale auf dreifache Weise zu betrachten: Erstens als Form an sich, das heißt als unveränderliche und einfache Natur. In dieser Hinsicht ist die Form oder das Universale Ursache und Prinzip des Dinges und damit *ante rem* („vor dem Ding“). Zweitens kann die Form in ihrer Beziehung zum Geist betrachtet werden, einerseits zum aktiven göttlichen, der sie in den Dingen wirkt, andererseits aber zum „passiven“ menschlichen, der sie von den Dingen abstrahiert. In der letzteren Hinsicht ist das Universale *post rem* (nach dem Ding). Drittens zeigt es sich auch *in re* oder *cum re*, nämlich als individuierte, vervielfachte und in den Dingen „verkörperte“ Form. Im Rahmen ihrer zweiten Darstellung in *De V universalibus* erfährt diese Lehre vom dreifachen Universale eine starke Dynamisierung. Deutlicher als zuvor, wird sowohl eine Ab- als auch eine Aufstiegsbewegung sichtbar, die über die durch das göttliche Licht in die Materie vermittelten Formen, über den menschlichen und über den göttlichen Intellekt verläuft. Als einfache Naturen, die weder den Charakter des Universalen, noch des Partikularen haben, sind die Formen nämlich noch ganz mit dem göttlichen Intellekt identisch, sie sind letztlich göttliches Licht. Indem ihnen aber eine *aptitudo* (Eignung) zur Vervielfachung im Bereich des Materiellen hinzugefügt wird, können sie schließlich die Dinge konstituieren. Parallel zu dieser Abstiegsbewegung wirkt die erste Intelligenz auch noch einen unmittelbaren Abglanz ihrer selbst, nämlich den menschlichen Intellekt. Dieser ist ein Teil der Seele und kann die Formen durch Abstraktion wieder aus den Dingen erheben und ihnen durch sein eigenes Licht wieder geistiges Sein verleihen. Sofern in der Seele kein Hindernis vorliegt und sie ihren eigenen Intellekt, insofern er Intellekt ist, *erworben* hat, kann sie die Universalien als solche aufnehmen.<sup>18</sup> Die „Odyssee des Intelligiblen“<sup>19</sup> hat damit ihr Ziel erreicht.

**Vorbemerkung zur aristotelischen Erkenntnistheorie**, wie sie von den spätantiken und mittelalterlichen Kommentatoren verstanden wurde (was Aristoteles selbst genau meinte, braucht uns hier nicht zu interessieren):

---

17 Vgl. ALBERTUS, *De V univ.* „tractatus primus“ c. 3 (ed. Col. I/1A, 23, 76-24, 72) und ebd. „tractatus ultimus“ c. 3 (145, 50-147, 27).

18 Zu dieser gedrängten Darstellung vgl. v. a. ebd. (146, 1- 147, 3). Alberts Ausdrucksweise erscheint hier noch dunkler als sonst, dem ganzen Text haftet etwas Skizzenhaftes an, vgl. z. B. die nur flüchtig hingeworfene Bemerkung über das *Erwerben* des *intellectus* (ebd. 146, 67-69).

19 Vgl. DE LIBERA, *Métaphysique*, 263.

Im dritten Buch seines Werkes Über die Seele (*De anima* III, 4 und 5) spricht Aristoteles vom Geist, mit dem die menschliche Seele erkennt. Dieser ist „abtrennbar“ (separat), leidensunfähig und immateriell. Innerhalb des Geistes unterscheidet er zwei Prinzipien, nämlich ein erleidendes oder aufnehmendes (griech. *nus pathetikos*; lat. *intellectus possibilis*) und ein tätiges oder wirkendes (griech. *nus poietikos*; lat. *intellectus agens*). Der tätige Intellekt sei dem Wesen nach in Wirklichkeit und immer tätig. Außerdem sei er allein unsterblich. Die Erkenntnis geht für Aristoteles immer von den materiellen Dingen aus, welche zunächst sinnlich erfasst werden. Die von den Sinnen aus der materiellen Welt abstrahierten, aber immer noch sinnlich-konkret verfassten Formen der Dinge werden dann durch den tätigen Intellekt „beleuchtet“. D.h. er hebt ihre allgemeinen Strukturen hervor und macht sie so als allgemeingültige Gehalte geistig erkennbar. Als solche werden sie dann vom möglichen Intellekt (*intellectus possibilis*) aufgenommen, der dadurch vom Status der reinen Möglichkeit in den der Verwirklichung übergeht.

### **Die Lehre vom *intellectus adeptus* als ein Kernstück von Alberts Intellekttheorie**

In seinem *De anima*-Kommentar behandelt Albert auch die knappe Frage des Aristoteles, ob unser Intellekt als ein von körperlicher Größe nicht Abgetrennter etwas Abgetrenntes, d.h. die separaten Substanzen, erkennen könne (431b 17-19). Wie es in seinen Kommentaren öfter geschieht, fügt Albert an dieser Stelle eine lange Reihe von Digressionen ein. Darin will er diese „schwierigste von allen in *De anima* behandelten Fragen“ klären, auf die er in den Schriften des Aristoteles selbst keine Antwort gefunden habe. Laut Al-Farabi<sup>20</sup> liege sie jedoch im zehnten Buch der Nikomachischen Ethik vor.<sup>21</sup> Die ersten drei der insgesamt sechs Digressionen<sup>22</sup> sind dabei vollständig von Averroes abhängig; gleiches gilt in hohem Maße auch für Alberts eigene Lösung.<sup>23</sup> Albert macht dies selbst zu Beginn seiner Antwort mit einer vielzitierten Aussage deutlich: „Wir aber weichen in wenigem von Averroes ab, der diese Frage in den Kommentar über das Buch *De anima* einführt.“<sup>24</sup> Auch dasjenige, worin er von Averroes abweicht, benennt er sogleich: Zusammen mit fast allen anderen Philosophen habe

<sup>20</sup> Lebte ca. 870-ca. 951 und stammte aus dem heutigen Kasachstan.

<sup>21</sup> Vgl. ALBERTUS, *De anima* III, tr. 3 c. 6 (ed. Col. VII/1, 215, 19-28).

<sup>22</sup> Nämlich zu Alexander, zu Themistius und Theophrast, sowie zu Al-Farabi und Avempace. Darauf werden die Meinungen von Avicenna und Algazel und von den „Modernen“ bzw. „Lateinern“ dargestellt, die sich so bei Averroes nicht finden. Schließlich folgt Alberts eigene Lösung. Vgl. ebd. c. 6-11 (214-223).

<sup>23</sup> Vgl. AVERROES, *De anima*, l. 3 comm. 36 (CCAA VI, 1, 479-502).

dieser behauptet, dass der *intellectus agens* separat und nicht mit der Seele verbunden sei. Er habe deshalb nach einer Ursache für eine formale Verbindung desselben mit dem *intellectus possibilis* gesucht, aufgrund derer die Seele die separaten Substanzen erkennen könne.<sup>25</sup> Dieser Meinung kann Albert jedoch keinesfalls zustimmen, da er mit Aristoteles davon überzeugt ist, dass der *intellectus agens* als Teil und Potenz der Seele immer mit dieser verbunden ist. Dennoch sei sein Licht, mit welchem er die *intelligibilia* wirkt, nicht immer aktuell mit dem *intellectus possibilis* verbunden. Ferner seien beide separat<sup>26</sup>, die wirkende Vernunft sogar noch mehr als die aufnehmende. Für die Verbindung mit einem Separaten sei aber eine Ursache notwendig.<sup>27</sup> Bevor Albert nun zu seiner eigentlichen Lösung ansetzt, formuliert er zwei Voraussetzungen, die man bei Al-Farabi finde. Albert bezieht auch diese Informationen aus dem großen Kommentar des Averroes, bringt dabei aber einiges durcheinander.<sup>28</sup> Gemäß der ersten Voraussetzung Al-Farabis sei der Intellekt mehr durch seine Tätigkeit des Abstrahierens von der Materie zu definieren, als durch das Aufnehmen des Erkannten, da letzteres auch den anderen passiven Vermögen (den Sinnen) zukomme.<sup>29</sup> Laut der zweiten sei es die „Zuversicht des Philosophen“, mit dem *intellectus agens* nicht nur als mit einem Wirkenden verbunden zu werden, sondern auch wie mit einer Form. Bevor dies geschieht, ist das Erkennen nämlich nur insofern unser eigenes Werk, als wir mit dem Erkannten verbunden sind. Dieses Erkannte wird aber vom *intellectus agens* ohne uns gewirkt. Sind wir aber mit der wirkenden Vernunft wie mit einer Form vereint, so wird das Werk des Erkennens wirklich zu dem des Menschen, insofern er Mensch ist, da er es durch seine Form wirkt. Damit wird der Zustand der höchsten Glückseligkeit und der höchsten Weisheit erreicht, in dem der Mensch Göttliches erkennt, wie auch Gott es tut. Albert betont

---

24 Vgl. ALBERTUS, *De anima* III, tr. 3 c. 11 (ed. Col. VII/1, 221, 9-11).

25 Vgl. ebd. (221, 14-20).

26 Albert meint mit „separat“ hier nicht „getrennt von der Seele“. D.h. anders als die Araber versteht er den *intellectus agens* nicht als transzendentes, für sich bestehendes Wesen (10. Himmelsbeweger). Separat meint hier vielmehr so viel wie „nicht bestimmt von Gehalten“.

27 Vgl. ebd. (221, 21-35).

28 Zu Recht meint Alain DE LIBERA, *Métaphysique et noétique*, Paris 2005, 304 hierzu: „Le Colonais a-t-il vraiment compris le texte d’Averroès? On peut en douter.“ Vgl. zur gesamten Stelle und ihrer Problematik ebd. 302-306.

29 Vgl. ALBERTUS, *De anima* III, tr. 3 c. 11 (ed. Col. VII/1, 221, 36-46).

in diesem Zusammenhang ausdrücklich, das Beschriebene sei real möglich. Er habe selbst schon solche Seelen angetroffen.<sup>30</sup> Doch noch immer stellt sich die Frage nach der Ursache dieser Verbindung. In seiner Antwort weiß Albert sich ganz mit Averroes und Avempace (den er Abubacer nennt) einig, zum Teil auch mit Al-Farabi. Demnach erfolgt die Verbindung vermittelt über die *intellecta speculata*, also über das bereits Erkannte. Dessen aktuelle Intelligibilität und Separatheit wird nämlich durch das Licht des *intellectus agens* gewirkt. Durch den Vorgang des Erkennens dieser *speculata* wird aber der *intellectus possibilis* dem *intellectus agens* nicht nur als einem Wirkenden geeint, sondern nimmt auch immer mehr dessen intellektuelles Licht in sich auf und wird ihm so immer ähnlicher. Hat der *intellectus possibilis* dann alle *intelligibilia* aufgenommen, so besitzt er das Licht des *intellectus agens* schließlich als ihm anhaftende Form. Diese Zusammensetzung werde von den Philosophen *intellectus adeptus et divinus* genannt. Der Mensch sei dann vollkommen und fähig, sein Werk zu wirken, insofern er Mensch ist, welches zugleich das Werk Gottes ist: sich selbst und die Separata (die reinen Geistwesen) in vollkommener Weise zu erkennen. Diese Lehre würde auch in etwa dem von Aristoteles im zehnten Buch der Nikomachischen Ethik Gesagten entsprechen und ebenso seinen Interpreten Eustratius und Michael von Ephesus.<sup>31</sup> Albert nennt diesen Zustand des *intellectus adeptus* kurz darauf *mirabilis et optimus*. In gewisser Weise sei der Mensch dann Gott ähnlich, weil er das Göttliche wirken und auch anderen schenken, d. h. wohl mitteilen könne.<sup>32</sup> In diesem Zustand ist der Mensch auch nicht mehr weit davon entfernt, aus dem Gegenwärtigen heraus das Zukünftige erkennen zu können, weshalb Menschen, die den *intellectus adeptus* erreicht hätten, oft Propheten seien.<sup>33</sup> Albert meint damit die natürliche Fähigkeit, Dinge voraussagen zu können, nicht etwa die Prophetie im Sinne der übernatürlichen Offenbarung. Letztere werde nur in der theologischen Wissenschaft behandelt.<sup>34</sup> Anders als bei Avicenna wird die *religiöse* Prophetie also nicht intellektualisiert.

---

30 Zu der gesamten, etwas obskuren, aber für Albert sehr wichtigen Stelle vgl. ebd. (221, 47-68).

31 Vgl. ebd. (221, 69-222, 14).

32 Vgl. ebd. (222, 79-84).

33 Vgl. ebd. (223, 30-34).

34 Vgl. ALBERTUS, *De somno et vig.* l. 3 tr. 1 c. 12 (ed. Borgnet IX, 195b).

Zusammenfassend spricht Albert schließlich von drei Weisen, auf die der an sich und wesensmäßig separate *intellectus agens* mit uns vereint sei: Erstens von der Natur her als Potenz der Seele. Zweitens als Wirkender, insofern er nämlich die Erkenntnisse bewirkt, und drittens, vermittelt über diese Erkenntnisse, als Form. Bezüglich des *intellectus speculativus* gebe es auch Grade, über die allmählich zum *intellectus adeptus* aufgestiegen werde.<sup>35</sup> Albert rundet die Darstellung seiner eigenen Meinung mit einer kurzen Erwähnung von Avicennas *intellectus sanctus* ab (damit werden in der lat. Avicenna-Übersetzung diejenigen menschlichen Intellekte bezeichnet, die den Mittelbegriff sofort und von sich aus finden). Der *intellectus sanctus* ist dabei nicht als zusätzliche Intellekt-Stufe zu begreifen. Mit dieser Theorie will Albert vielmehr darauf hinweisen, dass es verschiedene, voneinander abgestufte natürliche Begabungen gibt, den *intellectus adeptus* zu erreichen.<sup>36</sup> Es kann übrigens keinen Zweifel geben, dass er an der gesamten Stelle seiner eigenen Meinung Ausdruck verleiht, dass er also nicht nur kommentiert. Denn etwas später fasst er diese Meinung nochmals ausdrücklich als seine eigene zusammen.<sup>37</sup>

Die Lehre vom *intellectus adeptus*, die Albert in seinem *De anima*-Kommentar bietet und die er in seiner eigenständigen, d.h. nicht-kommentierenden Schrift *De intellectu et intelligibile* nochmals bestätigen und weiter ausbauen wird, ist in vielerlei Hinsicht bemerkenswert: Zunächst sticht die ausführliche Benützung der arabischen Philosophen Averroes, Al-Farabi und Avicenna ins Auge. Nach eigener Aussage weicht Albert von Averroes sogar nur in wenigen Punkten ab. Dabei kann aber auch nicht übersehen werden, dass Albert die Intellekttheorien dieser drei „Araber“ in kreativer Weise umformt. So deutet er bspw. Avicennas Lehrstück von den vier Intellekten, in dem es um syllogistischen Erkenntnisgewinn geht, in ein Modell des stufenweisen intellektuellen Aufstiegs zur Ersten Ursache um. Dies geschieht offenbar unter dem Einfluss von Al-Farabis und Averroes' Theorien. Von allen dreien unterscheidet sich Albert aber dadurch, dass er den *intellectus agens* als echten Teil der menschlichen Seele, und nicht etwa als eine von dieser separate, für sich bestehende Substanz begreift. Dennoch kann der Mensch mit diesem seinem höchsten Vermögen noch inniger geeint werden, indem der *intellectus possibilis* ganz dessen Licht aufnimmt. Dadurch wird der *intellectus agens* zur Form des Menschen, d.h. der Mensch wird

---

35 Vgl. ALBERTUS, *De anima* III, tr. 3 c. 11 (ed. Col. VII/1, 222, 15-28).

36 Vgl. ebd. (223, 19-30 et 34-38).

37 Vgl. ebd. c. 12 (224, 78-225, 14).

sich seiner intellektuellen Natur bewusst und verwirklicht sie zur Gänze. Der Intellekt ist nun ganz „erworben“ (*adeptus*). Dieser Zustand gehört bereits zur Vollendungsgestalt des Menschen. Wie Albert in seiner Schrift *De intellectu et intelligibile* noch klarer darlegt, ist diese Selbsterlangung des Intellekts letztlich aber nur die Grundlage für die eigentliche Vollendung des Menschen. Diese wird über die Erkenntnis der separaten Substanzen und die Einung mit diesen erreicht, wobei die letzte Stufe in der Verbindung des menschlichen Intellekts mit der Ersten Ursache, dem Ursprung und der Quelle aller Intellektualität, besteht.<sup>38</sup> Alberts ab seinem *De anima*-Kommentar entwickelte Lehre vom stufenweisen geistigen Aufstieg des menschlichen Intellekts bleibt nicht ohne Folgen für seine Ethik. Im Vergleich zu seinem ersten Ethik-Kommentar (*Super Ethica*) fällt der zweite (*Ethica*) entschieden intellektualistischer aus. Das bürgerlich-aktive Glück wird vollständig auf das kontemplative hingeorde­net. In dieser Sichtweise stellen die moralischen Tugenden bloße Hilfsmittel zum Erreichen des letzteren dar, insofern sie der Reinigung der Leidenschaften dienen und so die Erkenntnisfähigkeit fördern.<sup>39</sup> Das neue Konzept einer Vollendung durch intellektuellen Aufstieg verändert auch Alberts Ansicht darüber, was man über das Schicksal der postmortalen, vom Körper getrennten Seele sagen könne. Jetzt kommt er nämlich zu dem Schluss, dass die rationalen Seelen nach dem Tod glücklicher sind als zuvor. Dies begründet er damit, dass die Glückseligkeit in der Verbindung des höheren seelischen Vermögens, das heißt, des Intellekts, mit dem ersten geistigen Licht besteht. Diese Verbindung kann aber auf bessere und edlere Weise stattfinden, wenn alle Behinderungen durch die niederen Vermögen beseitigt sind und der Intellekt vom Vergänglichen separiert ist.<sup>40</sup> Mit dieser Lehre setzt Albert das dem Menschen unter irdischen und natürlichen Bedingungen mögliche Glück sehr hoch an. Hinzu kommt, dass auch der Tod keine ernsthafte Bedrohung oder Beeinträchtigung dieser natürlichen *felicitas* darzustellen scheint. All dies wirkt besonders erstaunlich, wenn man bedenkt, dass Albert nicht nur Philosoph, sondern ebenso christlicher Theologe ist und sein will. Aus theologischer Perspektive stellt sich nämlich die Frage, was denn die übernatürliche Vollendung noch zur natürlichen hinzufügen kann, da der Mensch bereits durch die letztere mit der Ersten Ursache vereint wird. Oder anders gesagt: Worin unterscheiden sich die beiden Vollendungen eigentlich voneinander? Abgesehen von Aussagen über die Differenz von

---

38 Vgl. ALBERTUS, *De intell. et int.* I, 2 tr. un. c. 8 et 9 (ed. Borgnet IX, 514b-517b).

39 Vgl. ALBERTUS, *Ethica* X, tr. 2 c. 1 (ed. Borgnet VII, 621a).

40 Vgl. ebd. I, tr. 7 c. 17 (133).



philosophischer und theologischer Kontemplation, die Albert in *Super Ethica*, also noch vor der Entwicklung seiner Aufstiegslehre, macht, scheint sich zumindest in seinen philosophischen Werken keinerlei Hinweis zur Lösung dieser Frage zu finden.

Siehe aber die theologischen Werke (Sent. + Summa theol. I): In der von Gott geschenkten Gnade und Glorie (Herrlichkeit) wird *auch* affektive Seite des Menschen vollendet: Liebe!

## **Literaturhinweise zu Albertus Magnus:**

### Hinführungen:

*Leider gibt es zu Alberts Denken nur eine einzige gute Hinführung in dt. Sprache:*

Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG, Albertus Magnus, München 1980;

*sehr empfehlenswert ist die völlig überarbeitete, aktualisierte und mit Anmerkungen versehene Neuauflage:*

Leipzig 2005 (Hg. HENRYK ANZULEWICZ).

*Diese Ausgabe enthält auch einen sehr großen und nach Themen geordneten Überblick über die Forschungsliteratur.*

*Ein aufschlussreiches, aber schwieriges Standardwerk in frz. Sprache ist:*

ALAIN DE LIBERA, Métaphysique et noétique, Paris 2005

(= erweiterte Neuauflage von: ders., Albert le Grand et la Philosophie, Paris 1990!).

### Neuere Sammelbände (die beiden ersten hrsg. von den Kölner Editoren):

- Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter (Hg. Ludger HONNEFELDER u.a.), Münster 2005.
- Via Alberti. Texte – Quellen – Interpretationen (Hg. Ludger HONNEFELDER u.a.), Münster 2009.
- Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee. Die Begegnung der Wissenschaftskulturen im 13. Jahrhundert und die Entdeckung des Konzepts der Bildung durch Wissenschaft (Hg. Ludger Honnefelder), Berlin 2011.

### Textbände (neben einigen wenigen Übersetzungen bei Meiner):

- Albertus-Magnus-Institut (Hg.): Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften. Schlüsseltexte in Übersetzung. Lateinisch – Deutsch. Münster 2011.
- Albertus Magnus: Ausgewählte Texte. Lateinisch-Deutsch. Hrsg. u. übers. Von Fries, Albert. Mit einer Kurzbiographie von Eckert, Willehad Paul, Darmstadt 1981. Eine Neuauflage mit aktualisierter Bibliographie erfolgte 2012.

## **Alberts Philosophie- und Metaphysikbegriff**

In seinem *De anima*-Kommentar und in der Schrift *De intellectu et intelligibili* entwickelt Albert eine Theorie, der zufolge der menschliche Intellekt über mehrere Stufen zu den Intelligenzen und zur Ersten Ursache aufsteigen kann. Ausgangspunkt sind dabei die Sinneserkennt-

nis und die beiden der menschlichen Seele eigenen geistigen Vermögen oder Potenzen *intellectus possibilis* und *intellectus agens*. Erkennt der *intellectus possibilis* aktuell, so geht er in den Status des *intellectus speculativus* über. Wenn er alle Erkenntnisgehalte erkannt hat, dann erkennt er zugleich mit diesen das Licht des *intellectus agens* und erreicht so die Stufe des *intellectus adeptus* (der „erworbene Intellekt“). Dieser Vorgang ist deshalb möglich, weil das Licht des *intellectus agens* die Erkenntnisgehalte ja erst zu solchen gemacht hat, indem es die Universalien von den Sinnesdaten abstrahiert hat. Daher haftet dieses Licht den Universalien nun gewissermaßen an. Im Zustand des *intellectus adeptus* verfügt der Mensch über eine höhere Erkenntniskraft und kann dann auch das Göttliche erkennen. Damit ist die Stufe des *intellectus divinus* oder *assimilativus* („angeglichener Intellekt“, nämlich an das Göttliche) erreicht.

Diese Theorie des intellektuellen Aufstiegs ist auch auf dem Hintergrund von Alberts Philosophiebegriff zu sehen. Philosophieren heißt für ihn, gesichertes und nachweisbares Wissen über die Ursachen von bekannten Wirkungen zu erlangen.<sup>1</sup>

Die Philosophie selbst teilt er nach einem zu seiner Zeit gängigen Schema ein. Dieses folgt der aristotelischen Grundunterscheidung von praktischer und theoretischer Philosophie. Mit dem Seienden, das vom Menschen abhängt, beschäftigen sich die praktischen Disziplinen Ethik, Ökonomik und Politik. Auch die theoretische Philosophie, die das von Natur aus Seiende behandelt, gliedert sich in drei Disziplinen. Deren Gegenstände unterscheiden sich nach dem Grad ihrer Loslösung von der Materie. Die *Physik* beschäftigt sich mit dem Seienden, das sowohl dem Sein als auch dem Begriff nach „in die Materie eingelassen ist“, also mit dem Bereich der raumzeitlichen Wirklichkeit. In der *Mathematik* wird das Seiende betrachtet, das zwar dem Sein nach mit der Materie verbunden, dem Begriff nach aber von ihr getrennt ist. Schließlich befasst sich die *Metaphysik* mit dem Seienden, insofern es dem Sein und dem Begriff nach von der Materie frei ist. Wie aber verhalten sich die drei Wirklichkeitsbereiche der drei theoretischen Disziplinen zueinander? Eine ontologische Fundierung der Gegenstände der Physik in denen der Mathematik und der Gegenstände der Mathematik in denen der Metaphysik lehnt Albert gut aristotelisch als „Irrtum Platos“ ab. Denn die Gegenstände der Physik, d.h. die raumzeitlich verfassten Naturdinge, gründen nicht in der Wirklichkeit des Mathematischen. Die mathematischen Gegenstände, d.h. die an den Körpern abgelesenen Dimensionen und Zahlenverhältnisse sind nicht Prinzipien dieser Körper. Vielmehr ergeben sie sich erst aus dessen Wirklichkeit. Mit diesen auf ihre spezifischen Seinsbereiche begrenzten Prinzipien

---

<sup>1</sup> Vgl. ALBERTUS, *De veg. et plantis* II, 2, 1 (ed. Meyer/Jessen, 139, nr. 89).

sind die Physik und die Mathematik allerdings nicht in der Lage, die *Existenz*, das *Sein* ihrer Gegenstände zu beweisen. Vielmehr müssen sie diese Existenz voraussetzen. Das Sein selbst kann nur mit den Prinzipien *der* Wissenschaft bewiesen werden, die sich mit dem Sein schlechthin befasst. Diese Wissenschaft ist die Metaphysik. Ihr Gegenstand (*subiectum* = „das Zugrundeliegende“) ist das aller Differenz vorausliegende einfache Sein, das Albert als „erstes Geschaffenes“ bezeichnet. Auf dieses transkategoriale Sein können alle Themenbereiche der Philosophie zurückgeführt werden. Metaphysik ist für Albert letztlich aber doch nicht bloß Ontologie. Vielmehr besitzt diese Wissenschaft neben ihrem Gegenstand auch noch ein „Gefragtes“ (*quaesitum*), nämlich Gott und das Göttliche. Mit dieser Unterscheidung greift Albert die schon in der *Metaphysik* des Aristoteles enthaltene Doppelung und Spannung auf (vgl. die Spannung innerhalb der einzelnen Bücher der *Metaphysik*). Nur in Gott als der *Ersten Ursache* ist die letzte Begründung alles Seienden und des geschaffenen, einfachen Seins zu finden. Denn nur Gottes Sein hängt nicht von anderen ab. Vielmehr gehört das Sein zu seinem Wesen. Die Philosophie, die es um die Erkenntnis der Ursachen geht, erreicht daher erst in der Erkenntnis Gottes und des göttlichen Bereichs ihre Vollendung.

Dies erklärt erstens, warum Albert im *Liber de causis* die Vollendung der aristotelischen *Metaphysik* erblickt. Anders als die authentische *Metaphysik* des Aristoteles geht dieses Werk, das ein monotheistisch abgeschwächtes neuplatonisches Emanationssystem bietet, ja ausführlich auf die Weise der göttlichen Ursächlichkeit ein. Alberts Rezeption des *Liber de causis*, den er im Kern für ein echt aristotelisches Werk hält, ermöglicht es ihm, den Gottesbegriff des Aristoteles in entscheidender Weise umzudeuten. Gott ist nun für die Welt nicht mehr bloß Finalursache, die „wie ein Geliebtes bewegt“ (vgl. *Metaphysik* XII), sondern auch Wirkursache, insofern er alles an seiner Vollkommenheit und Güte partizipieren lässt. Zweitens wird nun aber auch die tiefere Dimension von Alberts Theorie des intellektuellen Aufstiegs zur Ersten Ursache deutlich: Dieser ist notwendig, wenn die Philosophie wirklich aus eigener Kraft ihr Ziel erreichen soll, das letztlich in der Erkenntnis der Ersten Ursache besteht. „Aus eigener Kraft“ – das heißt so viel wie „autonom“, ohne den Beistand der Theologie. In dieser Erkenntnis erlangt der Mensch aber auch seine natürliche Vollendung, nämlich die *felicitas* = das natürliche, dem Menschen auf Erden mögliche Glück (im Unterschied zur *beatitudo* = die übernatürliche, gottgeschenkte Seligkeit). Durch diese natürliche Vollendung erweist sich die Philosophie auch nach ihrer praktischen Seite hin als autonom.

Betrachten wir nun genauer Alberts Auffassung von der *Metaphysik* und die Gründe, die ihn zu dieser Auffassung bewegen:

### **Eine doppelte Herausforderung**

Wie schon in der letzten Stunde dargelegt, setzt um das Jahr 1230 im lateinischen Westen die sogenannte Aristotelesrezeption ein. Im Gefolge dieses Rezeptionsprozesses kommt es zu einer der wichtigsten geistes- und wissenschaftsgeschichtlichen Weichenstellungen des Westens. Diese Neuausrichtung lässt sich an der Gestalt des Albertus Magnus und seiner Auseinandersetzung mit der Metaphysik des Aristoteles in besonderer Weise ablesen.

Als die Metaphysik des Aristoteles im Westen bekannt wird und durch den Großen Kommentar des Averroes in ihrem konzeptionellen Gewicht wahrgenommen wird, stehen die lateinischen Gelehrten vor zwei Herausforderungen.

Erstens begreifen sie diese Pragmatik – wie schon ihre arabischen Vorgänger – als einheitliches Werk, als literarische Einheit.

Wie erklärt man sich dann aber die verschiedenen Namen, mit denen Aristoteles selbst die darin dargestellte Wissenschaft bezeichnet?

Und wie erklärt man sich, dass Aristoteles darin den Gegenstand dieser Wissenschaft auf verschiedene Weise zu bestimmen scheint?

- Im 1. Buch der Metaphysik wird die gesuchte Wissenschaft als Weisheit bezeichnet, weil sie Erkenntnis des zuhöchst Wissbaren, nämlich des Allgemeinen, des Ersten und des Göttlichen zum Gegenstand hat.
- Dagegen heißt es im 4. Buch, die hier gesuchte Wissenschaft handle vom „Seienden als Seienden“ und dessen Eigenschaften.
- Im 6. Buch spricht Aristoteles von der „Ersten Philosophie bzw. Wissenschaft“. Sie ist Erste, weil sie das erste Seiende untersucht und wird deshalb auch als allgemeine Wissenschaft betrachtet.
- Das 11. Buch stellt sie als eine Wissenschaft dar, die das göttliche Seiende zum Gegenstand hat und deshalb den Namen „Theologik“ trägt.

Können diese verschiedenen Bestimmungen miteinander vermittelt werden? Wenn ja, wie? Welche Bestimmung soll dabei leitend sein?

Die zweite Herausforderung hängt eng mit der Antwort auf die erste, eben dargestellte, zusammen: Tritt die Metaphysik nicht in Spannung oder sogar in Konkurrenz zur Offenbarungstheologie? Dies gilt sowohl für den Anspruch der Metaphysik, Erste Philosophie oder Wissenschaft zu sein, als auch für den Anspruch, „Theologik“, d.h. Wissenschaft vom Göttlichen, zu sein.

**Die Antwort der Autoren des lateinischen Westens**

In der Frage der Gegenstandsbestimmung der Metaphysik sprechen sich die meisten Lateiner für das Seiende als Seiendes aus. Gott ist nur Ziel der Disziplin. Metaphysik ist für sie also hauptsächlich Ontologie.

Obwohl die theologische Gegenstandsbestimmung die Spätantike beherrschte (Kommentare aus der Ammoniuschule + Boethius), spielt sie im Mittelalter kaum eine Rolle – gerät aber auch nicht völlig in Vergessenheit. Letzteres ist v.a. auf Averroes zurückzuführen, der ebenfalls eine theologische Gegenstandsbestimmung vertrat.

Ein Motiv für die ontologische Gegenstandsbestimmung ist für die lateinischen Autoren, die häufig Theologen waren, dass die Offenbarungstheologie damit nicht überflüssig wird. Diese Gefahr würde bestehen, wenn die Metaphysik Theologik wäre und das Göttliche so erkennen lassen würde, wie es für die Vollendung des menschlichen Lebens notwendig ist.

Ein weiterer Grund für die ontologische Entscheidung der Lateiner ist epistemologischer Natur. Die menschliche Vernunft muss nach Aristoteles von der Sinneserfahrung ausgehen. Für sie gibt es keinen unmittelbaren Zugang zum immateriellen Göttlichen, sondern bestenfalls einen indirekten, aposteriorischen.

Umgekehrt stellt sich dann aber die Frage, wie dann in der Offenbarungstheologie selbst semantisch sinnvoll und mit dem Anspruch auf Wahrheit vom Göttlichen gesprochen werden kann. Den lateinischen Autoren wird zu dieser Zeit bewusst: Der von der Theologie zu leistende Ausweis der Möglichkeit und Notwendigkeit von Offenbarung ist gar nicht möglich ohne eine genaue Bestimmung dessen, was die natürliche Vernunft im Rahmen der philosophischen Metaphysik erkennen kann.

Auf welche Kriterien greifen die Lateiner bei der Gegenstandsbestimmung der Metaphysik zurück? Auf keine anderen als auf diejenigen, die Aristoteles selbst in den 2. Analytiken für eine solche Aufgabe entwickelt hat.

Wissenschaft im strengen Sinn ist demnach ein der Seele in Form einer Qualität innewohnendes Wissen von einem durch syllogistischen Beweis begründeten Satz.

Daraus folgt, dass das von der betreffenden Wissenschaft Gewußte der Inhalt dieses Satzes ist, und dass das, wovon sie dies weiß, dasjenige ist, das dem Satz zugrunde liegt (*subiectum*) und für das der grammatische Subjektterminus steht. Was *subiectum* des wissenschaftlichen Wissens ist, ist *obiectum* in Bezug auf das Vermögen (= der Intellekt der Seele), dessen Qualität das betreffende Wissen darstellt. Von beiden zu unterscheiden sind die realen Gegenstände, auf die sich dieses Wissen bezieht.

**Wenn nun aber (1.)** jeder Wissenschaft eine Subjektgattung zugrunde liegt, die als solche durch Prinzipien konstituiert ist und bestimmte Eigenschaften und Teile besitzt

**Und wenn (2.)** Wissenschaft das begründete Wissen davon sein soll, dass dieses Subjekt durch diese Prinzipien konstituiert ist und ihm Eigenschaften und Teile zukommen

**Dann müssen (3.)** nicht nur die Beweisgrundsätze, sondern auch die Subjektgattung in ihrem „Dass-sie-ist“ und ihrem „Was-sie-ist“, ebenso wie die Eigenschaften in ihrer Nominaldefinition von vornherein bekannt sein.

Auf dem Hintergrund dieses Wissenschaftsbegriffs deuten sich die wichtigsten Probleme an, die sich den mittelalterlichen Autoren bei der Konzipierung der Metaphysik stellten.

Da das Subjekt einer *ersten* Wissenschaft nur ein schlechthin *Erstes*, und das bedeutet ein durch sich selbst Bekanntes sein kann, scheint das göttliche Seiende nicht dafür in Frage zu kommen. Es sei denn, man folgt der Position des Averroes, dem zufolge die Metaphysik den Beweis Gottes aus der Physik voraussetze. Damit verlöre die Metaphysik aber ihre Erstheit.

Ist daher Avicenna zu folgen, der das Subjekt als das ersterkannte allgemeine Seiende bestimmt? Wie steht es dann aber um die Ursache des allgemeinen Seienden, wenn dieses denn eine Ursache hat? Gehört die Erste Ursache (= Gott) dann selbst nicht zum Seienden? Wenn sie aber zur Subjektgattung gehört, büßt sie dann nicht ihren transzendenten Charakter ein?

Außerdem: Kann das Seiende überhaupt als Gattung interpretiert werden? Schon Aristoteles hatte für diesen Fall auf die Aporie hingewiesen, dass die Differenzen eines solchen Seienden dann als Nichtseiendes betrachtet werden müssten.

Die lateinischen Autoren müssen nach der Einheit der Metaphysik als Wissenschaft und nach ihrer Beziehung zur Offenbarungstheologie fragen. Beide Fragen führen sie zu einer wissenschaftstheoretischen und epistemologischen Vergewisserung. Wie weit trägt die Disziplin Metaphysik, wo sind ihre Grenzen? Und noch allgemeiner: Wie weit reicht menschliches Erkennen und Sprechen? Die schon bei Aristoteles präsenten Fragen, wie Metaphysik als Erste Philosophie möglich ist und warum sie notwendig ist, bestimmen die mittelalterlichen Debatten zur Metaphysik.

### **Alberts Ansatz: Metaphysik als Transzendentalwissenschaft vom Seienden als Seienden**

Bereits in seinem Physik-Kommentar widerspricht Albert der These des Averroes, dass Gott und die getrennten Substanzen Gegenstand der Metaphysik seien. Dagegen führt er Avicennas Argument an, dass das von einer Wissenschaft Gesuchte nicht ihr Gegenstand sein kann, wenn man die Kriterien der Zweiten Analytiken beherzigt. Mit Avicenna betrachtet Albert

daher das Seiende als Seiendes und die ihm zukommenden Eigenschaften und Einteilungen als Gegenstand der Ersten Philosophie.

Auch in seinem Metaphysik-Kommentar schließt sich Albert Avicenna an. Dort gibt er außerdem zu bedenken, dass nicht alles, was von der Metaphysik untersucht wird, auf Gott wie auf ein gemeinsames Prädikat zurückgeführt werden kann.

An dieser Stelle wird klar: Der Gegenstand der Disziplin kann nur dasjenige gemeinsame Prädikat sein, auf das „die Teile und Unterscheidungen zurückgeführt werden, deren Eigentümlichkeiten in der Disziplin erfragt werden und dem die Eigentümlichkeiten folgen, von denen bewiesen wird, dass sie dem Subjekt innewohnen (Met.1 1 tr. 1 c.2).“

Der Gegenstand der Ersten Philosophie muss deshalb ein *Begriff* sein, und zwar derjenige, der als *erster* bekannt ist (= das Seiende als Seiendes) und auf den sich alle anderen Bestimmungen zurückführen, von denen in der Metaphysik gehandelt wird. Gemeint sind damit die dem Seienden als solchen folgenden Bestimmungen wie Einheit und Vielheit, ferner die physikalischen und mathematischen Gegenstände, sofern sie ihren Ursprung im „einfachen Seienden“ haben, sowie Gott und die göttlichen Dinge. Albert stellt fest, „dass Gegenstand (der Metaphysik) das Seiende als Seiendes sowie dasjenige ist, das dem Seienden folgt, insofern es Seiendes und nicht dieses (bestimmte, einzelne) Seiende ist (ebd.).“

Damit legt er eine *formale* Gegenstandsbestimmung vor: Gegenstand der Ersten Philosophie sind **weder** die Ersten Ursachen und Prinzipien (Hauptmeinung der spätantiken peripatetischen Tradition und des Averroes). **Noch** sind es die „Ersten Hervorgänge“ aus Gott, die der Mensch durch vorausgehende apriorische Erkenntnis Gottes als der alles bewirkenden Ersten Ursache erkennt (neuplatonisch-dionysische Tradition).

Albert lehnt beide Positionen ab, da der Erkenntnisweg bei der Sinneserfahrung beginnt. Das ausgezeichnete Seiende (Gott, etc.) ist erst das zu Suchende, nicht das Vorgegebene.

Daher ist das für die Vernunft des Menschen erreichbare Erste der ersterkannte Begriff „Seiendes“ und die ihm zukommenden Eigenschaften, insofern sie alle kategorialen Bestimmungen übersteigen (*transcendent*) und von allem aussagbar sind. Metaphysik oder Erste Philosophie wird so als Wissenschaft von den transzendentalen Bestimmungen des Seienden verstanden.

Als Wissenschaft von den Grundbestimmungen, ohne die keine kategoriale Erkenntnis in den Einzelwissenschaften möglich ist, ist sie die den Einzelwissenschaften voraufgehende und sie *fundierende* Disziplin. Dabei macht sie die Einzelwissenschaften nicht überflüssig, da sie das grundlegende Erste nur im Modus des abstraktiven Begriffs erfasst.



## Metaphysik und Gotteserkenntnis

Mit dieser formalen Gegenstandsbestimmung sind die oben skizzierten Probleme um den Stellenwert der Gottesfrage innerhalb der aristotelischen Metaphysik aber keineswegs restlos beantwortet.

Die Lösung Avicennas kann Albert nicht zur Gänze übernehmen. Für Avicenna handelt die Metaphysik nämlich vom Seienden als einer gemeinsamen Bestimmung, die auch Gott und die Substanz einbezieht, insofern beide von der Metaphysik *als ein Seiendes* erkannt werden. Denn für Albert ist der Begriff des Seienden als solchen (Seiendes als Seiendes) in seiner Aussagbarkeit beschränkt auf das geschaffene Seiende. „Denn das Sein (*esse*), welches diese Wissenschaft betrachtet, wird nicht als eine auf dieses oder jenes begrenzte Bestimmung aufgefasst, vielmehr als erster Hervorgang aus Gott und als erstes Geschaffenes, dem kein anderes Geschaffenes vorhergeht (Met. I tr. 1 c. 1).“

Das Zitat macht deutlich: Für Albert leitet sich der Sinn von „Seiendes“ (*ens*) von einem „Sein“ (*esse*) her. Dieses Sein versteht er als das von Gott „Ersterschaffene“. Was meint Albert hier mit „Sein“ und „Seiendes“?

Nach Boethius (*De hebdomadibus*) ist zu unterscheiden zwischen dem *esse*, an dem etwas teilhat und gemäß dem es aktuell existiert und dem *ens*, das als ein bestimmtes Etwas daran teilhat. Dementsprechend meint „das Sein (*esse*) nichts anderes als den Akt des Seienden oder des Wesens“, dem gemäß es ist, unter Absehung von dem, was ein Seiendes zu diesem oder jenem macht (Met. I.1 tr. 2 c. 11).

Als der grundlegende Akt ist das Sein „einfach“ und „ein erstes“ (ebd.). Führt man nämlich eine Analyse des konkreten Seienden in seine Bestandteile durch, dann kommt man beim „Sein“, demgemäß „Seiendes“ überhaupt ist, zum Stehen. Der Akt des Seins setzt nichts ihm Vorhergehendes voraus (De causis et proc. univ. I. 2 tr. c. 17). Das schließt aber nicht aus, dass dieses Sein aus einer Ersten Ursache hervorgeht und insofern einen Schöpfer voraussetzt. Doch geht diese erste Ursache nicht in die Wesenskonstitution des Seienden ein, weshalb die Analyse der ersten Ursache beim Seienden, bzw. beim einfachen Sein ihr Ende erreicht.

Offensichtlich stammt das Lehrstück vom Sein als dem ersten Geschaffenen aus der neuplatonischen Tradition, die Albert durch den *Liber de causis* und Dionysius bekannt ist. Wie kommt er dazu, es im aristotelischen Kontext zu verwerten? Sein Vorgehen erklärt sich daraus, dass er den *Liber de causis* wie alle seine Zeitgenossen als zur aristotelischen Tradition gehörig ansieht. Daher betrachtet er die These vom Sein als erstes Geschaffenes als echt aristotelisches Schlussstück, um die formale Gegenstandsbestimmung der Metaphysik

mit der Möglichkeit einer Erkenntnis des göttlichen Seienden zu verbinden (Metaphysik als Ontologie + Theologie).

Im *Liber de causis*-Kommentar schreibt er: „In diesem Buch kommen wir zum Ende der Aufgabe. Wir zeigen nämlich die Erste Ursache und die Ordnung der Zweitursachen auf sowie die Weise, in der das Erste das Prinzip allen Seins ist und in der das Sein aus dem Ersten (...) hervorgeht. Sind diese Punkte dem elften Buch (= 12. = Lambda!) der Ersten Philosophie hinzugefügt, ist das Werk vollendet (De causis et proc. univ. l. 2 tr. 5 c. 24).“

Entsprechend nennt Albert im ersten Buch (tr. 1 cc.7-9) dieses Werkes mehrere Argumente für die Existenz eines göttlichen Seienden (die er weitgehend Avicenna und Algazel entnimmt).

Allerdings betont er kurz darauf (l.1 tr. 3 c. 6) den strikt transzendenten Charakter dieses Ersten, des Göttlichen. „Entsprechend dem Wesensgehalt der (von uns gebrauchten) Namen kann nichts auf bejahende Weise vom Ersten ausgesagt werden, da es alle diese Bestimmungen maßlos überragt. Deshalb ist es durch keinen Namen definierbar.“ Deshalb wird das Erste „wenn es Seiendes genannt wird, (...) nicht in dem Sinne Seiendes genannt, in dem Seiendes das benannt wird, was ein allgemeines Seiendes ist. Das wird nämlich in einem jedem zusammengezogen, das ist, und wird bestimmt und hat kein Sein außerhalb von diesem der Wirklichkeit nach. Von diesem kommt nichts dem ersten Prinzip zu.“

Aber wie soll angesichts der so stark betonten Transzendenz des ersten göttlichen Seienden die Metaphysik ihr Ziel erreichen? Albert hatte doch im Metaphysik-Kommentar geschrieben, dass es Aufgabe der Metaphysik sei zu zeigen, was die prozessfreie, materielle und unzerstörbare Substanz ist und wie sie Prinzip der prozesshaften Substanz ist. Denn „das ist das Ziel und die Vollendung dieses Werkes, das Weisheit genannt wird, weil wir dann auf vollkommene Weise das wahrhaft Seiende (*ens verum in se*) in sich sowie gemäß seinen Teilen und seinen Eigentümlichkeiten kennen (Met. L. 11 tr. 1 c. 3).“

Wie aber kann gemäß dem Metaphysik-Kommentar das göttliche Seiende (*ens separatum*) der Inbegriff des Seienden (*ens verum in se*) sein, wenn gemäß dem *Liber de causis*-Kommentar seine Transzendenz jede affirmative Erkenntnis verbietet? Eine solche affirmative Erkenntnis wäre doch auch eine solche, dass es ein Seiendes (*ens*) ist!

Eine Antwort auf diese Frage deutet Albert sowohl im Metaphysik- als auch im *Liber de causis*-Kommentar an. In letzterem spricht er von einem Sein (*esse*) des ersten Prinzips und ordnet es dem Sein (*esse*) des geschaffenen Seienden „wie ein Höheres dem Niederen“ zu (l. 2 tr. 1 c. 7). Etwas später heißt es dort, dass der Begriff Sein dabei nicht univok, sondern analog gebraucht werde (c. 18).

Dem entspricht im Metaphysik-Kommentar die Einschätzung, dass die Wissenschaft, die Aristoteles eine „göttliche Wissenschaft“ nennt, eine gemeinsame Wissenschaft von allem, auch von Gott und den göttlichen Dingen ist; jedoch nur sofern Gott und die göttlichen Dinge „Prinzipien des allgemeinen Seins darstellen, sofern sie Prinzipien des wahrhaft Seienden als Seienden sind (Met. I. 6 tr. 1 c. 3).“

### **Ergebnis: Metaphysik als Erste Philosophie**

Inwiefern entwirft Albert die Metaphysik nun als Theorie des transzendentalen Ersterkannten (des Seienden als Seienden) und zugleich als Theorie des transzendenten Ersten (Gottes)? Offensichtlich verbindet er die formale Bestimmung der Metaphysik als Transzendentalwissenschaft mit einem reihentheoretischen Konzept. Den Anstoß hierzu gibt ihm der *Liber de causis* mit seiner These vom Sein als dem Erstgeschaffenen. Demnach wird das göttliche Seiende als *Ursache* des Seienden (*ens*) bzw. des Seins (*esse*) erkannt. Dabei hindert ihn die Beschränkung des Begriffes „Seiendes“ auf das geschaffene Seiende und die von ihm selbst ausdrücklich betonte Transzendenz des ersten Prinzips nicht daran, den Begriff „Sein“ von beiden *in analoger Weise* auszusagen.

Albert hat den Rahmen für die nach ihm weiter geführte Diskussion, inwiefern eine *Erste Philosophie* möglich und notwendig ist, abgesteckt. Zunächst geht er davon aus, dass das Streben nach Wissen in *wissenschaftlicher* Weise geschehen muss, d.h. in Zusammenhängen von Sätzen, die es mit einem bestimmten ersten Subjekt zu tun haben, das den Aspekt angibt, unter dem die Wirklichkeit der jeweiligen Wissenschaft erkannt wird.

Das menschliche Streben nach Wissen ist nach Albert von der Frage nach dem Ganzen und Ersten der Wirklichkeit gekennzeichnet. Bei der Untersuchung dieser Frage zeigt sich, dass eine Antwort nur in Form einer als Transzendentalwissenschaft betriebenen Theorie des Ersterkannten (= des Seienden als Seienden) *möglich* ist – und nicht etwa als eine unmittelbar erreichbare Theorie des Ersten (= Gottes). Diese Transzendentalwissenschaft ist aber auch *notwendig* für die abschließende Fundierung der übrigen Wissenschaften.

Auch die Frage nach dem göttlichen Seienden kann nur in dieser Wissenschaft, die die Möglichkeit der Rede von Gott absteckt, beantwortet werden. Ontologie und philosophische Theologie gehören also zusammen. Sie beziehen sich als Teile *einer* Wissenschaft aufeinander.

Durch die mehrfach betonte absolute Transzendenz des göttlichen Seienden vermeidet Albert dabei, dass die Grenzen zwischen göttlichem und geschaffenem Seienden

verschwimmen. Offenbarungstheologie bleibt deshalb als Wissenschaft, die über das „innere“ Sein Gottes Auskunft gibt, weiterhin möglich und notwendig.

### **Alberts Bedeutung und Wirkungsgeschichte**

Alberts epochale Bedeutung für die mittelalterliche Philosophie zeigt sich nicht zuletzt an der Anzahl verschiedener Denkrichtungen, denen sein Werk wichtige Anstöße gegeben hat. An erster Stelle ist hier sein Mitbruder und berühmtester Schüler Thomas von Aquin zu nennen. Dieser verdankt seinem Lehrer nicht nur viele Einzelgedanken, sondern auch die positive Grundeinstellung zu Aristoteles und die hohe Wertschätzung des Dionysius. Andererseits darf man Alberts Einfluss auf Thomas nicht überschätzen. Auffallend ist, dass Thomas stärker von Alberts früheren Werken geprägt ist, als von den späteren. Die für Albert so wichtige Intellekttheorie übernimmt er ebenso wenig, wie Alberts überwiegend positive Haltung zu Averroes. Die denkerischen Wege von Lehrer und Schüler trennen sich im Laufe ihres Lebens immer mehr.

Einen stärkeren, auch mehr inhaltlich bestimmten Einfluss übte Albert auf die sog. Deutsche Dominikaner- oder Albertschule aus. Neben seinem Lieblingsschüler Ulrich von Straßburg zählt man hierzu: Meister Eckhart, Dietrich von Freiberg und Berthold von Moosburg. Die drei letzteren kannten Albert zwar nicht mehr persönlich, dennoch verdanken sie ihm in der Intellektspekulation und in der Theorie der Ursächlichkeit wesentliche Impulse. Gleiches gilt für die Autoren der mittelhochdeutschen mystischen Literatur („Deutsche“ Mystik).

Wahrscheinlich hat Albert auch den sog. Integralen oder Radikalen Aristotelikern des 13. Jahrhunderts (Pariser „Averroisten“) Denkanstöße gegeben. Immerhin berufen sie sich öfter auf ihn. Albert selbst kennt ihre Lehren jedoch nicht genau.

Schließlich müssen noch die Albertisten erwähnt werden, deren Richtung sich Ende des 14. Jahrhunderts herausbildet. Während des frühen 15. Jahrhunderts spielen sie im Universalienstreit als Vertreter der *via antiqua* in Paris, Köln und Krakau eine wichtige Rolle. Geschätzt wurde Albert auch von Dante und Nikolaus von Kues.

Seine Hauptbedeutung liegt in der von ihm geleisteten Vermittlung der peripatetischen Philosophie an das Abendland. Unter peripatetisch versteht er selbst an erster Stelle das Denken des Aristoteles, dann aber auch das seiner meist neuplatonisierenden spätantiken und arabischen Interpreten. Eine neidische und gehässige Bemerkung seines Zeitgenossen Roger Bacon (1214/1220 – um 1292) führt Alberts wichtige Rolle bei der Aristoteles-Rezeption eindrucksvoll vor Augen. Bacon schreibt in den Jahren 1266/67 an Papst Clemens IV.: „Das ge-

meine Volk der Studenten und auch viele, die als sehr weise gelten, und auch viele gute Männer glauben – auch wenn sie betrogen werden – dass den Lateinern die Philosophie schon gegeben worden ist, und zwar vollständig und in lateinischer Sprache zusammengestellt. Sie glauben, diese Philosophie sei zu meiner Zeit verfasst und in Paris verbreitet worden. Und der, der sie zusammengestellt hat, wird als Autor zitiert. Denn so wie Aristoteles, Avicenna und Averroes in den Schulen als Autoritäten zitiert werden, so auch dieser. Er lebt noch und hat schon zu Lebzeiten eine Autorität, wie sie nie ein Mensch in der Lehre hatte.“<sup>2</sup> Albert nahm die Herausforderung des neuen Wissens an: Statt es zu verbieten, plädiert er dafür, es genau zu prüfen und, soweit es mit dem Christentum vereinbar ist, aufzunehmen. Selbst wenn peripatetisches Gedankengut in manchen Fällen nicht mit dem christlichen Glauben zu vereinbaren ist, ist es wert bedacht und erklärt zu werden!

Große Bedeutung hat er auch für die frühe Naturwissenschaft. In einer für einen mittelalterlichen Theologen/Philosophen sehr ungewöhnlichen Ausführlichkeit beschäftigt er sich mit geologischen, mineralogischen, biologischen, medizinischen u.a. naturwissenschaftlichen Themen. Dieses Interesse bringt ihm schon früh den zweifelhaften Ruhm ein, ein großer Magier („Albertus *Magus*“) und Alchemist zu sein. Dieser Ruf wurde noch dadurch verstärkt, dass ihm nach seinem Tod viele unechte Schriften zu diesen Themen untergeschoben wurden. Neben ausführlicher Benutzung antiker und arabischer Quellen führt Albert die persönliche Beobachtung wieder in die Naturwissenschaften ein. Allerdings sind die von ihm erwähnten Beobachtungen meist zufällige. Zum modernen Experiment gibt es allenfalls erste Ansätze. Dennoch ist bei Albert eine neue Hinwendung zur konkreten Wirklichkeit zu verzeichnen. Allerdings ist dieses neue Interesse am Konkreten in eine neuplatonisch geprägte metaphysische Großtheorie eingebettet. Alberts universaler geistiger Horizont und seine große Erfahrung spiegeln sich in seinen beiden im Mittelalter gebrauchten Beinamen wider: „Doctor universalis“, bzw. „Doctor expertus“.

Im Laufe des 16. Jahrhunderts wird es immer stiller um den *Philosophen* Albert (weniger um den *Naturforscher*). Dies hängt auch mit dem generellen Niedergang der Scholastik zusammen. Gleichwohl wurde das Erbe anderer großer scholastischer Denker zumindest in kirchlichen Kreisen weiter gepflegt. Dass Albert nicht zu ihnen gehörte, hat sowohl werinterne als auch -externe Gründe. An internen Gründen sind zu nennen: Schon rein formal betrachtet ist Alberts Œuvre schwer zugänglich, da es einen schwierigen und umständlichen Sprach- und Denkstil aufweist. Aufgrund seiner schieren Größe und Vielseitigkeit ist es zudem schwer

---

<sup>2</sup> Roger BACON, *Opus tertium*, c. 9 (ed. Brewer, p. 30).

zu überblicken. Diese Unübersichtlichkeit wird noch verstärkt, weil Albert fast nur Kommentare verfasste und ihm kein großer systematischer Wurf gelang. Dies ist wohl auch der Grund dafür, dass das Verhältnis von Theologie und Philosophie in wichtigen Fragen unklar bleibt. Ferner verarbeitet er sehr viele Ideen anderer Denker, was ihm den Ruf eines bloßen Eklektikers eintrug (z.B. bei Étienne Gilson). Oft wurde seinem Werk Inkohärenz und Widersprüchlichkeit vorgeworfen. Dass dies nicht zutrifft, wird klar, wenn man die starken chronologischen Entwicklungen Alberts berücksichtigt. Der wichtigste werkexterne Grund für das „Verschwinden“ seiner Philosophie war das Werk seines größten Schülers Thomas von Aquin, der ihn bei den Dominikanern bald verdrängt. Das Thomas-Studium wird den Dominikanern seit 1278 empfohlen, später sogar verpflichtend vorgeschrieben. Alberts Philosophie und Theologie haben im eigenen Orden also keine Hausmacht. Die Albertisten des 15. Jahrhunderts sind eben gerade keine Dominikaner, vielmehr gehören sie dem Diözesanklerus an. Dennoch erscheint auf Betreiben des Ordens Mitte des 17. Jahrhunderts in Lyon die erste gedruckte Werkausgabe (Ed. Jammy), in der jedoch einige wichtige Werke fehlen. Diese Ausgabe wird gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Paris nachgedruckt (Ed. Borgnet), wobei der Text durch misslungene Korrekturen z.T. verschlechtert wird. Seit Mitte des 20. Jahrhunderts erscheint in Köln die erste kritische Edition (Ed. Coloniensis), deren Fertigstellung noch einige Jahrzehnte dauern wird. Seit ca. 30 Jahren bildet Alberts reiches Œuvre einen Schwerpunkt in der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie. Alberts historische Leistung, die in der Neubegründung einer autonomen Philosophie und in der Vermittlung der aristotelischen Philosophie besteht, macht ihn zu einer Schlüsselgestalt des für die europäische Geistesgeschichte so wichtigen 13. Jahrhunderts.

## Thomas von Aquin

### Leben

Thomas wird 1224/25 in Roccasecca bei Neapel als Spross der hochadeligen Familie „Aquino“ geboren. Als nachgeborener Sohn ist er für eine kirchliche Karriere vorgesehen, wahrscheinlich als Abt der mächtigen Benediktinerabtei Monte Casino. Jedenfalls wird er im Alter von fünf Jahren dorthin zur Erziehung gegeben. Mit ca. 16 Jahren geht er für fünf Jahre nach Neapel, um an der dortigen, von Friedrich II. gegründeten königlichen Universität zu studieren und eine moderne, an Aristoteles orientierte Ausbildung zu erhalten. Im Jahr 1244, d.h. mit ca. 20 Jahren, tritt er in Neapel in den damals noch relativ neuen Bettelorden der Dominikaner ein. Dies geschieht gegen den Willen seiner Verwandten, die ihn wahrscheinlich als zukünftigen Abt von Monte Casino in ihre Familienpolitik eingeplant hatten. Da ein Bettelmönch für die Familienpolitik völlig nutzlos ist, entführen ihn seine Brüder und bringen ihn auf die heimatliche Burg. Dort hält man ihn etwa ein Jahr lang fest und versucht, ihn von seinem Entschluss abzubringen. Schließlich lässt man ihn aber doch zu den Dominikanern zurückkehren. Diese schicken ihn zu Albertus Magnus nach Paris, den er dann nach Köln begleitet. In seiner Zeit bei Albert soll der korpulente, große und schweigsame Thomas von anderen Studenten als „sizilianischer Ochse“ verspottet worden sein. Albert habe dazu den denkwürdigen Ausspruch getan: „Ihr nennt ihn einen stummen Ochsen. Mit seiner Lehre wird er aber noch ein solches Brüllen von sich geben, dass die ganze Welt in Staunen geraten wird.“ Dieser Ausspruch sollte sich bald als wahr erweisen, denn nach seiner Zeit bei Albert entfaltet Thomas in rastloser Arbeit seine philosophische und theologische Lehre. Er wirkt als „Professor“ (*Magister theologiae*) in Paris, in Italien, dann wieder in Paris, und schließlich in Neapel, wo er – ähnlich wie Albert in Köln – ein theologisches Studium aufbaut. Wie sein Lehrer verfasst er unzählige Werke: Als erstes Hauptwerk einen sehr umfangreichen und bedeutenden Sentenzenkommentar, sodann mehrere biblische Kommentare, die beiden Summen, zahlreiche z.T. sehr ausführliche *Quaestiones disputatae*, zwölf Aristoteles-Kommentare, u.v.m. Gegen Ende seines relativ kurzen Lebens – er wird nur 50 Jahre alt – verstummt er abrupt. Um den 6. Dezember des Jahres 1273 stellt Thomas nach der Feier der Heilige Messe plötzlich seine Arbeit an der fast vollendeten *Summa theologiae* ein. Auf die erstaunte Nachfrage seines engsten Mitbruders und Sekretärs soll Thomas geantwortet haben: „Ich kann nicht mehr. Alles, was ich geschrieben habe, kommt mir vor wie Stroh im Vergleich zu dem, was ich gesehen habe.“ Wenige Monate später begibt er sich noch auf den Weg zum Konzil von Lyon. Er erreicht jedoch nur noch Fossanova (südlich von Rom), wo er am 7. März 1274 stirbt.

## Das allgemeine Seiende

Man kann den Anfang des Denkens nicht einfachhin wiederholen, da man immer schon mitten im Denken steht. Man kann aber auf ihn reflektieren, indem man die Denkinhalte analysiert und nach dem ersten Begriff fragt, den der Verstand bildet. Diese Analyse führt vom Besonderen zum Allgemeinen, das im Verstand immer das Frühere ist. Denn das Besondere setzt das von ihm selbst näher bestimmte Allgemeine voraus. Das Erste ist folglich das Allgemeinste. Dieser Sachverhalt lässt sich am Beispiel eines Menschen, der auf einen zukommt, veranschaulichen: Aus der Ferne erkennt man zuerst nur „etwas“, ein „Körperliches“. Je näher der andere kommt, desto mehr erkennt man: Ein „Lebewesen“, dann einen „Menschen“ und zuletzt das Individuum. Auf diese Weise schreitet das Erkennen vom noch ununterschiedenen, undeutlichen Allgemeinen zu größerer Bestimmtheit fort, indem immer mehr Inhalt hinzukommt (*compositio*). Geht man diesen Weg in umgekehrter Richtung (*resolutio*), so stößt man auf das Allgemeinste und Erste, das der Verstand bei seiner Hinwendung zur Welt zuerst erfasst: auf den Begriff „Seiendes“ (*ens*).

Mit diesem Begriff können schlichtweg *alle* positiven Verstandesinhalte und Gegenstände bezeichnet werden. Die Allgemeinheit dieses *ens commune* ist aber eine andere als die der Gattungsbegriffe, die ja durch von außen hinzutretende Differenzen bestimmt werden. Bspw. wird die Gattung „Lebewesen“ durch die Differenz „vernunftbegabt“ zum Artbegriff bestimmt – durch einen Inhalt, der im Gattungsbegriff nicht enthalten war. Da aber jeder positive Inhalt „seiend“ ist, gibt es keine Differenz, die von außen zum „Seienden“ hinzutreten könnte. Deshalb ist der Allgemeinbegriff „Seiendes“ keine Gattung. Er ist auf andere Weise zu differenzieren als ein Gattungsbegriff. Dies kann nur so geschehen, dass der Begriff *innerhalb* seiner Bedeutung entfaltet oder auseinandergelegt wird.

Dabei zeigt sich zunächst, dass „Seiendes“ in besonderen „Seinsweisen“ (*modi essendi*) vorkommt, die mit den obersten Gattungsbegriffen, d.h. mit den 10 Kategorien des Aristoteles benannt werden. Der Sinn von „Seiendem“ ist aber ein anderer, wenn man es aussagt von einer durch sich selbst seienden Substanz oder aber von einem Akzidens, das nur in einem anderen Seienden ist (nämlich in einer Substanz). Auch von den einzelnen neun Akzidenzien (Qualität, Quantität, Wann, Wo, Relation, etc.) wird es jeweils anders ausgesagt.

Trotzdem ist „Seiendes“ kein bloßes Wort, mit dem man jeweils völlig Verschiedenes denkt. Natürlich denkt man bei „Seiendes“ zuerst an dasjenige, das durch sich selbst ist. Dieses, nämlich die Substanz, macht das in-einem-anderen-Seiende ja überhaupt erst möglich. Für Thomas *verursacht* die Substanz die Akzidentien. Dieses Verhältnis der Verursachung erlaubt es auch, den Begriff „Seiendes“ von beiden auszusagen – freilich in erster Linie und



eigentlich von der Substanz, und nur im Hinblick auf diese auch von den Akzidentien. Der Begriff wird also in *analoger* Weise ausgesagt.

Thomas erklärt Analogie anhand der Verwendung des Begriffes „gesund“: Eigentlich gesund ist nur ein Lebewesen. Man kann aber auch das die Gesundheit bewirkende Medikament „gesund“ nennen und ebenso den Urin, der die Gesundheit lediglich anzeigt. Dabei verwendet man den Begriff zwar nicht jeweils in demselben Sinn (*univok*), aber auch nicht mehrdeutig (*äquivok*), da man sich stets auf die eigentliche Gesundheit im Lebewesen bezieht. Der Begriff wird also kein völlig anderer, auch wenn man bspw. bei der Rede vom „gesunden Medikament“ den Bezug der Ursächlichkeit mitdenkt, der die unmittelbare Bedeutung modifiziert.

Für Thomas lernt man die Welt in ihren verschiedenen Seinsweisen oder Kategorien kennen. Zuvor erkennt man im allgemeinen Begriff des Seienden aber immer schon den Minimalinhalt, durch den sich jedes Erkennbare vom Nichts unterscheidet und zur Welt gehört. Dieser basale Begriff enthält die gesamte Wirklichkeit in der Einheit der Analogie und verhindert dadurch ein Auseinanderfallen der vielfältigen Erkenntnisse, die wir in den Einzelwissenschaften gewinnen. Letztere erforschen das Seiende unter je eigenem Aspekt. Dessen inneren Zusammenhang und dessen allgemeine Strukturen freizulegen, ist Aufgabe der Ontologie.

### **Substanz und Wesen**

Wir haben bereits gesehen, dass „Seiendes“ eigentlich und in erster Linie von der durch-sich-selbst-seienden Substanz ausgesagt wird. Für Aristoteles geht die Frage nach dem Seienden deshalb ganz in derjenigen nach der Substanz auf. Für Thomas reicht die Frage nach dem Seienden zwar weiter, die Analyse der Substanz ist ihm aber dennoch wichtig. Das Ergebnis dieser Analyse, bei der er weitgehend Aristoteles folgt, lässt sich an drei Begriffspaaren darstellen.

#### Akt und Potenz

Für Thomas muss die Analyse bei dem für uns Bekannteren und Früheren beginnen. Gemeint sind die Substanzen, die uns in der sinnlich wahrnehmbaren Welt begegnen als begrenzte, mit Allgemeinbegriffen erfassbare Ganzheiten, als Ursprung von Tätigkeiten und als Träger von Eigenschaften: Konkrete, individuelle, anzeigbare Einzeldinge, die man im vollen Sinne „wirkliche Seiende“ (*ens actu*) nennen kann. Allerdings sind sie nicht schlechthin „wirklich“, da sie sich erstens in ihren je eigenen Tätigkeiten selbst noch verwirklichen können, und da sie zweitens ständig entstehen und vergehen. Es handelt sich um *bewegtes* Seiendes, das sein

kann, aber auch nicht sein kann. Sie sind zwar wirklich, ihnen wohnt aber auch ein „Können“ inne, ein „Vermögen“, eine „Möglichkeit“ (*potentia*) zu mehr oder weniger Wirklich-Sein (*actus*). Diese Möglichkeit ist für Thomas ontologisch und epistemologisch gegenüber dem Wirklich-Sein sekundär. Potenz ist „an sich“ nichts Seiendes, sie existiert immer nur *an* einem aktuell Seienden und ist nur dadurch erkennbar.

#### Form und Materie

Die genannten Substanzen sind bewegt, d.h. wandelbar. Daher sind sie nicht schlechthin Akt, sondern aus Akt und Potenz zusammengesetzt. Dabei meint „zusammengesetzt“ natürlich nicht eine nachträgliche Vereinigung zweier schon seiender Teile. In diesem Fall wäre die individuelle Ganzheit der Substanz, durch die sie gerade für uns erkennbares „Seiendes“ ist, nicht zu erklären. Für die Einheit und Bestimmtheit der Substanz ist ein einender und bestimmender Akt verantwortlich. Dieser Akt, das innerliche Prinzip, das die Substanz eben zu einer solchen macht, ist die Form. Die Offenheit zu weiterer Bestimmbarkeit rührt dagegen von einer der Form entgegengesetzten Potentialität her, d.h. von der Materie. Durch ihr Bestimm-Sein von der Form trägt sie auf ihre Weise zum Ganzen der Substanz bei. Da die Materie aber nie vollständig von der Form beherrscht wird, ist die Substanz wandelbar, veränderlich.

Als bloße Bestimmbarkeit, als sog. Erste Materie (*materia prima*) kommt die Materie in der Welt nicht vor. So gesehen ist sie ein reiner Grenzbegriff. Sie kommt immer nur vor als bereits von Formen bestimmte und unter räumlichen Dimensionen stehende (*materia signata*). Als solche ist sie für die vielfache und verschiedenartige Verwirklichung einer einzelnen Form verantwortlich. Sie ist Prinzip der Individuation, d.h. in Verbindung mit ihr gewinnt die Form Individualität.

Thomas tritt vehement für die Einzigkeit der substantiellen Form ein, d.h. der Form, die eine Substanz zu einer genau so bestimmten und einer je einheitlichen macht. Natürlich kann eine Substanz weitere Bestimmungen aufnehmen, diese liegen aber immer nur auf der akzidentellen Ebene. Diese substantielle Form ist aber – ebenso wenig wie die Materie – selbst etwas Seiendes. Beide sind lediglich unselbständige Prinzipien für das konkrete Seiende, für die aus Akt und Potenz, Form und Materie zusammengesetzte Substanz.

#### Wesen und Allgemeinbegriff

Auf die Frage, was eine Substanz ist, antworten wir mit Allgemeinbegriffen. Sie bezeichnen selbständig Seiendes und gehören damit zur Kategorie „Substanz“. Als Gattungsbegriffe, spezifische Differenzen und Artbegriffe differenzieren sie die Substanz in geordneter Weise aus (Bsp.: Lebewesen – vernunftbegabt – Mensch). Diese drei Allgemeinbegriffe kann man

von der konkreten, individuellen Substanz aussagen: Sokrates ist Lebewesen, ist Vernunftbegabtes, ist Mensch. Sie meinen also jeweils das Ganze der Substanz. Trotzdem decken sie den Inhalt des Ganzen nicht vollständig ab, z.B. drücken sie das eigentlich Individuelle an Sokrates nicht aus. Andererseits heben sie genau denjenigen Inhalt am Seienden hervor, aufgrund dessen dieses Seiende eben der Kategorie Substanz angehört und „Durch sich selbst Seiendes“ ist. Diesen im Seienden bestehenden Inhalt nennt Thomas sein „Wesen“ (*essentia*). Man kann ihn aber auch „Washeit“ (*quiditas*) nennen, wenn er in Form einer Definition ausgedrückt wird. Das Wesen des Seienden drückt dessen Grundgestalt aus, die sich bei allen Veränderungen und individuellen Verwirklichungen durchhält. Insofern diese Grundgestalt für ein ganz bestimmtes Wirken des Seienden verantwortlich ist, kann man sie auch als „Natur“ (*natura*) bezeichnen. Im Wort „Wesen“ (*essentia*) klingt dagegen der Aspekt des Seins (*esse*) an (vgl. dt. Partizip Perfekt: „gewesen“). Demnach ist „Wesen“ die Weise, in der Seiendes „Sein“ hat oder „Seiendes ist“.

Aus diesem Grund gehört zum Wesen aber nicht nur die Form, sondern auch die Materie, da das Ganze, das die wandelbare Substanz „ist“, aus *beiden* besteht. Der eigentliche Wesensbegriff ist daher auch der Artbegriff (bzw. die ihn ausdrückende Definition). Er umfasst nämlich das Bestimmbare (die Gattung) und das Bestimmende (die spezifische Differenz) und kann so das ganze Seiende *als Ganzes* nennen. Dennoch: Auch der Artbegriff bringt das Individuelle am Seienden nicht zur Sprache. Ist dieses Individuelle dann das Unwesentliche, das nicht mehr im substantiellen Sinne Seiende? Offensichtlich widerspricht diese Option allem bisher Gesagten, da Thomas doch gerade davon ausging, dass das uns begegnende Seiende nur als konkretes und individuelles „wirklich“ ist. Die Lösung besteht darin, dass auch das Wesen in der Tat nur als individuelles, im konkreten Seienden vereinzelt „wirklich“ ist. *Begrifflich gefasst* kann das Wesen diese individuelle Seite nur nicht ausdrücken. Diese Unfähigkeit, die letzte individuelle Differenz der zu einer Art gehörenden Seienden auf dem Weg des Begriffes auszudrücken, ist die logische Konsequenz des ontologischen Verhältnisses von Form und Materie. Die Form kann sich nicht selbst verwirklichen ohne die Materie, von der sie die Individuation empfängt. Der unterscheidende Begriff ist aber von der durch die Form bewirkten Bestimmtheit genommen. Die Unbestimmtheit der Materie kann er gerade nicht erfassen – es sei denn insofern, als sie von der Form bestimmt ist. Wie schon gesagt, bestimmt die Form die Materie aber nie vollständig. Ein Wesensbegriff wie „Mensch“ kann deshalb zwar Materielles meinen, aber immer nur im allgemeinen Sinn: Z.B. „Ein Mensch hat Fleisch und Knochen“. Die nicht von der Form, sondern von der Materialität herrührende individuelle „Diesheit“ (z.B. „*dieses* Fleisch“,

„diese Knochen“) erreicht er gerade nicht. Die Materialität und die von ihr begründete Weise von Individualität entziehen sich dem Wesensbegriff.

Wie steht es nun um die Allgemeinheit? Aufgrund des bisher Gesagten lässt sich festhalten, dass der *Form an sich* eine gewisse Allgemeinheit zukommt, insofern sie sich in mehreren Individuen als die gleiche verwirklicht und als je verschieden individuiert. Das Wesen an sich hat jedoch keine Allgemeinheit, vielmehr kommt sie dem Wesensbegriff zu. Trotzdem ist das individuelle Wesen für unsere Erkenntnis (die sich immer auf Allgemeines bezieht) nicht völlig unzugänglich. Da es in nämlich in sinnlich erfahrbarer Körperlichkeit existiert, können wir es durch unsere Sinne als Individuum wahrnehmen und zugleich als eines Seiendes erkennen, auf das dieser oder jener Wesensbegriff zutrifft. Bspw. kann man den Wesensbegriff „Mensch“ vom konkreten Menschen „Sokrates“ aussagen. Wenn man aber Sokrates selbst meint, muss man zu einem auf das Konkrete selbst hinweisenden *Namen* greifen („Sokrates“ = „der da, der so und so aussieht“).<sup>1</sup>

*Wirklich* ist das Wesen nur in der Vielzahl der Individuen, die innerhalb einer Art verschieden sind. Man kann es von den verschiedenen Individuen einer Art aussagen, weil diese in der Gemeinsamkeit ihrer Form übereinstimmen. *Allgemein* ist das Wesen nur insofern, als der Verstand einen Begriff von ihm bildet, indem er den gemeinsamen Inhalt der Form von der jeweils individuierenden Materie abstrahiert, d.h. ablöst.

Könnte man das Wesen dann aber nicht auch noch von der Allgemeinheit des Verstandes loslösen und es so als „Wesen an sich“ gewinnen? Avicenna (Albertus Magnus und Duns Scotus folgen ihm darin) versteht das unter diesem Aspekt betrachtete Wesen als reinen Sachgehalt, der weder eines noch vieles ist, zu dem Einheit und Vielheit vielmehr erst nachträglich hinzutreten. Das „Wesen (oder die Natur) an sich“ sei der Kern des Seienden, an den sich der Verstand zu halten habe. Doch Thomas schließt die Möglichkeit einer solchen „Natur an sich“ aus. Als etwas, das weder eines noch vieles ist, ist sie eben überhaupt nicht seiend. Sie ist bloßes Produkt der Reflexion. Mit dieser Ablehnung eines „Wesens an sich“, das selbst Sein hat (*esse essentiae*) schließt Thomas eine „essentialistische“ Deutung des Seienden aus.

---

<sup>1</sup>Das Folgende habe ich in der Vorlesung nicht erwähnt, es ist daher nicht prüfungsrelevant. Der Vollständigkeit und des besseren Verständnisses halber sei es hier dennoch angeführt: Besagt „Wesen“ nun dasselbe wie „Substanz“? Diese Frage ist zu bejahen, wenn man „Wesen“ als konkreten Ausdruck nimmt, wie bisher geschehen („Mensch“). „Wesen“ kann aber noch einmal in einem abstrakteren Sinn aufgefasst werden („Mensch-Sein“), dann wird ausdrücklich alles ausgeschlossen, was nicht zum begrifflich erfassten Wesen gehört, d.h. die jeder Substanz zukommenden Akzidentien. In diesem Fall ist das Wesen (oder mit einem abstrakten Ausdruck gesagt: die „Wesenheit“) nicht mit der Substanz identisch. Das Wesen kann dann auch nicht mehr von der konkreten Substanz ausgesagt werden („Sokrates“ ist nicht „das Mensch-Sein“).

Das Wesen bringt für das Seiende auf den Begriff, welche Prinzipien es begründen und *was* es ist. Was *ist*, *das Sein* des Seienden, kann das Wesen jedoch alleine nicht begründen. Das Seiende besteht aber aus Wesen *und* Sein.

### Sein und Wesen

Mit seiner Lehre über das Sein, die jetzt darzustellen ist, betritt Thomas im Vergleich zu Aristoteles, Avicenna und Averroes einen neuen Weg.<sup>2</sup> Wichtige Äußerungen dazu bietet besonders die Gotteslehre seiner beiden Summen. Als Grundton durchzieht die Lehre vom Sein aber seine gesamte metaphysische Spekulation. Dies zeigt sich bspw. an der Wendung „*quod est*“ (was ist), die er häufig zur Umschreibung des Seienden benutzt. Diese Wendung unterscheidet offensichtlich (und verbindet zugleich) ein „Was“, d.h. einen sachlichen Gehalt und ein „ist“, d.h. ein bloßes Sein. Noch deutlicher wird die Unterscheidung (und Verbindung) von „Was“ und „ist“ im Seienden in der bei Thomas ebenfalls häufigen Wendung „*quod habet esse*“ (was Sein hat).

Was heißt aber dieses im „ist“ angesprochene „Sein“? Wird hier der primäre Sinn von „ist“, der darin besteht, Subjekt und Prädikat als selbst völlig inhaltsleere *copula* zu verbinden, nicht zu Unrecht hypostasiert? Der *Peri hermeneias*-Kommentar (l. 5, n.71-73) des Thomas beweist, dass er sehr wohl um diese Problematik wusste. Für ihn kann der primäre Sinn des „ist“ aber nicht darin bestehen, Zeichen der Zuordnung von Subjekt und Prädikat im Urteil zu sein. Der ursprüngliche Sinn ist vielmehr der von Aktualität, Verwirklichung, Wirklichkeit. Sagt man von einer Sache, dass sie „ist“, dann meint man damit offensichtlich dessen in Akt-Sein“ (*in actu esse*). Erst von hier aus wird verständlich, warum das „ist“ die Zuordnung von Subjekt und Prädikat *bezeichnen* kann. Ordnet man nämlich ein Prädikat einem Subjekt zu, dann spricht man diesem Subjekt eine substantielle oder akzidentelle Bestimmtheit zu, die ihm *wirklich* innewohnt. Diese Bestimmtheit kommt aber von der Form, die dem Subjekt überhaupt erst ein so und so beschaffenes *Wirklich-Sein* verleiht. Das „ist“ zielt primär auf das reale Gegeben-Sein dessen, was im Urteil ausgedrückt wird. Daher ist die grammatische *copula*-Funktion des „ist“ sekundär und dient nur als Zeichen für den primären Sinn.

Das im „*quod est*“ bzw. im „*quod habet esse*“ vom Seienden ausgesagte Sein muss deshalb im Sinne von *Akt* verstanden werden. Das „Was“ oder „Wesen“ erhält so betrachtet

---

<sup>2</sup> Skizzenhaft vorgezeichnet hatte ihn allerdings bereits Albertus Magnus.

die Bedeutung des bloßen Sein-Könnens, das den Akt erst „haben“ muss, wenn Seiendes zustande kommen soll. Im Verhältnis zum Akt des Seins (*actus essendi*) ist das Wesen Potenz, Möglichkeit. Es ist selbst eben noch nicht Seiendes. Erst der Seinsakt macht das Seiende zum Seienden. Dieser Seinsakt, den Thomas auch „das Sein selbst“ (*ipsum esse*) nennt, bezeichnet das individuelle Sein jedes Seienden. In Parallele zum *ens commune* (dem allgemeinen Seienden) spricht er auch vom *esse commune* (dem allgemeinen Sein). Denn der Seinsakt kommt allem Seienden zu, da es ja erst durch ihn Seiendes ist. Er ist also allen Seienden gemeinsam, und das sogar in dem Sinn, dass man erst im Hinblick auf ihn auch von *ens commune* sprechen kann. Er ist das Gemeinsame des *ens commune*, das sich durch die einzelnen Wesens- und Akzidenz-Bestimmungen ja gerade als je verschiedenes kategoriales Seiendes entfaltet. Der Seinsakt besitzt dagegen selbst kein Prinzip der Vervielfältigung. *An sich genommen* ist Sein ganz einfach. Der Seinsakt wird aber von der kategorialen Vervielfältigung des Seienden mit betroffen. Denn jedes „Seiende“ hat sein eigenes, von anderem verschiedenes „Sein selbst“. Hier zeigt sich übrigens: das Sein ist natürlich selbst kein Seiendes. Vielmehr ist es für das Seiende dessen reines „Wodurch-es-ist“ (*quo est*). Es ist dessen Prinzip und zwar das Innerstes: Ohne das ihm innewohnende Sein wäre das Seiende ja gar nicht. Die Differenzierung des Seins erfolgt also zusammen mit derjenigen des Seienden. Daher ist auch das Prinzip beider Differenzierungen dasselbe, nämlich das Wesen (*essentia*). Das Wesen steht dem Seinsakt wie eine Potenz gegenüber. Indem es ihn aufnimmt, begrenzt oder limitiert sie ihn zugleich. Innerhalb des Seienden kann man das Wesen darum als *quod est* („was es ist“) dem reinen „Wodurch“ (*quo est*) des Seinsaktes gegenüberstellen. Das eigentliche *quod est* ist natürlich aber das konkrete Seiende selbst, dessen Wesen sich wiederum aus den beiden Prinzipien Form und Materie zusammensetzt. Letztlich sind es diese beiden Prinzipien des Wesens, die das Sein festlegen und zustande bringen. Allerdings bringen sie das Sein nicht aus sich hervor – dann wäre sie ja selbst schon Seiendes. Vielmehr konstituieren sie das Sein im dem Sinne, dass sie es aufgrund ihres Zusammenkommens aufnehmen und begrenzen. Die entscheidende Rolle kommt dabei der Form zu. Als das Wesensprinzip, das die Materie bestimmt, vermittelt die Form dem ganzen Seienden das Sein.

Es ergibt sich also: Sein und Wesen sind gegenüber dem konkreten Seienden nicht selbständig. Vielmehr sind sie dessen Ko-Prinzipien. Sie wirken bei seiner Konstituierung zusammen und verweisen in ihrer grundsätzlichen und bleibenden Unterschiedenheit aufeinander. Ihr Verhältnis zueinander beschrieben die Thomisten später mit der berühmten Formel „*distinctio realis*“ (Unterschied der Sache nach). Sie ist etwas unglücklich, da sich beide ja nicht wie zwei „Sachen“ zueinander verhalten. Unerwähnt bleibt darin auch die

Einheit des Seienden, innerhalb der die Unterscheidung überhaupt erst gemacht wird. Dennoch drückt die Formel die nicht auflösbare Dualität von Wesen und Sein sehr klar aus.

Gegenüber dem Wesen hat das Sein den Vorrang, da das Seiende mit allem, was es an sich hat, eben durch den Seinsakt überhaupt erst *ist*. Thomas nennt es deshalb auch Aktualität aller Akte oder Aktualität aller Formen. Das Sein ist das Innerlichste des Seienden. Es verleiht ihm Einheit und Bestand. Betrachtet man jedes Seiende als ein in sich Vollendetes und Vollkommenes, dann ist das Sein die „Vollkommenheit aller Vollkommenheiten“, da es alle Seienden vollendet. Schließlich gründet auch die Wahrheit im Sein, insofern man nur aufgrund des Seins von etwas sagen kann, dass und was es ist.

### **Von der Physik zum Göttlichen**

Die bisherige Analyse des Seienden ist, einschließlich der Betrachtungen über das Sein, nicht über die Ebene der physischen Welt, d.h. der materiell verfassten und sinnlich erfahrbaren Welt, hinausgelangt. Für Thomas entspricht dieser Zugang zum Seienden zunächst auch den spezifischen Bedingungen menschlichen Erkennens. Der menschliche Verstand ist das Vermögen einer Seele, die als Form zusammen mit dem Körper als Materie ein Lebewesen konstituiert. Seine Erkenntnisweise entspricht dieser Daseinsweise insofern, als sein Erkennen zunächst auf Sinneswahrnehmungen der materiell verfassten Welt angewiesen ist. Erst von diesen ausgehend kann der Mensch Begriffe bilden. Der Verstand kann darum nur solches erkennen, „was Form in Materie hat oder durch solches erkannt werden kann“ (Sth I, q. 12 a. 11). Sein ihm eigentümlicher Gegenstand ist die „in der Materie existierende Washeit“ (ebd. q. 84 a. 7). Allerdings führt die Bildung von Allgemeinbegriffen, bei der von Materie abstrahiert (abgesehen) wird, schon ansatzhaft über die physische Welt hinaus. Die Abstraktion geht bei einigen Begriffen, nämlich bei den oben genannten Prinzipienbegriffen „Sein“, „Akt“ und „Form“ so weit, dass ihre *Bedeutung* überhaupt nichts Materielles mehr einschließt. Dasselbe gilt vom „Wesen“, insofern es Bestimmtheit besagt. Ja es gilt sogar von der „Potenz“, wenn man bedenkt, dass sich die Form zum Seinsakt wie eine Potenz verhält. Damit wird aber grundsätzlich ein Seiendes denkbar, das überhaupt nicht mehr materiell verfasst ist. Zu den Begriffen, deren Bedeutung nichts Materielles mehr einschließt, zählen auch die sogenannten Transzendentalien.<sup>3</sup> Damit sind Bestimmungen gemeint, die jedem Seienden zugesprochen werden können, die also mit dem Begriff Seiendes (der ersten Transzendentalie) austauschbar sind. Für Thomas sind dies (De ver. q. 1 a. 1): „Sachgehalt“

---

<sup>3</sup> Im Mittelalter spricht man häufiger auch von den *entia communia*.

(*res*), „Eines“ (*unum*), „Etwas“ (*aliquid*). Betrachtet man das Seiende, insofern es von einer Geistseele erkannt oder erstrebt werden kann, so kommen die Transzendentalien „Wahres“ (*verum*) und „Gutes“ (*bonum*) hinzu.

Die Transzendentalienlehre zeigt ebenso wie schon zuvor die Analyse der Prinzipien des Seienden: Die Bedeutung des „Seienden als Seienden“ ist weiter als das materiell verfasste Seiende. Es ist möglich, ein Seiendes zu denken, das unsere Erfahrungswelt übersteigt. Aber existiert ein solches Seiendes von nicht-materieller Seinsart auch *wirklich*?

Falls die Antwort auf diese Frage positiv ausfällt, dann können wir die „Washeit“, das Wesen dieses Seienden jedenfalls nicht erkennen. Der unserem Verstand eigentümliche Gegenstand ist ja die „in der Materie existierende Washeit“. Allerdings gibt es auch in unserem normalen Erfahrungsbereich das Phänomen, dass man das Wesen eines Seienden nicht erkennt und dennoch die Gewissheit hat, dass es existiert. Diese Gewissheit beruht auf bestimmten Wirkungen, deren Ursache dieses Seiende ist. In einem solchen Fall spricht Thomas von einer Erkenntnis des „Dass“ (*quia est*). Sie sagt uns zwar nichts über das „Wie“ (*quomodo sit*) des Wesens, unser Wissen über die Wirkungen kann diesen Mangel aber ersetzen. Dadurch wird eine wissenschaftliche Behandlung des in seinem „Dass“ Erkannten möglich. Da es sich um ein *Seiendes* handeln würde, könnte man es in jedem Fall mit den oben genannten Prinzipienbegriffen erforschen. Auch die Transzendentalien könnte man von ihm aussagen.

Soll die Ontologie ihr letztes Ziel erreichen, indem sie aufzeigt, dass sich die Bedeutung von „Seiendes“ und der Prinzipienbegriffe nicht im materiellen, „physikalischen“ Seienden erschöpft, so ist ein Beweis für die Existenz eines immateriellen Seienden zu erbringen. Erst dadurch wird die Ontologie im vollen Sinne „Meta-Physik“. Dennoch ist der eigentliche Gegenstand, das Subjekt dieser Metaphysik nicht das Immaterielle selbst, da es sich dem menschlichen Verstand nur als Prinzip seiner Wirkungen erschließt. Das Immaterielle ist vielmehr das „Prinzip des Subjekts“ (In Met., Prolog), nämlich des „Seienden als Seienden“. Die Untersuchung dieses Prinzips bildet auch deshalb das letzte Ziel der Ontologie-Metaphysik, weil sie noch einmal neues Licht auf die vorangegangene Erforschung des Seienden und seiner Prinzipien wirft.

### **Gott und die Teilhabe am Sein**

Der entscheidende Schritt in die Metaphysik hinein geschieht durch den Beweis, dass es immaterielles Seiendes gibt. Thomas tritt diesen Beweis bekanntermaßen dadurch an, dass er die Begründungszusammenhänge der gegenständlichen Erfahrungswelt untersucht. Dabei



kommt er auf seinen berühmten „Fünf Wegen“ zu dem Schluss, dass es notwendigerweise ein Prinzip geben muss, das diese materielle Erfahrungswelt *im Ganzen* begründet und zugleich transzendiert. Dieses Vorgehen liegt (trotz gewisser Differenzen) letztlich auf der Linie des Aristoteles und seines Beweises des Ersten Unbewegten Bewegers.

Dieser Beweis eröffnet freilich erst den Weg in die Metaphysik und führt noch nicht in deren Innerstes. Nach den vorausgegangenen Darlegungen kann es keinen Zweifel geben, worin Thomas dieses Innerste erblickt: In der Dimension des Seins, das das Seiende als solches begründet; in der Dimension des Seins, das das innerlichste Prinzip des Seienden ist. Wie bereits erwähnt, ist das Sein „einfach“, es ist allen Seienden gemeinsam. Von ihm her muss die Frage nach dem „Seienden im Ganzen“ (das auch das immaterielle Seiende umfasst), beantwortet werden.

Diese Antwort beginnt damit, dass das bisher analysierte Seiende unter der Bedingung der *distinctio realis* von Sein und Wesen steht. Das Sein des innerweltlich erfahrbaren, aus Form und Materie zusammengesetzten Seienden wird innerhalb der Grenzen des Wesens aufgenommen. Jedem Seienden ist nicht „das Sein“ schlechthin zu eigen, sondern sein je eigenes limitiertes Sein. Das Seiende *hat* Sein, es *hat* daran *teil*, *partizipiert* daran. Mit diesem ursprünglich *platonischen* Begriff der Teilhabe drückt Thomas aus, dass das Seiende das Sein empfängt und von ihm zum Seienden bestimmt wird. Es kann das Sein eben nicht von sich aus – etwa durch sein Wesen – erbringen. Dazu müsste es ja sein, bevor es ist. Deshalb erhält es sein Sein von einem anderen (*ab alio*). Dies wiederum bedeutet: Es ist verursacht. Das „Seiende durch Teilhabe“ ist als solches „verursachtes Seiendes“.

Was ist nun dieses „andere“, das Ursache des Seins ist? Ein weiteres „Seiendes durch Teilhabe“ kommt nur auf den ersten Blick dafür in Frage. Denn ein solches müsste wiederum auf ein drittes verweisen, jenes auf ein viertes, usw. Es würde also, eine unabschließbare Reihe gleichgeordneter Seiender geben, von denen ein jedes in seinem Innersten abgeleitet, abhängig und sekundär ist. Diese Bestimmungen gelten dann aber auch für die Reihe im Ganzen. Sie setzt also notwendig ein grundsätzlich von ihr verschiedenes, ihr transzendentes und sie begründendes Seiendes voraus. Hierfür kommt gerade kein „Seiendes durch Teilhabe“ in Frage. Es muss sich daher um ein Seiendes handeln, das nicht durch Teilhabe am Sein seiend ist. Vielmehr muss es ein solches sein, das sein Sein durch sich selbst hat, durch sein eigenes Wesen. Sein und Wesen fallen in ihm zusammen. Sein Sein ist sein Wesen. Dies nennt Thomas das „Für sich bestehende Sein selbst“ (*ipsum esse subsistens*) – oder „Gott“.

Die Kennzeichnung *subsistens* drückt aus, dass Gottes Sein nicht als bloßes Prinzip-Sein verstanden wird, wie das oben erwähnte *esse commune* oder *ipsum esse* der Dinge. Man

könnte ihn aber „subsistierendes Prinzip“ nennen, dem jede Vollkommenheit konkret zukommt, die dem Prinzip in abstrakter Weise zugesprochen wird. Gott ist so „reiner Akt“ (*actus purus*): einfach, vollkommen, ohne Grenzen unendlich. Da sich Wesen und Subjekt in ihm nicht unterscheiden, kann man den Prinzipienbegriff aber auch in abstrakter Weise von ihm aussagen: Er *ist* *Einfachheit*, *Vollkommenheit*, *Unendlichkeit* des Seins. Ebenso kann man die Transzendentalien sowohl im abstrakten als auch im konkreten Sinn von ihm aussagen: er ist „gut“ und „die Güte“, „wahr“ und „die Wahrheit“, „einer“ und „die Einheit“. Aufgrund der absoluten Besonderheit, dass in Gott Sein und Wesen identisch sind, sind alle Aussagen über ihn in analoger Weise zu verstehen. Hier liegt eigentlich der höchste Fall von Analogie vor. Immer wenn man von Gott Begriffe aussagt, muss man sich der grundsätzlichen Verschiedenheit bewusst sein, die zwischen dem subsistierenden Seins selbst und dem innerweltlichen Seienden besteht, von dem her diese Begriffe gebildet sind. Alle diesen Begriffen anhaftenden Konnotationen der Endlichkeit, der Unvollkommenheit, der Materialität, etc. müssen verneint werden, wenn man diese Begriffe auf Gott anwendet. Unsere Rede von Gott muss strukturell und bleibend vom Verneinen geprägt sein (negativ). Auf diese Weise wissen wir von Gott nicht wirklich „Was“ er ist (genau darauf zielen unsere Begriffe sonst aber ab!). Wir wissen vielmehr nur, dass unsere Rede von ihm sinnvoll zusammengestellt ist, dass die satzhafte Verbindung eines Begriffes wie „gut“ mit „Gott“ richtig ist – auch wenn wir dabei nicht ermessen können, wie *unendlich gut* Gott ist. Wahr ist das „ist“ einer solchen Aussage also nur im Sinne des „*esse copulae*“.

Als „subsistierendes Sein selbst“ enthält Gottes Sein die Fülle all dessen, was „Sein“ überhaupt meinen kann. Noch genauer gesagt: Er *ist* diese Fülle. Gerade dadurch ist er in radikaler Weise geschieden von allem Seienden, das am Sein nur teilhat. Er ist notwendig ein einziger, weil ja alles bereits in ihm „ist“. Aus diesem Grund kann auch nichts *an ihm selbst* unmittelbar partizipieren, da er sich nicht vervielfachen kann.

Dennoch hat alles Seiende seine Partizipation am Sein von ihm, von dem „Durch-sein Wesen-Seienden“ empfangen. Als Seiendes, das Sein „hat“ ist es verursacht ohne jede andere Voraussetzung. Es ist also „aus nichts geschaffen“. Der Grund für dieses Schaffen kann nur in Gott selbst liegen, da nichts anderes vorausgesetzt ist. Sein Wesen nötigt ihn auch zu nichts, da es bereits Fülle des Seins ist. Er schafft also *in Freiheit*. Ferner schafft er nicht willkürlich-beliebiges Chaos, sondern durch Mitteilung des Seins, das er selbst ist. Allerdings ist das mitgeteilte Sein nicht unmittelbar er selbst (was könnte ihn aufnehmen?). Vielmehr ist es *geschaffene Teilhabe*. Durch dieses ist das Geschöpf es selbst. Es hat Selbststand, seinen eigenen Wirkungsbereich, seine ihm zugemessene sinnvolle Ordnung. Auf diese Weise ist das

Geschöpf durch ihre Ursache geprägt. Es ist Gottes Ähnlichkeit im Vollzug seines eigenen geschöpflichen Seins.

Das Sein als Geschaffen-Sein besagt die allen Geschöpfen gemeinsame Beziehung auf den einen Ursprung. Das Sein als Geschaffen-Sein ist so gesehen das Ursprünglichste und das „Erstgeschaffene“. Diese Gemeinsamkeit drückt man mit dem Begriff des *esse commune* aus, von dem gesagt wird, dass alle Geschöpfe daran teilhaben. Allerdings ist das nur im *logischen* Sinne zu verstehen, denn *esse commune* ist ein reiner Begriff unseres Verstandes, durch den wir eben den Partizipationscharakter jedes wirklichen Seienden ausdrücken. Gott schafft ja auch nicht das „allgemeine Seiende“ (*ens commune*), sondern die konkreten Seienden. Er schafft sie und erhält sie beständig durch den ihnen jeweils zu Eigen gegebenen Seinsakt. Durch das Sein schafft Gott das Seiende als das aus Wesen und Sein zusammengesetzte. Durch das Wesen (oder richtiger: durch die verschiedenen Wesen) wirkt sich seine Schöpfungstätigkeit dabei in die Mannigfaltigkeit einer geordneten Welt aus. Denn die jeweils höheren und niedrigeren Wesen mit ihren weiteren oder engeren Wirkungskreisen können den Seinsakt jeweils mehr oder weniger aufnehmen. Sein und Wesen der Dinge stehen also in einem Proportionsverhältnis zueinander. Diese Proportion begründet die Ordnung des Kosmos, in dem alle Seienden in dynamischen Beziehungen zueinander stehen, aufeinander verweisen und miteinander vergleichbar sind. Die allen Seienden zugrunde liegende Proportion von Wesen und Sein erlaubt es letztlich auch, sie in ihrer Gesamtheit als geordnetes Ganzes, als sinnvoll strukturierte Welt zu begreifen.

## **Literatur (Auswahl!):**

V.a. historische Einführungen (beide ausgezeichnet, die zweite aber aktueller):

WEISHEIPL, James, Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie, Graz-Wien-Köln, 1980.

TORRELL, Jean-Pierre, Magister Thomas, Leben und Werk des Thomas von Aquin, Freiburg i.B., Basel, Wien, 1995.

## Neuere Hinführungen zu Thomas' Denken:

HEINZMANN, Richard, Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken, Stuttgart 1994.

SCHÖNBERGER, Rolf, Thomas von Aquin. Zur Einführung, Hamburg 1998. (*Junius; sehr phil.*)

ZIMMERMANN, Albert, Thomas Lesen, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000.

FORSCHNER, Maximilian, Thomas von Aquin, München 2006. (*Beck*)

## Ältere Hinführungen zum Denken:

PIEPER, Josef, Thomas von Aquin. Leben und Werk, München <sup>4</sup>1990. (*sehr gut lesbar*)

A.D. SERTILLANGES, Der hl. Thomas von Aquin, Köln/Olten <sup>2</sup>1954. (*Klassiker, sehr phil.*)

M.-D. CHENU, Thomas von Aquin (sehr viele versch. Auflagen).

## **Hilfsmittel**

www.corpusthomicum.org: „Opera omnia“ vollständig im Netz! Dort „Index thomisticus“!

## **Übersetzungen**

*Summa theologiae*: „Deutsche Thomas Ausgabe“ (unvollständig)

*Summa contra gentiles*: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (vollständig)

*Quaestiones disputatae*: Vollständige Übersetzung im Erscheinen begriffen (Meiner)

*Andere Werke*: Verschiedene (Teil-)Übersetzungen (Reclam, Meiner, etc.)

## **Die menschliche Seele als Form des Körpers**

Von den irdischen Dingen hat für Aristoteles nur die aus Materie und Form zusammengesetzte Substanz Sein, nicht aber die Form für sich (sog. Hylemorphismus: Hyle = Materie, Morphe = Form). Daraus folgt, dass die Formen der irdischen Dinge bei der Auflösung und Zerstörung der zusammengesetzten Substanzen mitvergehen. Diese ontologische Grundannahme führt in der Lehre über die rationale Seele des Menschen zu einem Problem. Denn *einerseits* ist die rationale Seele Form und Akt, d.h. Verwirklichung des Körpers. Dadurch konstituiert sie die eine aus Form und Materie zusammengesetzte Substanz Mensch. Dank dieser Position kann

Aristoteles den platonischen Dualismus von Seele und Körper vermeiden. Diese bilden bei Plato ja zwei verschiedene Substanzen, die nur in äußerlicher Weise miteinander verbunden sind. Andererseits folgt aus dem Hylemorphismus strenggenommen, dass die menschliche Seele als Form des Menschen bei dessen Tod mitvergeht. Die menschliche Seele wäre also nicht unsterblich. Folgerichtig scheint Aristoteles der menschlichen Seele als ganzer die Unvergänglichkeit abzusprechen und sie nur ihrem nicht-materiell verfassten Verstand (*nous*) vorzubehalten.<sup>1</sup> Andererseits nennt er den Verstand in *De anima* klar einen Teil der Seele.<sup>2</sup> Damit stellt sich aber die Frage, wie etwas Unvergängliches und von Materie Abtrennbares Teil von etwas Vergänglichem und an die Materie Gebundenem sein kann. Entsprechend findet sich bei Aristoteles auch eine Stelle, die nahelegt, dass der „von außen kommende, göttliche“<sup>3</sup> Verstand dem Menschen nicht wirklich zu eigen und nur zeitweise mit ihm verbunden ist. Die schwierige Frage nach dem ontologischen Status der rationalen Seele des Menschen bleibt bei Aristoteles letztlich ungeklärt.

Thomas dagegen kann zu diesem Problem eine schlüssige Lösung vorlegen. Dank seines neuen Seinskonzeptes gelingt es ihm, sowohl die Unsterblichkeit der gesamten menschlichen Seele zu begründen als auch am aristotelischen Hylemorphismus grundsätzlich festzuhalten. Außerdem kann er begründen, dass der Verstand innerlich zur Seele gehört und warum er auf seine spezifische Weise erkennt. Um die ganze menschliche Seele als unvergänglich und als fähig zur Erkenntnis auszuweisen, flüchtet er also nicht in den platonischen Dualismus. Nach diesem Modell besteht der Mensch aus zwei eigenständigen Substanzen, nämlich aus dem vergänglichen Körper und der unvergänglichen Geistseele. Damit lassen sich zwar die Unsterblichkeit und die Erkenntnisfähigkeit der menschlichen Seele problemlos denken. Ihre Verbindung zum Körper bleibt aber oberflächlich. Thomas geht einen anderen Weg. Zwar gilt auch bei ihm im Allgemeinen, dass nur das aus Form und Materie Zusammengesetzte Sein besitzt und nicht die Form allein. Die Wesensform empfängt den Seinsakt nämlich nur *im* und *mit* dem Zusammengesetzten. Nur mit und in ihm wird die Wesensform verwirklicht. Die rationale Seele des Menschen bildet hier aber eine Ausnahme, da sie das Sein zwar *im Hinblick* auf den Körper, aber letztlich *unabhängig* von ihm empfängt. Dies ist darin begründet, dass sie die Materie aufgrund ihrer geistigen Natur

---

<sup>1</sup>Vgl. ARISTOTELES, *De anima* I, 1 (403a 5-15); II, 1 (413a 3-7); 2, 413b 24-27; *Met.* XII, 3 (1070a 24-26).

<sup>2</sup>*De anima* III, 4 (429a 10-12).

<sup>3</sup>*De gen. et corr.* II, 3.

übersteigt. Die Geistigkeit der rationalen Seele, die sich an ihrer Erkenntnistätigkeit zeigt, ist im Vergleich zur Materie etwas fundamental Verschiedenes. Die rationale Seele kann deshalb auch nicht in einem materiell bestimmten Prozess entstehen, sondern wird unmittelbar von Gott geschaffen. Gott verleiht ihr also unmittelbar den Seinsakt. An diesem Seinsakt lässt die rationale Seele den Körper dann jedoch teilhaben und konstituiert ihn dadurch zu einem menschlichen Körper. Beide haben dann nur *ein und dasselbe Sein*. Nach der Auflösung des aus Form (Seele) und Materie (Körper) zusammengesetzten Menschen, d.h. nach dem Tod des Menschen, behält die Seele ihr Sein. Dieses Modell hat zwei Vorteile: Erstens lässt sich damit sowohl eine innerliche Verbindung von Geistseele und Körper als auch die Unsterblichkeit der Seele denken.

Zweitens erklärt es, warum und wie die Seele als Form eines Körpers ein nicht-materielles Vermögen und eine entsprechende Tätigkeit haben kann, nämlich den Verstand und das geistige Erkennen. Die menschliche Seele existiert nämlich gemäß ihrem eigenen Sein, an welchem die Materie in gewisser Weise partizipiert, ohne dieses Sein jedoch ganz zu umfassen. Die *dignitas* (Würde, Wert) der Seelenform ist nämlich größer als die Aufnahmefähigkeit der Materie.<sup>4</sup> Damit unterscheidet sie sich von allen anderen Formen, die für sich und ohne Verbindung zur Materie weder Sein noch Tätigkeit haben und die man deshalb „in die Materie eingetaucht“ nennt. Es hindert also nichts daran, dass die menschliche Seele über ein Vermögen und eine Tätigkeit verfügt, die von der Materie nicht berührt werden.

Von der Seinsweise der rationalen Seele her, die Form und Akt eines Körpers ist, lässt sich nach Thomas auch ihre spezifische Erkenntnisweise verstehen. Man kann nämlich die Frage stellen, warum die rationale Seele überhaupt als Form mit einem Körper verbunden ist. Hierzu ist ja ein natürlicher Grund anzugeben. Thomas sieht diesen Grund darin, dass die rationale Seele von allen geistigen Wesen über den schwächsten Verstand verfügt. Dieser kann lediglich die Wesenheiten *in den materiellen Dingen* erkennen. Die Wesenheiten in den materiellen Dingen bilden also das eigentliche Objekt des menschlichen Verstands (und nicht die rein geistigen Allgemeinbegriffe als solche wie bei Albert oder Averroes). Um aber die Wesenheiten in den materiellen Dingen überhaupt erkennen zu können, ist auch eine sinnliche Erkenntnis der materiellen Dinge notwendig. Sinne erfordern aber körperliche Organe und damit einen Körper. Die rationale Seele ist also von ihrer spezifischen Erkenntnisweise her auf einen menschlichen Körper angewiesen. Ihre im Tod des Menschen stattfindende Trennung vom Körper ist deshalb nach Thomas keineswegs als eine „Befreiung“ vom Körper

---

<sup>4</sup>*De unitate intellectus* c. 3 (ed. Leon. XLIII 307, 387-401).

anzusehen. Im Gegenteil: sie ist nun in ihrer Erkenntnisfähigkeit (und damit auch in ihrer Freiheit) stark eingeschränkt. Ohne Sinne kann sie nur noch aufgrund ihrer bisher gemachten sinnlichen Erfahrungen erkennen, d.h. sie kann nun keine neuen Erkenntnisse mehr gewinnen. Selbst eine denkbare geistige Erleuchtung durch Gott und die Engel verhilft ihr nur zu einer „konfusen“ Erkenntnis, da dies nicht ihrem spezifischen Erkenntnismodus entspricht.<sup>5</sup> Aus rein philosophischer Sicht ist dieser Zustand eher trost- und hoffnungslos. Hoffnung gibt es nur im Glauben, nämlich die Hoffnung auf die Auferstehung. Nach Auskunft des Glaubens wird der Mensch dann wieder vollständig sein. Mit diesem Konzept legt Thomas erstmals in der Geschichte des christlichen Denkens eine nicht-dualistische Anthropologie vor. Ermöglicht wird diese Lehre über den Menschen durch seinen innovativen Seinsbegriff. Sowohl die Ontologie als auch die Anthropologie des Thomas zeigen, dass er aristotelische Gedanken in entscheidender Weise kreativ weiterentwickelt.

### **Die Lehre vom menschlichen Erkennen**

Aufgrund seiner Abkunft von einer geistigen Ersten Ursache (Gott) weist das Seiende geordnete innere Strukturen auf. Diese Strukturen können von einem geschaffenen Geist nachvollzogen werden. Der Verstand der menschlichen Seele kann sich dem Seienden deshalb „angleichen“, mit ihm zu einer „Übereinstimmung kommen“ (siehe der von allem Seiende aussagbare Begriff = Transzendentalie „das Wahre“ – *verum*). Der menschliche Verstand kann das Seiende erkennen. Ein prägnantes Zitat aus der *Summa contra gentiles* zeigt, was unter diesem Erkennen zu verstehen ist und inwiefern dieses Erkennen die Nicht-Materialität des Verstandes erweist: „Kein Körper kann die substantielle Form eines anderen Körpers aufnehmen, außer dadurch, dass er in der Zerstörung seine eigene Form verliert. Der Verstand hingegen wird nicht zerstört, sondern vielmehr dadurch vervollkommnet, dass er die Formen aller Körper aufnimmt; er gelangt nämlich durch das Erkennen zu seiner Vollkommenheit; dieses Erkennen geschieht jedoch in der Weise, dass er die erkannten Formen in sich hat.“<sup>6</sup> Erkennen geht also in der Weise vor sich, dass der Verstand die Formen des Seienden in geistiger Weise in sich aufnimmt. Er erfasst die Formen. Dadurch erleidet er keinen Schaden. Im Gegenteil: Das *Vermögen* „Verstand“ wird im Erkennen verwirklicht und geht in den *Akt* über. Ferner wird er *vervollkommnet*, indem er die Vollkommenheiten der Dinge in geistiger

---

<sup>5</sup>Vgl. *Summa theol.* I q. 89.

<sup>6</sup> *ScG* II, 49 (ed. Marietti nr. 1249).

Weise in sich aufnimmt. Er wird angereichert mit Erkanntem, er „wird“ zu anderen Formen, die *als erkannte* in ihm *sind*.

Damit gerät ein ganz neuer Bereich des Seins in den Blick, nämlich das intramentale Sein, zu dem alles gehört, „wovon ein wahrer Satz ausgesagt werden kann, also neben den Begriffen und Sätzen, die das extramentale Sein betreffen und repräsentieren, auch die Negationen und Privationen, die sog. Zweiten Intentionen und die Phantasiegegenstände.“<sup>7</sup> Thomas nennt dieses intramentale Sein das *esse rationis* (Sein des Verstandes) und unterscheidet es deutlich vom Sein der Naturwirklichkeit, d.h. vom substantialen Sein der Naturdinge.

Nochmals: Erkennen besteht für Thomas darin, die Formen anderer Dinge in sich aufzunehmen. Dazu fähig zu sein, macht die Sonderstellung der erkennenden Wesen aus: „Erkennende Wesen unterscheiden sich von nicht erkennenden dadurch, dass letztere ausschließlich ihre eigene Seinsform haben, während ein erkennendes in der Lage ist, auch die Form eines anderen Dinges zu haben; denn das Abbild des Erkannten ist im Erkennenden. Daher ist offensichtlich die Natur eines der Erkenntnis ermangelnden Dinges eingengter und begrenzter. Die Natur erkennender Wesen hingegen besitzt eine größere Weite und Ausdehnung.“<sup>8</sup> Bei dieser geistigen Aneignung erleidet weder der aufnehmende Verstand noch die aufgenommene Form einen Schaden. Anders als bei der physischen Aufnahme von Dingen wird die aufgenommene Form nicht absorbiert und zerstört, sondern in ihrer Selbständigkeit und Eigenart bewahrt. Gerade dadurch wird der erkennende Verstand wirklich zum *anderen als anderen* und weitet auf diese Weise seine Grenzen aus.

Thomas stellt aber nicht nur Betrachtungen darüber an, was Erkennen an sich ist. Auch den Erkenntnisprozess und die ihn konstituierenden Elemente analysiert er ausführlich. Entsprechend seiner Anthropologie begreift er Erkennen als einen einheitlichen Vollzug, an dem verschiedene Vermögen beteiligt sind. Gleichwohl kann man deren Tätigkeiten theoretisch voneinander unterscheiden und gesondert betrachten.

### Die Wahrnehmung

Als ein mit Sinnesorganen ausgestattetes Lebewesen steht der Mensch (ebenso wie die Tiere) in einem Verhältnis mannigfaltiger Wechselwirkungen zu der ihn umgebenden Welt. Dieses Verhältnis erschöpft sich keineswegs in den vegetativen Vorgängen. Vielmehr kann der Mensch seine Umwelt auch *wahrnehmen*. In der sinnhaften Begegnung mit den Dingen,

---

<sup>7</sup> Theo KOBUSCH, *Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters*, München 2011, 258.

<sup>8</sup> *Summa theol.* I, q. 14 a. 1 c.



d.h. mit den bereits *wirklichen* Objekten entsteht im zunächst *möglichen* Sinnesvermögen ein „sinnlicher Eindruck“ (*species sensibilis*). Dieser Eindruck ist nicht das, *was* erkannt wird, sondern das *wodurch* erkannt wird. Er tut die Seinsweise des Objekts kund. Im Zusammenwirken der sinnlichen Erkenntniskräfte (Einzelsinne, Gemeinsinn, sinnliches Gedächtnis, Einbildungskraft) entsteht im Menschen schließlich eine Ähnlichkeit des Wahrgenommenen, ein sinnhaftes Bild, eine Vorstellung (*phantasma*) desselben. Dieses Vorstellungsbild steht nicht nur am Anfang jeder Verstandeserkenntnis, vielmehr ist die Hinwendung zu ihm auch im weiteren Verlauf derselben stets notwendig (*conversio ad phantasmata*). Dies lässt sich folgendermaßen erklären: Als eigentümlichen Gegenstand des mit einem Körper verbundenen Verstandes bestimmt Thomas die Wesenheiten, insofern sie in materiellen Dingen verwirklicht sind. Es geht also um Wesenheiten, die notwendigerweise nur in materiellen Individuen vorkommen. Mit anderen Worten: Es gehört zu der jeweiligen Wesenheit, nur in diesem oder jenem bestimmten Individuum vorzukommen. Folglich kann man eine solche Wesenheit nur dann vollständig erkennen, wenn man sie als etwas erkennt, das jeweils in einem bestimmten, einzelnen, konkreten Seienden verwirklicht ist. Das Einzelne als einzelnes, als „dieses-da“, ist aber nur mithilfe der Wahrnehmung erkennbar. Um die ihm eigentümlichen Gegenstände erkennen zu können, muss sich der Mensch also immer auch seinen Vorstellungen zuwenden. Nur so gelingt es ihm, „eine allgemeine Natur (Wesenheit), die in einem Einzelding, existiert, zu denken“ (Sth I, q. 84, a. 7 c.).

#### Die Verstandeserkenntnis

Das menschliche Erkennen erschöpft sich nicht in der sinnhaften Erfassung konkreter, materiell verfasster Dinge. Darauf weisen schon die von unserem Verstand gebildeten Allgemeinbegriffe hin, die man von mehreren Einzeldingen aussagen kann. Ferner ist zu beachten, dass man im vollen Sinn nur dann von Erkenntnis sprechen kann, wenn sie einen (nachprüfbaren) Anspruch auf Wahrheit erhebt. Man kann aber weder ein Vorstellungsbild noch einen Allgemeinbegriff „wahr“ oder „falsch“ nennen, sondern nur eine Aussage, die Zeichen eines Urteils des Verstandes ist. Neben dem Wahrnehmungsvermögen ist folglich ein weiteres Vermögen für das Erkennen verantwortlich, nämlich der Verstand. Dieser wird in zweifacher Weise tätig: Er bildet Begriffe („Erste Tätigkeit“) und er urteilt („Zweite Tätigkeit“).

Zunächst zur Begriffsbildung! Wie Aristoteles (und alle Aristoteliker) macht Thomas im menschlichen Verstand ein aufnehmendes und ein spontanes-wirkendes Moment aus. Für diese Momente oder Funktionen des Verstandes übernimmt er aus der Tradition die Bezeichnungen *intellectus possibilis* und *intellectus agens*. Insofern der Verstand eine von

einem wirklichen Ding eingeprägte Form benötigt, um wirklich zu erkennen, ist er ein rezeptives Vermögen und befindet sich im Zustand der Möglichkeit. Diese Form nennt Thomas „verstehbaren Eindruck“ (*species intelligibilis*). Durch sie geht der Verstand aus dem Zustand der Möglichkeit in den der Wirklichkeit über. Sie ermöglicht begriffliche Erkenntnis, indem sie, anders als die Vorstellung nicht das einzelne Ding als einzelnes repräsentiert, sondern das Allgemeine an den Dingen. Wie kommt es aber zu dieser das einzelne übersteigenden Repräsentation, wie entsteht die *species intelligibilis*? Angeborene Ideen kommen hierfür nicht in Frage, da der Verstand aus sich heraus dem Erkennen nichts Inhaltliches hinzufügt. Der Inhalt der Erkenntnis stammt allein vom erkannten Gegenstand. So wie ihn die Vorstellung repräsentiert, nämlich in seiner materiellen Bestimmtheit kann der Gegenstand das geistige Erkenntnisvermögen aber nicht prägen. Um das zu können, muss die Vorstellung vom Gegenstand erst weiter „aufbereitet“ werden. Dies erfolgt durch das tätige Moment am Verstand, d.h. durch den *intellectus agens*, der von allen sinnenfälligen und individuellen Bestimmungen des Vorgestellten absieht (abstrahiert). Dadurch macht der Verstand die aufgrund ihrer sinnhaften Bestimmtheit nur *der Möglichkeit nach* verstehbare Vorstellung zu etwas *wirklich* Verstehbarem. Er deckt auf, was die Vorstellung an verstehbarem Inhalt enthält. Wie bereits die Tradition vor ihm spricht Thomas im Blick auf diese Leistung vom „Licht des tätigen Verstandes“ (Sth I, q. 84, a. 6 ad 1). Dieses dem Menschen vor aller Erfahrung von Gott verliehene (Quaest. disp. De malo q. 16 a. 12) apriorische Moment unseres Erkennens kann man nämlich mit dem physikalischen Licht vergleichen: Fällt das Licht auf den an sich nur *der Möglichkeit nach* sichtbaren Körper, dann macht es ihn zu einem *wirklich* sichtbaren, d.h. das Auge kann ihn sinnlich aufnehmen. Ebenso formt das Licht des tätigen Verstandes das Vorstellungsbild zur *species intelligibilis*, die den aufnehmenden Verstand prägen kann, so dass geistige, begriffliche Erkenntnis zustande kommt. Thomas versteht die vom tätigen Verstand aktiv hervorgebrachte *species intelligibilis* als etwas wirklich Neues im Vergleich zur Vorstellung. Wie schon der sinnliche Eindruck (*species sensibilis*) ist sie nicht das, *was*, sondern das *wodurch* der Verstand erkennt. Indem sie den Gegenstand in seiner geistigen Erkennbarkeit, d.h. in seiner Allgemeinheit in abstrakter Form repräsentiert, wird der Verstand zu einem wirklich erkennenden. Davon ausgehend kann der Verstand dann den eigentlichen Begriff bilden, der als „inneres Wort“ (*verbum mentis*) bleibender Besitz des Bewusstseins ist. Diese Begriffsbildung erfolgt nun zwar durch den Verstand selbst, sie geschieht aber keineswegs willkürlich. Vielmehr entspricht der hervorgebrachte Begriff notwendigerweise der den Verstand prägenden Form, die wiederum von einem wirklichen Ding herrührt. Wenn die Wahrnehmung und der Verstand

nicht beeinträchtigt sind, dann ist das unmittelbare Verstehen dessen, was ein Ding ist, naturnotwendig „objektiv“.

Wie bereits gesagt, liegt Erkenntnis im vollen Sinn nur dann vor, wenn man den Maßstab der Wahrheit an sie anlegen kann. Einen Allgemeinbegriff kann man aber eigentlich nicht „wahr“ oder „falsch“ nennen, sondern nur eine Aussage, die über die reine Begriffsbildung hinausgeht und die Zeichen eines Verstandesurteils ist (dessen einfachste Form lautet „S ist P“, bzw. „S ist nicht P“). Die Bedeutung dieses Urteils erschließt sich beim Nachdenken über den Sinn des Wortes „wahr“.<sup>9</sup> Thomas definiert Wahrheit als „Angleichung des Verstandes an ein Ding/Seiendes“ (*adaequatio intellectus et rei*). Das Verhältnis der Gleichheit (nicht mit Identität zu verwechseln!) setzt aber voraus, dass die beiden Glieder des Verhältnisses voneinander verschieden sind. Zwar existieren nun der Verstand und das seiende Ding durchaus als voneinander Verschiedenes, dies reicht als Vorbedingung für das Gleichheitsverhältnis aber nicht aus. Auf der Ebene der bisher beschriebenen „Ersten Tätigkeit“ des Verstandes (d.h. der Begriffsbildung) stehen sich Verstand und Ding nicht so gegenüber, dass man von Verschiedenheit und Gleichheit sprechen könnte. Die Begriffsbildung erfolgt nämlich ausgehend von der Prägung des Verstandes, die wiederum vollständig vom Ding her stammt. Die Ähnlichkeit ist also zu unmittelbar, die Distanz zwischen beiden Gliedern zu gering, als dass man im vollen Sinne von Angleichung sprechen könnte. Die Angleichung muss daher durch eine Tätigkeit zustande kommen, durch die sich der Verstand als etwas vom Ding Verschiedenes verwirklicht. Diese „Zweite Tätigkeit“, der Akt des Urteilens, geht allein vom Verstand aus (nicht auch vom Ding) und kommt allein ihm zu. Damit ist die Vorbedingung für die Angleichung von Verstand und Ding, nämlich ihre Verschiedenheit, erfüllt. Worin besteht nun dieser Akt des Urteils? Er besteht darin, bereits erfasste Inhalte zusammensetzen oder zu trennen („S ist P“, bzw. „S ist nicht P“). Dabei bleiben die Inhalte selbst unverändert. Der Urteilsakt betrifft also das Ding nicht mehr nur in seiner Washeit, d.h. insofern es inhaltlich bestimmt ist. Im Urteil bezieht sich der Verstand vielmehr auf das erfasste Ding, insofern es Sein hat. Das geschieht dadurch, dass er zu dem ihn prägenden Inhalt aus sich heraus etwas hinzufügt, das nicht Element dieses Inhalts ist. Im Urteil sagt der Verstand nämlich, dass etwas ist oder dass etwas nicht ist. Er setzt einen Inhalt oder hebt ihn auf. Damit trifft der Verstand das von ihm Begriffene, insofern es Sein hat oder nicht hat (wahres Urteil); oder aber er verfehlt es unter diesem Aspekt (falsches Urteil). Thomas sagt daher: „Die Zweite Tätigkeit bezieht sich auf das Sein des Dinges“ (In Boeth.

---

<sup>9</sup> Vgl. zum Folgenden: *Quaest. disp. De Ver.* q. 1, a. 3.

De trin. q. 5 a. 3 c.). Ausdrücklich hebt er die aktive Leistung des Verstandes beim Urteilen hervor: „Insofern die Seele (...) urteilt, erleidet [im Sinne von empfängt] sie nicht etwas von den Dingen, sondern sie ist selbst tätig“ (Quaest. disp. De Ver. q. 1 a. 10 c.). Urteilen (das heißt Erkennen im Vollsinn!) ist für ihn also nicht eine Art „geistige Wahrnehmung“ oder eine „Spiegelung der Wirklichkeit“ sondern ein vom Verstand bewirkter Akt, dessen Entsprechung auf Seiten des Dinges ein Seinsakt ist. Die „Erste Tätigkeit“ (die Begriffsbildung) erfasst also die Wesenheit eines Dinges, die „Zweite Tätigkeit“ (das Urteilen) dessen Sein. Durch die Begriffsbildung gewinnt man „inkomplexe“ (einfache) Erkenntnisse über die einfachen Wesenheiten, durch das Urteilen erwirbt man „komplexe“ (zusammengesetzte) Erkenntnisse über die komplexe Wirklichkeit.

#### Die ersten Prinzipien des Erkennens

Aus dem Gesagten geht hervor, dass wir die Wirklichkeit letztlich in Aussagesätzen bzw. in Urteilen erkennen. Die in den einzelnen Sätzen formulierten Erkenntnisse sind miteinander verknüpft. Sie bilden ein System, insofern die eine Erkenntnis auf einer anderen aufbaut, bzw. insofern von einem bereits Gewußten aus das noch nicht Gewußte in diskursiver Weise erschlossen wird. Soll das System unseres Wissens nicht haltlos sein, muss es letzte Erkenntnisgründe geben, die aus sich selbst heraus einsichtig sind und die alles andere Wissen begründen. Diese nennt Thomas die „Ersten Prinzipien“ (*prima principia*). Unter diesen selbstevidenten (*per se nota*) Prinzipien nimmt für Thomas ebenso wie schon für Aristoteles das Nichtwiderspruchsprinzip den ersten Platz ein, da es alle anderen Ersten Prinzipien (wie z.B. „Jedes Ganze ist größer als jeder seiner Teile“) in sich einschließt. Dieses Nichtwiderspruchsprinzip lautet nach Aristoteles folgendermaßen: „Es ist unmöglich, dass dasselbe in demselben in derselben Hinsicht zugleich ist und nicht ist.“<sup>10</sup> Über Aristoteles hinausgehend unternimmt es Thomas, dieses Prinzip nochmals zu erklären, indem er seine Voraussetzung aufzeigt. Diese besteht im Verstehen dessen, was mit dem Wort „Seiendes“ bezeichnet wird. Hat man verstanden, was „Seiendes“ ist, dann sieht man auch die Gültigkeit des Nichtwiderspruchsprinzips ein, da der Gehalt „Seiendes“ – freilich zunächst nur unentfaltet – auch die Inhalte „sein“, „nicht-sein“, „dasselbe“, „zugleich“ und „unmöglich“ umschließt. Es ist deshalb auch nicht notwendig, das Nichtwiderspruchsprinzip als etwas zu begreifen, das dem Verstand angeboren ist. Vielmehr wird es beim ersten bewussten Kontakt mit dem Seienden unmittelbar (d.h. intuitiv) eingesehen. Erst die reduktive Analyse unserer Sätze auf die komplexen „Ersten Prinzipien“ und auf den inkomplexen Begriff des Seienden

---

<sup>10</sup> ARISTOTELES, *Met.* IV, 3 (1005b 19 -20)

und die mit diesem „austauschbaren“ Transzendentalien gewährleisten vollkommene Erkenntnis oder Wissen im eigentlichen Sinne (Quaest. disp. De ver. q. 11 a. 1; q. 14 a. 9).<sup>11</sup>

### **Die praktische Philosophie<sup>12</sup>**

Praktische Philosophie ist die Lehre von den im eigentlichen Sinne menschlichen Akten, d.h. von den moralisch-freiheitlichen Handlungen. Nach aristotelischem Verständnis soll diese Lehre das menschliche Handeln selbst optimieren. Diese Sicht teilt auch Thomas in seiner *philosophischen* oder *natürlichen* Ethik. Auch er betrachtet selbstverständlich die menschliche Handlung im Besonderen, d.h. das konkrete Tun in seiner Ausgerichtetheit auf das in diesem Leben mögliche Glück, also auf die für ihn „unvollkommene Glückseligkeit“ (vgl. hierzu v.a. die Tugendlehre in Sth II-II). Thomas kennt aber noch eine zweite, eine „allgemeine“ Betrachtungsweise der menschlichen Handlung, die er von der ersten, „besonderen“ klar unterscheidet (vgl. Sth I-II, q. 6, prooem.). Diese Betrachtungsweise „im allgemeinen“, nämlich die vollentfaltete Handlungstheorie in Sth I-II q. 18- 21, bezeichnet Theo Kobusch als das „eigentlich Epochemachende“ und als die „Pionierleistung“ seiner praktischen Philosophie, deren Wirkung bis hin zu Kants „Metaphysik der Sitten“ und darüber hinaus reiche.<sup>13</sup> Ähnlich äußert sich Rolf Schönberger: „Die Thomasische Handlungstheorie hat in ihrer Reichhaltigkeit und Strukturiertheit innerhalb des Mittelalters keine Konkurrenz.“<sup>14</sup> In der Tat entwirft Thomas hier erstmals in der Geschichte des Denkens gewissermaßen eine *Metaphysik der Handlung*, „die das Handeln als durch den Willen verursachten Akt im Reich des akthaften Seins betrachtet. Sie ist Metaphysik in des Wortes zweifacher Bedeutung, insofern sie als Ontologie die inneren Prinzipien des sittlichen Aktes thematisiert und als Theologie die äußeren, z.B. Gott als das universale Gut oder das ewige Gesetz oder die Gnade Gottes. Die Metaphysik der Handlung setzt die Erfahrung der Welt des Sittlichen schon voraus. Sie ist die Reflexion über die metaphysischen Grundlagen des Sittlichen, ohne dass dieses unmittelbar aus jenen abgeleitet werden könnte. Ihr Gegenstand ist die Wesensgesetzlichkeit des Handelns. Die Handlung gehört somit zum Bereich des

---

<sup>11</sup> Vgl. KOBUSCH, 259.

<sup>12</sup> Im Folgenden stütze ich mich auf KOBUSCH, 261-264.

<sup>13</sup> Ebd. 261 f.

<sup>14</sup> SCHÖNBERGER, Thomas von Aquin, 149.

willensbedingten, d.h. freiheitsbedingten Seins.“<sup>15</sup> „Neben“ den Seinsbereich der Naturdinge (*esse naturae*) und den des Verstandesmäßigen (*esse rationis*) tritt nun also der des moralischen Seins (*esse morale*), das Sein der Freiheit. Aufgabe der praktischen Metaphysik der Handlung ist es, „Wesen und Funktion, Anfang und Ende, Bedingungen und Umstände, Ursachen und Folgen“<sup>16</sup> der Handlung zu untersuchen. Wie die spekulative Metaphysik der Natur geht sie dabei analytisch vor. Sie erschließt nämlich das erste Prinzip der Handlung, das im letzten Ziel besteht. Dieses ist das vom Menschen zuerst Beabsichtigte, aber das letzte in der Ausführung (Sth I-II q. 1 a. 1 ad 1). Dieses Ziel ist die vollkommene Glückseligkeit oder das universale Gute. Der menschliche Wille ist darauf mit Naturnotwendigkeit ausgerichtet, d.h. er kann es nicht nicht-wollen. D.h. jeder strebt letztlich nach dem vollkommenen Glück oder dem umfassenden Guten. Entscheidend ist natürlich, wie man dieses letzte Ziel inhaltlich bestimmt: Objektiv richtig als Gott oder falsch mit einem anderen Inhalt, z.B. Reichtum.

Zwischen der spekulativen Metaphysik der Naturdinge und der praktischen der Handlung lassen sich weitere Parallelen feststellen:

- Gemäß der ersteren wird Gott als unbewegter Bewegter und letzte Ursache der Naturdinge erwiesen, gemäß der letzteren kann Gott als das den Willen bewegende universale Gute die Ursache des menschlichen Willens genannt werden.
- Erstere behandelt die Umstände, Bedingungen und Bestimmungen des Seienden, letztere die Umstände, Bedingungen und Bestimmungen des Guten und Bösen des sittlichen Aktes.
- Ferner untersuchen beide die inneren und äußeren Prinzipien des Seienden bzw. der Handlung.

Als innere Prinzipien der Handlung nennt Thomas an erster Stelle die Habitus und die Tugenden, ferner die Vernunft, den Willen, die Absicht, die Willenswahl, die Zustimmung und die Anwendung. Als äußere Prinzipien nennt er das Gesetz und die göttliche Gnade, die zwar innerlich im Menschen wirken, aber dem sittlichen Akt als solchem äußerlich sind.

- An der Idee des Gesetzes wird die Parallele zwischen theoretischer und praktischer Vernunft erneut sichtbar. „Denn wie der Begriff des Seienden als dem Ersterkannten durch das [Nicht]Widerspruchsprinzip seine Satzform erhält, und zwar im Modus der Aussage, so erscheint auch das letzte Ziel des universalen Guten, das von der praktischen Vernunft zuerst erfasst wird (Sth I-II q. 94 a. 2) in der Gestalt erster, universaler, praktischer Sätze, und zwar

---

15 KOBUSCH, 261.

16 Ebd. 262.

im Modus der ‚Vorschrift‘, allen voran der Satz: das Gute ist zu tun, das Böse ist zu lassen.“<sup>17</sup> Diese allgemeinen Grundsätze sind dem menschlichen Verstand eingeschrieben. Wie die ersten theoretischen sind auch sie durch sich selbst bekannte Grundsätze (*principia per se nota*). Thomas nennt sie auch das „natürliche Gesetz“. „Es ist gewissermaßen das natürliche Licht der praktischen Vernunft, durch das wir Gut und Böse unterscheiden können. Doch wie das natürliche Licht der theoretischen Vernunft ‚als eine in uns resultierende Ähnlichkeit der ungeschaffenen Wahrheit eingegeben ist‘ (De Ver. q. 10 a. 6), so ist auch natürliche Licht der praktischen Vernunft ‚als Eindruck des göttlichen Lichtes in uns‘ zu begreifen. Eben deshalb ist auch das natürliche Gesetz die Partizipation des ewigen [göttlichen] Gesetzes (Sth I-II q. 91 a. 2).“<sup>18</sup> Vermittelt über das dem Menschen gleichsam angeborene natürliche Gesetz hat sich die konkrete menschliche Gesetzgebung am ewigen Gesetz Gottes zu orientieren.

### **Natürliche Vernunft und Glaube - Philosophie und Theologie**

Thomas betont immer wieder, dass es zwischen den Erkenntnissen der natürlichen Vernunft und dem Glauben ebenso wenig wie zwischen philosophischer und theologischer Wahrheit keinen Widerspruch geben kann. Denn Vernunft und Offenbarung haben denselben Ursprung: Gott. Insofern kann die natürliche Vernunft – so sie denn in richtiger Weise gebraucht wird – den Glauben nicht widerlegen. Sie kann ihn aber auch nicht beweisen. Der Glaube weist gegenüber der natürlichen Vernunft ein „Mehr“ auf. Anders als die natürliche Vernunft ermöglicht er eine Erkenntnis Gottes an sich, da er Zugang zur Selbstkundgabe Gottes hat. Für Thomas ist der Glaube auch deshalb notwendig, weil es in ihm – anders als in der Philosophie – keinen Irrtum gibt und weil er prinzipiell allen Menschen Zugang zu lebenswichtigen Wahrheiten gibt, seien dies nun philosophische Wahrheiten oder solche des Glaubens. Denn Thomas weiß, dass Philosophie faktisch immer nur von einer kleinen Elite betrieben werden kann. Auch im Hinblick auf das Glück ist der Glaube notwendig. Anders als für Albert ermöglicht für Thomas rein philosophisches Bemühen nämlich keine unmittelbare Erkenntnis des Göttlichen im Sinne einer Verbindung des menschlichen Verstandes mit den Intelligenzen und der Ersten Ursache. Gleichwohl zeigt die Philosophie, dass in der Verbindung mit dem Göttlichen, nämlich in der Kontemplation Gottes, das letzte Ziel für das geistige Wesen Mensch liegt. Dieses Ziel ist auf Erden aber nicht bleibend und in vollendeter Weise zu verwirklichen. Auch über das zukünftige Leben kann die Philosophie wenig sagen.

---

17 Ebd. 263.

18 Ebd.

Die Autonomie der Philosophie ist bei Thomas darum nur eine relative. Sie kann und soll den Bereich der geschöpflich-natürlichen Wirklichkeit eigenständig, d.h. ohne Zuhilfenahme des Glaubens und der Theologie untersuchen. Gerade so erweist sie sich für die Theologie als wertvoll. Diese kann an die Erkenntnisse der Philosophie anknüpfen und sie für das Verständnis, d.h. für die geistige Durchdringung, der *Glaubensinhalte* nützen. Außerdem kann sie sich am Wissenschaftsmodell der Philosophie orientieren. Dennoch kann die Philosophie selbst den Menschen nicht zur letzten Vollendung führen, obwohl sie ihm sein Ziel zeigt. Anders als bei Albert besteht also nicht das Problem, worin sich die durch die Philosophie erreichte natürliche Vollendung und die übernatürliche überhaupt unterscheiden sollen. Für Thomas entsteht dieses Problem erst gar nicht, da er die Grenzen der natürlichen Erkenntnis von vornherein enger zieht. Überdies sieht er die Glücksmöglichkeiten des konsequent als Kompositum aus Leib und Seele gedachten Menschen durch die kontingenten Lebensbedingungen der irdischen Welt und durch den Tod beschränkt. Folglich besteht die einzig wahre Vollendung des Menschen im Akt der gnadenhaften und postmortalen Gotteserkenntnis. Allein darin findet er bleibendes und vollkommenes Glück. Dieser aus *theologischer* Sicht klaren Position, nach der sich das natürliche zum übernatürlichen Glück wie das unvollkommene und unbeständige zum vollkommenen und bleibenden verhält, ist zwar keine innere Widersprüchlichkeit vorzuwerfen. Trotzdem ist sie rein philosophisch gesehen nicht unproblematisch, folgt aus ihr doch, dass der Mensch innerhalb des der Vernunft zugänglichen Bereichs ein prinzipiell unvollendbares Wesen ist, obwohl sein Streben auf eine höhere Vollendung verweist. Die Existenz einer den Menschen vervollkommnenden übernatürlichen Hilfe ist ja nur im Glauben einsichtig. Andererseits werden durch diese Auffassung die bürgerlichen Tugenden höher bewertet als bei Albert, der diese als bloß vorbereitend für die Kontemplation auffasst. Da Thomas das jetzt schon mögliche kontemplative Glück nicht als ein absolutes ansieht, sondern nur als ein begrenztes und vorläufiges, kann das moralisch-bürgerliche Glück seinen relativen Eigenwert bewahren.<sup>19</sup>

### **Bedeutung**

Das Genie des Thomas zeigt sich in der Klarheit, mit der er sowohl seine Werke als auch einzelne Argumente aufbaut. Seine Sprache ist meist unpersönlich und technisch, aber von größter Präzision, Durchsichtigkeit und Prägnanz. Damit erweist er sich nicht nur als spekulativer Denker, sondern auch als Didaktiker ersten Ranges. Unmittelbar nach seinem

---

<sup>19</sup> Vgl. hierzu auch WIELAND, Georg, Zwischen Natur und Vernunft. Alberts des Großen Begriff vom Menschen (Lectio Albertina 2), Münster 1999, 27.



Tod kommt es zum Streit um sein Denken. In Paris und Oxford werden einige seiner Lehren sogar von Bischöfen verurteilt. Mehrere Franziskanergelehrte polemisieren offen gegen Thomas und seine Werke. Die im Jahr 1323 erfolgte Heiligsprechung bereitet den offenen Anfeindungen ein Ende. Eine positive Auswirkung des Streits ist, dass sich sehr bald eine frühthomistische Schule bildet, die v.a. aus Dominikanern besteht und sein Denken verteidigt. Im Mittelalter selbst gilt Thomas zwar als einer der großen Denker. Er ist aber nie unumstritten und bleibt letztlich einer unter vielen. Erst am Ausgang des Mittelalters wird sein Werk auch außerhalb des Dominikanerordens wieder wirkmächtiger. Ab der Gegenreformation entwickelt sich seine *Summa theologiae* in der katholischen Theologie zum Lehrbuch schlechthin. Seine Theologie hat die offizielle Lehre nachhaltig geprägt. Jahrhundertlang gilt er als der bedeutendste Theologe und Philosoph des Mittelalters. Von der katholischen Kirche gefördert, erlebt der Thomismus ab dem 19. Jahrhundert eine Blütezeit, die um 1960/70 abbricht. Schon die Frühthomisten und seine ersten Kommentatoren haben seine Lehre oft nicht zur Gänze verstanden und dadurch verändert. Ebenso verfuhr viele Thomisten der Neuzeit. Dies gilt bspw. für Aspekte seiner Erkenntnistheorie (die Spontaneität des *intellectus agens*, das Urteil als Wahrheitsträger) und seiner Ontologie. Im Falle der Ontologie erkannte man die Originalität des Thomas zu wenig, der deutlich von Aristoteles abweicht (die Bedeutung des Seinsaktes, die Analogie des Seins, der Gedanke der Teilhabe) und sprach stattdessen von einem „aristotelisch-thomistischen System“.<sup>20</sup> Bei nichtkatholischen Denkern blieb der Einfluss seiner theoretischen Philosophie sehr begrenzt. Eine Ausnahme bildet Leibniz, der Thomas schätzte. Im 20. Jahrhundert fanden allerdings die Handlungstheorie und die Tugendethik vermehrt Beachtung im philosophischen Diskurs. Da Thomas die katholische Soziallehre maßgeblich prägte, ist er wohl der einzige mittelalterliche Autor, dessen Denken noch im 20. Jahrhundert (über die C-Parteien) politischen wirksam ist. An der kritischen Herausgabe seiner Werke, der *Editio Leonina* (die in der Textkritik neue Maßstäbe gesetzt hat), wird bis heute gearbeitet.

---

<sup>20</sup> Z.B. in dem früher weit verbreiteten Lehrbuch von Gredt.

## Johannes Duns Scotus<sup>1</sup>

### Leben und Werke

Trotz intensiver historischer Forschung ist über das Leben des Johannes Duns Scotus bis heute sehr wenig bekannt. Um 1430 fasste der Biograph Wilhelm von Vaurillon sein Leben mit folgender Formel zusammen: „Am Anfang hat Schottland dich geboren, später hat England dich gelehrt, wo du zuerst über das Sentenzenbuch gelesen hast, dann hat Frankreich dich erneut aufgenommen, doch im Grab bewahrt dich Köln.“ Fest steht, dass der Franziskaner Johannes aus dem südschottischen Städtchen Duns (heute in der Grafschaft Berwick gelegen) im Jahre 1291 in Northampton die Priesterweihe empfängt. Nach damaligem Kirchenrecht muss er zu diesem Zeitpunkt mindestens 25 Jahre alt sein. Da man annehmen kann, dass man Johannes wie damals üblich zum für ihn frühestmöglichen Termin weihte, ist er wohl um 1265/1266 geboren. Um das Jahr 1280 dürfte er dem Franziskanerorden beigetreten sein und dort zuerst sechs Jahre Philosophie, dann sechs Jahre Theologie studiert haben. Seine gesamte Grundausbildung erhielt er wohl in England, wahrscheinlich sowohl in Oxford als auch in Cambridge. In Oxford liest er in den Jahren 1291-1301 erstmals über das Sentenzenbuch und über biblische Bücher. Aus dieser Zeit stammen auch die eigentlich philosophischen Werke (s.u.). Im Jahr 1302 hält er sich sicher an der Universität Paris auf und nimmt dort möglicherweise an der Disputation zwischen dem Franziskaner Gonsalvus Hispanus und Meister Eckhart teil. Aufgrund eines politisch-theologischen Streits zwischen dem französischen König und dem Papst muss er zusammen mit anderen Papsttreuen Paris verlassen. Bereits im Jahr 1304 kann er jedoch dorthin zurückkehren. Ab dem Frühjahr des folgenden Jahres wirkt er als *Magister regens* (vgl. heute „Ordentlicher Professor“) in Paris. Ab dem Jahr 1307 ist er als Lektor am Ordensstudium der Franziskaner in Köln tätig, wo er schon am 8. November 1308 stirbt. Erst im Jahr 1991 spricht ihn Papst Johannes Paul II. offiziell selig.

Das Werk des Johannes Duns Scotus ist aus verschiedenen Gründen schwer zugänglich. Der wichtigste Grund dafür ist, dass fast alle seine Werke unvollendet blieben und z.T. nur als Mitschrift von Schülern (sog. *reportatio*) erhalten sind. Sein Hauptwerk, der Sentenzenkommentar (Bücher I-III), liegt überdies in vier verschiedenen Fassungen vor, die in einem verwickelten Verhältnis zueinander stehen. Die früheste stammt aus seiner Oxforder Zeit und wird als *Lectura* bezeichnet. Ihre Überarbeitung wird *Ordinatio* genannt. Die in Paris erstellte Fassung liegt als Schülermitschrift vor und trägt daher den Namen *Reportatio*.

---

<sup>1</sup> Nicht zu verwechseln mit dem bedeutendsten Denker der Karolingerzeit, dem aus Irland stammenden *Johannes Scot(t)us* oder *Johannes Eriugena* (ca. 800-877)!

Diese Fassung wurde wiederum von Duns Scotus selbst korrigiert und wird als *Reportatio IA* bezeichnet. Zur vollständigen Verwirrung trägt die Tatsache bei, dass diese korrigierte Version bei der Herstellung der *Ordinatio* als Vorlage diente! Ein weiteres wichtiges Werk stellt eine ebenfalls unvollendete Sammlung von 21 Quästionen dar, die man als *Quodlibetum* bezeichnet. Das philosophische Interesse des Johannes Duns Scotus belegen mehrere in Quästionen-Form verfasste Aristoteles-Kommentare. Hier überwiegen die Kommentare zu logischen Schriften, Duns Scotus hat aber auch die *Metaphysik* (Bücher I-IX) und *De anima* (echt?) kommentiert. Von den verschiedenen Traktaten ist v.a. der *Tractatus de primo principio* zu erwähnen, in dem sich der ausführlichste Gottesbeweis der mittelalterlichen Philosophie findet. Zu den Traktaten zählt man auch einen nie ganz ausgearbeiteten Text mit dem Titel *Theoremata*, der verschiedene gedankliche Skizzen enthält. Fast alle scotischen Werke bedürfen der behutsamen Textkritik, d.h. der Klärung, welche Einschübe, Anmerkungen und Streichungen im Text wirklich von Duns Scotus selbst stammen und in welchem Verhältnis die einzelnen Versionen zueinander stehen. Hier ist noch längst nicht alles geleistet, auch wenn die kritische Edition der theologischen (*Editio Vaticana*) und der philosophischen Werke (*Opera philosophica*) schon weit fortgeschritten ist. Ein weiterer Faktor, der den Zugang zu Scotus lange erschwert hat, war die große Zahl unechter Werke, die ihm zugeschrieben wurden. So konnte es bspw. geschehen, dass Martin Heideggers im Jahr 1916 vorgelegte Habilitationsschrift über Duns Scotus von einem Text ausgeht, der nach heutigem Stand gar nicht von ihm stammt. Mittlerweile hat die Forschung in diesem und in anderen Fällen jedoch Klarheit geschaffen und zahlreiche vermeintliche Werke als unecht ausgeschlossen. Ein bleibendes Problem, das zugleich den besonderen Reiz des scotischen Œuvres ausmacht, ist der schwierige Denkstil: Noch mehr als andere Scholastiker vor ihm benutzt Duns Scotus eine ausgefeilte hochtechnische Terminologie. Eine besondere Vorliebe hat er für subtile Unterscheidungen. Mit diesen Unterscheidungen gliedert er seine Texte in kunstvoller Weise. Andererseits erschweren beim ersten Lesen gerade sie das Verständnis, da man leicht den Überblick verlieren kann. Diese scharfsinnigen Distinktionen und das Streben nach größtmöglicher Präzision haben Duns Scotus in der Tradition den Beinamen „Doctor subtilis“ (scharfsinniger Lehrer) eingebracht.

## **Literaturhinweise:**

### Einführungen

Ludger Honnefelder: Duns Scotus, München 2005 (Beck, 192 S., mit sehr vielen weiteren weiterführenden Hinweisen im Anhang).

Mechthild Dreyer/Mary B. Ingham: Johannes Duns Scotus zur Einführung, Hamburg 2003 (Junius).

Thomas Williams (Hg.): The Cambridge Companion to Duns Scotus, Cambridge 2002.

Antonie Vos: The Philosophy of John Duns Scotus, Edinburgh 2006.

### Übersetzungen

Abhandlung über das erste Prinzip (Hg. Wolfgang Kluxen), Darmstadt <sup>4</sup>2009 (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

Die Univozität des Seienden. Texte zur Metaphysik (Hg. Tobias Hoffmann), Göttingen 2002.

Über die Erkennbarkeit Gottes (Hg. Hans Kraml u.a.), Hamburg 2000 (Meiner).

Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingenz (Hg. Joachim R. Söder), München/Freiburg 2005 (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters).

## **Natürliche Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie<sup>2</sup>**

Obwohl Duns Scotus zusammen mit Bonaventura (1221-1274) zur sogenannten „Jüngeren Franziskanerschule“ gezählt wird<sup>3</sup>, versteht er das Verhältnis von natürlicher Vernunft und Glaube ebenso wie das Verhältnis von Theologie und Philosophie deutlich anders als dieser. Duns Scotus ist sich sehr wohl bewusst, dass das Augustinische Konzept einer Einheitswissenschaft, nach dem die Philosophie letztlich in der Offenbarungstheologie aufgeht, überholt ist. Ebenso wenig will er aber der entgegengesetzten These der Averroisten zustimmen, nach der Philosophie und Theologie ohne jede Vermittlung zueinander stehen und völlig unabhängig voneinander zu betreiben sind. Seine Position ähnelt eher der des Thomas von Aquin, nach der die Philosophie eine relative Autonomie genießt. Anders als Thomas sieht er die Philosophie aber nicht nur bezüglich der letzten Fragen auf die Theologie verwiesen. Denn da er der natürlichen Vernunft und ihrer Fähigkeit zu metaphysischer Erkenntnis im Vergleich zu Thomas deutlich engere Grenzen zieht, steht die Philosophie viel

<sup>2</sup> Vgl. zu diesem Thema v.a. den Prolog der *Ordinatio*.

<sup>3</sup> Im Unterschied zur „Älteren Franziskanerschule“, deren wichtigster Vertreter Alexander von Hales ist (um 1185-1245).

grundsätzlicher als bei Thomas unter theologischen Vorgaben. Dies heißt nicht, dass Duns Scotus die Philosophie nicht schätzen würde. Er ist aber davon überzeugt, dass sich die Philosophie viel weitreichender und irrtumsfreier entfalten kann, wenn sie sich an den Vorgaben der Theologie orientiert. Ihre Eigenständigkeit ist damit in zweifacher Weise eingeschränkt. Erstens: Gerät eine philosophische These in Widerspruch zu Aussagen der Offenbarung und des Glaubens, so muss sie auch *als philosophische* verworfen werden. Philosophisch akzeptabel ist nur die These, die mit dem Glauben vereinbar ist. Im Falle des Widerspruchs hat sich die Philosophie dem Glauben folglich unterzuordnen. Diesem kommt also eine kritische Funktion gegenüber der Philosophie zu. Da die Erkenntnisse der Philosophie in vielem nur vage und allgemein sind (v.a. im Bereich der Gotteserkenntnis), ist der Mensch auf die Theologie und den Offenbarungsglauben verwiesen. Im Bereich des Glaubens und der Offenbarung kann die philosophische Vernunft dann aber noch einmal tätig werden, insofern sie die innere Widerspruchslosigkeit des Glaubens zeigt. Sie kann jedoch keine notwendigen Beweisgründe für Glaubensaussagen angeben. Sie muss dies auch nicht tun. Insofern wirft Duns Scotus Aristoteles nie vor, Positionen vertreten zu haben, die mit dem Glauben nicht übereinstimmen. Wenn aber christliche Theologen das tun, klagt er sie scharf an. Zweitens schränkt Duns Scotus die Eigenständigkeit der Philosophie darin ein, dass er ihre Fragestellungen von vornherein unter theologischen Gesichtspunkten behandelt. Philosophische Probleme werden also immer auf theologischem Hintergrund angegangen. Diese beiden Einschränkungen sollten deutlich machen, dass man nur in bedingter Weise von einer Philosophie des Duns Scotus sprechen kann. Ein geschlossenes philosophisches System will er sicher nicht entwickeln. Mehr noch als Albertus Magnus und Thomas von Aquin ist er in erster Linie Theologe. Duns Scotus strebt nicht danach, das überlieferte philosophische und das theologische Wissen seiner Zeit miteinander zu harmonisieren. Vielmehr markiert er die grundlegenden Unterschiede zwischen einer v.a. heilsgeschichtlich verstandenen Theologie und der Philosophie in deutlicher Weise. Ein Beispiel hierfür ist die Auffassung von Gott: Hier der (drei-)personale, in Freiheit schaffende Gott, dort das absolute Prinzip, aus dem die gleichewige Welt mit Notwendigkeit hervorgeht. Ein weiteres Beispiel ist die in Duns Scotus' Augen völlig unterschiedliche Sichtweise des Menschen und seiner Lage. Diesbezüglich konstruiert er im Prolog seiner *Ordinatio* einen scharfen Gegensatz, indem er schreibt: „Die Philosophen behaupten die Vollkommenheit der Natur und leugnen die übernatürliche Vervollkommnung (*Ordinatio*, Prolog § 5).“ Die aktuelle Lage des Menschen, die sich den Theologen natürlich als eine postlapsale (d.h. nach dem biblischen Sündenfall) darstellt, würde völlig verschieden bewertet. Die Philosophen sähen darin nämlich eine *perfectio*

*naturae*, die Theologen dagegen einen *defectus naturae*, in dem auch die Erkenntnisfähigkeit des Menschen eingeschränkt worden sei. Deshalb erachten die Theologen auch eine *übernatürliche*, d.h. gnadengewirkte Vollendung des Menschen für notwendig. Erst durch die Offenbarung kann der Mensch wieder Erkenntnis über sein letztes Ziel und die dahin führenden Mittel gewinnen. Gemäß Duns Scotus kann die Philosophie dem Menschen also nicht einmal sein wahres letztes Ziel aufzeigen.

## **Die Prinzipien des endlichen Seienden**

### Art und Individuum

Für Duns Scotus kommt dem Individuellen ein ontologischer Vorrang vor dem Allgemeinen zu. Diese Haltung ergibt sich für Duns Scotus als Konsequenz des Schöpfungsglaubens, da Gott jedes Einzelne als solches gewollt hat. Entsprechend erwähnt er zwar immer wieder die metaphysische Zusammensetzung der endlichen Dinge aus Form und Materie, doch sehr viel mehr interessiert ihn die jedes endliche Seiende kennzeichnende Zusammensetzung aus Art und individueller Differenz. In Gattung, Artnatur und individueller (!) Differenz sieht er die Bestimmungen, durch die das endliche Seiende seine ihm eigene Vollkommenheit gewinnt. Die individuelle Bestimmtheit verleiht dem Einzelnen eine Einheit, aufgrund welcher es von allen anderen individuellen Seienden „ursprünglich“ verschieden ist (Ord. I d. 7 q. 1 n. 64). Nun sucht Duns Scotus eine neue Lösung für das alte philosophische Problem der Individuation des Allgemeinen (d.h. natürlich v.a. für die Individuation der Art, bzw. der Artnatur).<sup>4</sup> Anders als für die bisherige aristotelisch denkende Tradition kann für ihn die Materie nicht Prinzip der Individuation sein, da sie selbst ein Allgemeines ist, das von der Wesensform bzw. Artnatur erst in seiner Art bestimmt wird. Gleiches gilt von der allgemeinen Wesensform bzw. Artnatur selbst: Auch sie kann nicht Prinzip der Individuation sein, da sie ja gerade von mehreren Individuen ausgesagt wird. Auch die bloße Negation oder Privation des Allgemeinen kommt als Ursache der Individuation nicht in Frage (in diese Richtung ging die Antwort des Heinrich von Gent). Vielmehr muss das Individuationsprinzip etwas Positives sein, das zur allgemeinen Artnatur hinzukommt. Diese Realität macht ein Ding zu einem Individuum, so wie die Natur eines Dinges dessen Art festlegt. Die Artform umfasst ja sämtliche Wesensbestimmungen, nicht aber die Individualität, weshalb die Individualität zur Artnatur in der Weise einer letzten Bestimmung hinzutreten muss. Doch erst im Individuum, so Duns Scotus, erreicht die „Absicht der Natur“ ihr eigentliches Ziel (vgl. Rep. I d. 36 q. 4 n.

---

<sup>4</sup> Vgl. hierzu z.B. die langen Ausführungen in *Ordinatio* d. 3 p. 1.

25). Das unwiederholbare Individuum ist für ihn das Seiende im wahrsten Sinne (*ens verissime*; vgl. Met. VII q. 13 n. 17). Der Einheit dieses im wahrsten Sinne Seienden, der es *per se* unmöglich ist, in einem anderen Individuum zu existieren, muss nach Duns Scotus eine positive Seiendheit zukommen (vgl. Ord. II d. 3 p. 1 n. 169). Wenn aber die Einheit des Individuums von der Einheit eines jeden anderen Individuums grundsätzlich verschieden ist, dann kann die von der individuellen Bestimmtheit begründete Seiendheit keine washeitliche sein (also eine, die das Was-Sein bestimmt). Ihr muss vielmehr ein „Sein ganz anderer Art“ zukommen (vgl. Rep. II d. 12 q. 8 nn.3-4). Das individuelle Eigen-Sein, das die Artnatur sozusagen auf ein Individuum zusammenzieht, kann nicht mehr als ein „Was“ oder als eine „Natur“ gedacht werden. Beide Bestimmungen bedeuten ja stets Gemeinsamkeit. Vielmehr ist das individuelle Eigen-Sein als eine „letzte Differenz“, nämlich als die „letzte Vollkommenheit“ (Lect. II d. 3 p. 1 q. 5-6 n. 172) oder als die „letzte Wirklichkeit der Form“ (Ord. II d. 3 p.1 nr. 180) aufzufassen. Das Individuationsprinzip fügt zum allgemeinen Wesen also sachlich nichts hinzu, es macht das Wesen lediglich zu diesem Individuum. Es bewirkt also, dass das washeitlich schon bestimmte Wesen *dieses* Individuum ist, d.h. *diese* in Raum und Zeit existierende individuelle Substanz (*haec substantia*). Duns Scotus nennt dieses Prinzip darum an einzelnen Stellen *haecitas* oder *haecceitas* („Dieses-da-Sein“, „Diesheit“, vgl. Met VII q. 13 n. 9 + 26). In der später nach ihm benannten Schule der Skotisten wird dieser von ihm selbst nur spärlich gebrauchte Begriff dann zu einem oft verwendeten *terminus technicus*. Für Duns Scotus unterscheidet sich diese letzte individuierende Wirklichkeit nur durch eine Formaldistinktion vom endlichen, ein allgemeines Wesen verwirklichenden Ding selbst. Es handelt sich um einen Unterschied zweier Realitäten ein und desselben Dinges. Individuum und Wesen des Individuums sind in der Wirklichkeit ein Ding, formell sind sie aber voneinander verschieden.

### Wesen und Existenz

Die Endlichkeit des Seienden zeigt sich für Duns Scotus auch im Verhältnis von Washeit und Existenz im endlichen Seienden. Wenn er von Sein spricht, dann verwendet er das Wort meist mit einem Zusatz, z.B. „Wesensein“ (*esse essentiae*) oder „Existenzsein“ (*esse existentiae*). An einigen Stellen spricht er dennoch vom „Sein an sich genommen“ (*esse simpliciter*). Hiermit kann er zweierlei bezeichnen: Erstens in einem ganz weiten Sinne alles, das vom Nichts unterschieden ist, oder aber unter einem anderen Fokus formuliert: das besondere Sein „jedes Seienden, das außerhalb des Verstandes und außerhalb seiner Ursache ist“ (Ord. IV d. 11 q. 3 n. 43). Zweitens bezeichnet „Sein an sich genommen“ den „letzten Akt, zu dem nicht

noch ein weiterer Akt hinzutritt, der dem Seienden das Sein schlechthin gibt“ (Quodl. 9. 9 n. 17). Diese Aussage ist offensichtlich gegen Thomas gerichtet. Gerade die Seinsauffassung des Thomas lehnt Duns Scotus entschieden ab. Für ihn gehört der Seinsakt bei den aktuell existierenden individuellen Substanzen dem verwirklichten Wesen immer schon zu. Ein in Raum und Zeit verwirklichtes Wesen hat als solches neben seinem „Wesenssein“ auch „Existenzsein“. Bei Duns Scotus tritt die für Thomas so wichtige Differenz von Wesen und Existenz zurück. Wichtig ist ihm eine andere Unterscheidung, nämlich diejenige zwischen dem noch nicht in Raum und Zeit verwirklichten Wesen und dem bereits in seiner aktuellen Existenz verwirklichten Wesen. Beiden Wesen komme „festes und wahres Sein“ zu. Dem ersteren jedoch nur im Sinne der bloßen in sich widerspruchsfreien Inhaltlichkeit, dem letzteren dagegen auch im Sinne der Wirklichkeit aktueller Existenz. Die thomasische Realdistinktion von Wesen und Sein lehnt Duns Scotus dementsprechend ab. Dabei hat er aber weniger Thomas im Auge, der Wesen und Sein als *Prinzipien* des Seienden versteht. Vielmehr polemisiert Duns Scotus gegen Ägidius Romanus, der den Unterschied von Wesen und Sein als einen solchen von zwei *Sachen* charakterisierte. Nach Duns Scotus gerät man dann aber in einen unendlichen Regress, da man die beiden „Sachen“ Wesen und Sein wieder als aus Wesen und Sein zusammengesetzte begreifen müsste, usf. Duns Scotus lehnt auch die thomasische Lehre ab, nach der die endlichen Seienden durch eine Teilhabe der Wesen am Seinsakt konstituiert werden. Seiner Meinung nach müsste man dann schon *vor* der Konstitution des Seienden ein Wesenssein annehmen. Dies kollidiert jedoch mit seiner Position, „dass niemals (...) das Wesenssein real vom Sein der Existenz getrennt wird“ (Ord. II d. 1 q. 2 n. 82). Für Scotus „empfängt sich“ das endliche Seiende „als Ganzes“ (Lect. I d. 8 p. 1 q. 2 n. 42) von Gott, d.h. in Wesenssein *und* Existenzsein zugleich. In Bezug auf die Wesensbestimmung des Seienden versteht er die aktuelle Existenz dabei mit Avicenna als eine „akzidentelle“ Bestimmung. Die thomasische Auffassung der aktuellen Existenz als eines eigenen Prinzips, dessen Verleihung den letzten Akt in der Konstitution des endlichen Seienden darstellt, lehnt er ab. Wenn sich das endliche Seiende aber „als Ganzes“, d.h. in Wesenssein *und* Existenzsein zugleich empfängt, wie sind diese beiden dann noch voneinander unterscheidbar, wenn das thomasische Konzept abgelehnt wird? In seinen mit Sicherheit echten Schriften findet sich bei Duns Scotus keine Antwort auf diese Frage. Wesen und Existenz sind für ihn jedenfalls weder real noch formal voneinander abtrennbar. Dennoch ist er der Meinung, dass das Wesen ohne die Existenz erkannt werden kann und zwar als ein solches, das gegenüber der Existenz indifferent ist.



## Die Erkenntnislehre

Diese Ontologie, die einerseits dem Individuellen den Vorrang vor dem Allgemeinen gibt, in der andererseits aber auch das Wesen eine entscheidende Rolle spielt, wirkt sich auch auf die Erkenntnistheorie aus. Duns Scotus unterscheidet nämlich zwei verschiedene Weisen der menschlichen Erkenntnis: Eine intuitive und eine abstraktive. Das Vorhandensein beider begründet er zunächst theologisch. Da Gott den Menschen ursprünglich zur intuitiven seligmachenden Schau Gottes (*visio beatifica*) berufen habe, müsse der Mensch auch von Natur aus die Fähigkeit zur intuitiven geistigen Erkenntnis besitzen. Andernfalls müsste Gott dem Menschen zur *visio beatifica* einen neuen Intellekt geben, was absurd sei. Aufgrund des Sündenfalls und der damit einhergehenden Erbsünde verfügt der Mensch im nachparadiesischen Zustand jedoch nicht mehr über intuitive Erkenntnis im vollen Sinn (Ord. II d. 3 q. 8 n. 14). Er ist jetzt auch auf die abstraktive Erkenntnis angewiesen (Ord. II d. 3 p. 2 q. 1). Intuitive Erkenntnis im vollen Sinn bestünde nämlich in der intuitiven Erkenntnis des konkreten Einzelnen als solchen. Dies ist die Erkenntnisweise Gottes (Ord. II d. 3 q. 11 n. 9). Die dem Menschen jetzt noch mögliche *cognitio intuitiva* (intuitive Erkenntnis) des Einzelnen besteht dagegen darin, dass das einzelne Ding *in seiner aktuellen Existenz* geistig erkannt wird. Intuitiv erkannt wird das einzelne Ding als ein „zugleich seiendes Ganzes“ (*simul totum*) von Wesenssein und aktueller Existenz. Für Duns Scotus kann also auch das Einzelne Gegenstand der geistigen Erkenntnis sein und nicht nur das Allgemeine. Nur durch die intuitive Erkenntnis hat unser Verstand Gewissheit über die Existenz seiner Gegenstände (Ord. IV d. 45 q. 2 n. 12). Ohne sie wüssten wir auch nichts über unsere inneren Akte und hätten keine Gewissheit über sie (ebd. 49 q. 8 n. 5).

Ergänzend zur intuitiven Erkenntnis, deren Theorie Duns Scotus übrigens nie in ausführlicher und zusammenhängender Weise darstellt, muss es aber auch noch eine abstraktive Erkenntnisweise (*cognitio abstractiva*) geben. Durch sie, die die Sinneserfahrung und die Tätigkeit des *intellectus agens* (des spontan tätigen Intellekts) voraussetzt, können die Allgemeinbegriffe gewonnen werden. Die Fähigkeit zur abstraktiven Erkenntnis begründet Duns Scotus damit, dass der Mensch etwas wissenschaftlich erkennen kann. Wissenschaftliche Erkenntnis ist aber nie die Erkenntnis eines Dinges, insofern es existiert, sondern insofern es eine Washeit darstellt, d.h. insofern es in sich möglich (d.h. nicht in sich widersprüchlich) ist. Wissen ist Wissen von den Washeiten (Ord. II d. 3 p. 2 q. 2 n. 319). Dieses Wissen ist, anders als die intuitive Erkenntnis, die jeweils von der aktuellen Gegebenheit ihres Gegenstandes abhängt, auch ein bleibendes. D.h. die Washeit eines Dinges kann auch erkannt werden, wenn das entsprechende Ding nicht gegenwärtig ist.

Der eigentliche Abstraktionsvorgang läuft nun für Duns Scotus ähnlich wie für Thomas von Aquin ab: Vom sinnlichen Eindruck zum Phantasma; der *intellectus agens* wirkt daraus einen verstehbaren Eindruck, den der *intellectus possibilis* aufnimmt. Auf dieser Basis werden dann die *allgemeinen* Begriffe oder *Universalbegriffe* gebildet. Allerdings gibt es einen entscheidenden Unterschied zu Thomas. Für Thomas liegt im Ding selbst nichts Allgemeines vor. Das Wesen oder die Natur existiert nur als vereinzelt, ebenso die Form. Die Form existiert jedoch als *die gleiche* in verschiedenen Dingen, und davon abgeleitet ebenso das Wesen oder die Natur. Dieses Gleichsein der Form, des Wesens oder der Natur in verschiedenen Dingen muss der Verstand aber erst aktiv herauspräparieren. Er tut dies ausgehend von den konkreten Dingen, die ihm zunächst durch Vermittlung der Sinne vorgestellt werden. *Ausgangspunkt* der Allgemeinbegriffe (der wichtigste ist der Art- oder Wesensbegriff) sind daher die einzelnen Dinge. *Fundament* der Begriffsbildung ist aber die jeweils als einzelne verwirklichte gleiche Form, bzw. das gleiche Wesen/die gleiche Natur in den Dingen. Wie eben gesagt, müssen diese aber erst durch eine aktive Leistung des Verstandes herauspräpariert werden. Strenggenommen gibt es extramental nichts Allgemeines oder Universales.

Duns Scotus hat hier einen anderen Ansatz. Ihm und auch den späteren Skotisten ist das eben beschriebene Fundament der Begriffsbildung zu schwach. Die Basis seiner Abstraktionslehre ist das von Avicenna übernommene Konzept einer „gemeinsamen Natur“ (*natura communis*). Wie Avicenna versteht er darunter das Wesen, insofern man es als reinen Sachgehalt betrachtet, der weder eines noch vieles ist, zu dem Einheit und Vielheit vielmehr erst nachträglich hinzutreten. Diese „Natur an sich“ oder „gemeinsame Natur“ sei der Kern des Seienden, an den sich der Verstand zu halten habe. „Auch wenn diese ‚gemeinsame Natur‘ (...) in Wirklichkeit nie anders als im Modus der Singularität oder der Universalität vorkommt, ist sie ‚von sich her‘ nichts als das, was sie ihrem reinen Sachgehalt nach ist. Sie ist ontologisch ‚früher‘ als die Modi der Einheit oder Vielheit, der Singularität oder der Universalität, des Seins außerhalb oder des Seins innerhalb des Verstandes und besitzt *als solche* eine eigene Seiendheit und eine eigene reale Einheit (...).“<sup>5</sup> Zwar ist die *natura communis* noch nicht im vollen Sinne ein Universale, d.h. ein *aktuelles* Universale (Allgemeines), da der Vollsinn des Universale erst im von mehreren präzifizierbaren Begriff erfüllt ist, d.h. in der aussagenlogischen Zuordenbarkeit eines Begriffes. Dennoch billigt Duns Scotus der *natura communis* bereits eine gewisse Universalität zu (Met. VII q. 18 § 6).

---

<sup>5</sup> Honnefelder, 104.

Aufgrund dieser gewissen Universalität steht sie zwischen dem Individuum und dem Allgemeinbegriff. Bei Duns Scotus ist die *natura communis* das Fundament der Begriffsbildung (nicht die im Einzelding verwirklichte Form wie bei Thomas). Sie ist die Einheit des Wesens und als solche der Einheitsgrund für die Gegenstände unserer Erfahrung. Da für Duns Scotus das individuelle Ding und das Wesen bzw. die *natura communis* nur formal verschieden sind, kann der Vorgang der Abstraktion unmittelbar bei der *natura communis* beginnen. Indem das Sinnenbild (*phantasma*) das Individuum repräsentiert, repräsentiert es ja zugleich schon die *natura communis*. Vermittelt über den daraus abstrahierten verstehbaren Eindruck (*species intelligibilis*) können dann die im eigentlichen Sinne universalen oder allgemeinen Begriffe gebildet werden. Objekt und Verstand sind die *Ursachen* der Erkenntnis (Ord. I d. 3 q. 7). Die sinnliche Erfahrung ist *nur Anlass* der Erkenntnis. Sie wirkt nicht ursächlich daran mit (Ord. I d. 3 p. 1 q. 4). Dieses Modell abstraktiver Erkenntnis steht dem thomasischen zwar prinzipiell nahe. Gleichwohl sind die von einer jeweils verschiedenen Ontologie herrührenden Unterschiede nicht zu übersehen. Thomas und Duns Scotus werden in der Universalienfrage beide zum gemäßigten Realismus gezählt. Verglichen mit Thomas ist der Realismus des Duns Scotus aber stärker, d.h. Thomas steht dem Nominalismus ein wenig näher.

### **Univoker Seinsbegriff**

Eine der bekanntesten Lehren des Johannes Duns Scotus ist diejenige über die Univozität des Seienden. Wie schon für seine Vorgänger Albertus Magnus und Thomas von Aquin hat die Metaphysik gemäß Duns Scotus das Seiende, bzw. das Sein als solches zum Gegenstand. Dieses Sein darf aber nicht analog aufgefasst werden, wie bei Thomas. Vielmehr muss der Gegenstand einer Wissenschaft (wie alle anderen Allgemeinbegriffe) *eindeutig* definiert werden. Wenn die Metaphysik objektive Wissenschaft sein soll, dann kann ihr Gegenstand nicht ein Seinsakt sein, der in den einzelnen Seienden jeweils variiert. Den Gegenstand der Metaphysik bildet daher ein völlig abstrakter, leerer und von jedem positiven Gehalt befreiter Seinsbegriff unter den alle Seienden in gleicher Weise fallen. Er erstreckt sich auf alles, was nicht nichts ist. Er gilt also in derselben Weise von Gott wie von der Welt. Würde man nämlich einen analog verschiedenen Begriff des Seins für die Welt und für Gott annehmen, so wäre Gottes Sein vom grundsätzlich verschiedenen Sein der Welt aus, von dem unsere Erkenntnis immer ausgeht, nie erreichbar. Das Projekt der Gotteserkenntnis würde in der Aporie der Äquivokation enden (Ord. d. d. 3 p. 1 q. 3). Dennoch kennt Duns Scotus innerhalb des Seins natürlich auch Unterschiede zwischen Gott und der Welt. Die völlige

Inhaltslosigkeit des Seienden als solchen ist ja nicht nur hinsichtlich bestimmter Wesen und Eigenschaften (z.B. Stein, Baum oder Mensch; rot oder blau; etc.) offen für Spezifizierungen, sondern auch hinsichtlich bestimmter Modalitäten. So können die modalen Bestimmungen möglich/notwendig und endlich/unendlich auf das Seiende angewendet werden. Dadurch kann Gott als das unendliche und notwendige Seiende vom endlichen und möglichen unterschieden werden. Gemäß dieser Unterscheidung kann die Metaphysik in eine allgemeine und eine spezielle Metaphysik unterteilt werden. Über Francisco Suarez und die Deutsche Schulphilosophie (Christian Wolff) vermittelt findet sich diese Unterteilung noch bei Kant. Für Duns Scotus und seine Anhänger löst die Lehre von der Univozität der Begriffe des Seins und des Seienden das Problem all seiner Vorgänger, dass nämlich das höchste Seiende, d.h. Gott, selbst nicht Gegenstand der Metaphysik ist, obwohl die Metaphysik vom Seienden als Seienden handelt. Für ihn ist die philosophische Theologie nur ein spezieller Teil der Seinswissenschaft Metaphysik. Diese Konzeption stellt im Vergleich zur aristotelischen sicher ein echtes Novum dar. Inwieweit ist sie aber doch dazu geeignet, den Unterschied des sich verdankenden Seins der Welt und des transzendenten göttlichen Seins einzuebnen?

### **Bedeutung und Wirkungsgeschichte**

Trotz seines relativ kurzen Lebens und trotz seiner prinzipiell theologischen Ausrichtung gehört Johannes Duns Scotus zweifellos zu den wichtigsten Gestalten der mittelalterlichen Philosophie. Sein Denken zeichnet sich v.a. durch kritisches Bewusstsein in metaphysischen Fragen und durch Bemühen um terminologische Präzision aus. Konsequenter wendet er Erkenntnisse der Logik auf sachliche Probleme an. Gleichzeitig ist er ein hochspekulativer Denker. Mit seinem Entwurf einer rein transzendentalen Metaphysik, die allein das univok verstandene Seiende als solches und im Hinblick auf seine Erkennbarkeit thematisiert, hatte er großen Einfluss auf die frühe Neuzeit. Duns Scotus betont wie alle dem Franziskanerorden angehörenden Denker des Mittelalters den Primat des Willens und der Liebe vor dem Intellekt und der Erkenntnis. Dies gilt sowohl für die Sicht des Menschen als auch für die Auffassung von Gott. Duns Scotus wird auch als Begründer einer *normativen Ethik* angesehen, d.h. einer nicht interessegeleiteten und nicht am Streben nach dem Guten orientierten Ethik. Vielmehr steht jetzt die Erfüllung des widerspruchsfreien göttlichen Gebotes im Vordergrund. Zu dieser Erfüllung kann sich der an sich völlig indifferente, d.h. nicht auf das Streben nach dem Guten festgelegte menschliche Wille aus freien Stücken entscheiden. Man spricht deshalb auch von einer *Willensethik* bei Duns Scotus - im Unterschied zur aristotelischen oder thomasischen *Strebenethik*. Die Bedeutung des ethischen Lebens liegt für Duns Scotus nicht mehr darin,

dass es selbst glücklich macht, sondern darin, dass es den Menschen glückswürdig macht. Handelt der Mensch gemäß dem in sich widerspruchsfreien göttlichen Gebot, dann wird ihn Gott in der Regel mit seiner Gnade dafür belohnen. Dieses Konzept erinnert nicht zufällig an Kant, dem es über Francisco Suarez SJ (1548-1617) und Christian Wolff (1679-1754) vermittelt wurde. Nach dem Tod des Johannes Duns Scotus bildete sich v.a. in seinem Orden die nach ihm benannte Schulrichtung des Skotismus heraus. Hier gilt es jedoch zu beachten, dass der Skotismus nicht mit Duns Scotus selbst gleichgesetzt werden darf (ebenso wenig wie der Thomismus mit Thomas!). Bei mittelalterlichen Schulbildungen gab es nämlich die Tendenz, die Sonderlehren des großen Meisters, auf den man sich berief, zuzuspitzen oder kreativ weiter zu entwickeln. Neben der thomistischen zählte die scotistische Schule im weiteren Verlauf des Mittelalters und darüber hinaus in der sogenannten Barockscholastik zu den einflussreichsten Denkrichtungen innerhalb der *via antiqua*, d.h. des gemäßigten Realismus.

## Wilhelm von Ockham

### Leben und Werke

Der Franziskaner Wilhelm von Ockham zählt zu den wichtigsten und einflussreichsten Denkern des 14. Jahrhunderts. Sein bewegtes Leben beginnt ca. 1286 in dem südenglischen Dorf Ockham. Für das Jahr 1306 ist seine Subdiakonenweihe belegt, zu diesem Datum muss er also schon einige Jahre dem Orden angehört haben. Er studiert Theologie und Philosophie in Oxford. Dort gibt er in den Jahren 1317 bis 1319 Vorlesungen über die Sentenzen des Lombarden. Die Bücher II-IV des daraus hervorgegangenen Kommentars liegen nur als *reportationes* (Mitschriften) vor, Buch I in autorisierter Fassung (*ordinatio*). Zur selben Zeit lehren in Oxford mehrere bedeutende Schüler des Duns Scotus, die Wilhelm mit dessen Lehren vertraut gemacht haben dürften. Von 1320-24 hält er sich wahrscheinlich in London auf, um am dortigen Ordensstudium Philosophie zu lehren. In dieser Zeit entstehen wohl die meisten seiner philosophischen Werke, z.B. seine *Summa Logica*. Aufgrund einer Denunziation des früheren Kanzlers der Universität Oxford John Lutterel († 1338) wird er an den päpstlichen Hof nach Avignon geladen, wo man ein Lehrverfahren gegen ihn einleitet. Die gegen ihn erhobenen Anklagen beziehen sich wohl auf seinen Sentenzenkommentar und sind theologischer und philosophischer Natur. Betroffen sind die Trinitäts- und seine Rechtfertigungslehre und die Art und Weise, wie er logische Theorien auf die Theologie anwendet. Nicht zuletzt geht es in der Anklage auch um seine Lehre vom Status der Universalien. Obwohl ein relativ milde formuliertes Schlussgutachten mit 51 Anklagepunkten erstellt wird, führt der Prozess zu keiner formellen Verurteilung. Die Gründe hierfür sind nicht bekannt. Der für Ockhams zukünftiges Leben prägende massive Konflikt mit dem Papsttum hat eine andere Ursache. Während seiner Zeit in Avignon eskaliert der Streit um die Armutsfrage. Dieser Streit wird zwischen Papst Johannes XXII. und Teilen des Franziskanerordens ausgetragen. Wilhelm von Ockham stellt sich dabei auf die Seite seines Ordensgenerals Michael von Cesena († 1327) und flieht zusammen mit ihm und anderen Franziskanern an den Hof Kaiser Ludwigs des Bayern nach München. Auch dieser liegt mit Johannes XXII. im Streit. Wie schon der Kaiser werden nun auch die flüchtigen Franziskaner exkommuniziert. In München verfasst Wilhelm zahlreiche politische Pamphlete gegen die päpstliche Gewalt. Zu seinen logischen Werken zählen: Kommentare zu Aristoteles' *Peri Hermeneias*, zu *Über sophistische Trugschlüsse*, zur *Kategorienschrift* und zu der von Porphyrius verfassten Einleitung zu dieser (*Isagoge*). Die Authentizität der Werke *Tractatus minor logicae* und *Elementarium logicale* ist nicht gesichert. Daneben verfasste Ockham auch drei verschiedene Kommentare zur aristotelischen *Physik*. Im Jahr 1347 (oder 1349?) stirbt er

(möglicherweise an der Pest) in München. Von einer Aussöhnung mit dem päpstlichen Stuhl ist nichts bekannt. In der scholastischen Tradition wird Ockham auch als „Venerabilis inceptor“ (Verehrungswürdiger Beginner) bezeichnet. Dieser Beiname deutet auf zweierlei hin: Erstens, dass man ihm in Oxford den Titel eines *Doctors* der Theologie verweigerte. Ockham blieb daher Zeit seines Lebens ein *inceptor*, d.h. einer, der mit der Vorlesung über die Sentenzen *beginnen* darf. Der Beiname weist zweitens auch darauf hin, dass sein Denken zahlreiche Anhänger fand, in deren Kreisen man ihn offensichtlich sehr verehrte.

## **Literaturhinweise:**

### Einführungen

Matthias Kaufmann, Begriffe, Sätze, Dinge. Referenz und Wahrheit bei Wilhelm von Ockham, Leiden 1994.

Jan P. Beckmann, Wilhelm von Ockham, München <sup>2</sup>2010 (Beck).

Volker Leppin, Wilhelm von Ockham. Gelehrter, Streiter, Bettelmönch, Darmstadt 2003.

Hans Kraml und Gerhard Leibold, Wilhelm von Ockham, Münster 2003.

### Übersetzungen (alle lat./dt.)

Summe der Logik, Teil 1: Über die Termini (Kap. 1-4, 63-67) (Hg. Peter Kunze), Hamburg <sup>2</sup>1999 (Meiner).

Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft (Hg. Ruedi Imbach), Stuttgart 1984 (Reclam).

Texte zu Theologie und Ethik (Hg. Volker Leppin, Sigrid Müller), Stuttgart 2000 (Reclam).

Texte zur politischen Theorie. Exzerpte aus dem Dialogus (Hg. Jürgen Miethke), Stuttgart 2013 (Reclam).

De connexione virtutum. Über die Verknüpfung der Tugenden (Hg. Volker Leppin), Freiburg 2008 (Herder).

Probleme der Metaphysik (Hg. Hans Kraml und Gerhard Leibold), Freiburg 2012 (Herder).

## **Philosophische Prinzipien**

### 1. Göttliche Omnipotenz

Das Fundament von Ockhams Philosophie und Theologie gleichermaßen ist das Prinzip der göttlichen Omnipotenz (Allmacht). Die souveräne Macht und die durch nichts begrenzte Freiheit Gottes manifestiert sich für Ockham in dessen Schöpfungstätigkeit, die alle Dinge als kontingent und unmittelbar als einzelne hervorbringt. Der Rekurs auf den *Glaubensinhalt*

Schöpfung deutet schon an, dass das Prinzip der göttlichen Omnipotenz philosophisch *nicht* hergeleitet werden kann. Ockham erklärt dies auch ausdrücklich. Mit rein rationalen Mitteln kann das Omnipotenz-Prinzip gegen die Einsprüche von Ungläubigen nicht zwingend verteidigt werden (vgl. z.B. II Sent. d. 1 q. 4). An dieser Stelle wird bereits sichtbar, dass Philosophie und Theologie bei Ockham im Vergleich zu früheren scholastischen Denkern deutlich auseinandergedriftet sind. Zur weiteren Explikation seiner Auffassung der göttlichen Omnipotenz greift Ockham auf die schon vor ihm bekannte Unterscheidung (u.a. bei Augustinus, Petrus Lombardus, Duns Scotus) von der *potentia absoluta* (absolute Macht) und der *potentia ordinata* (ordentliche Macht) Gottes zurück. Vor Ockham wurde diese Unterscheidung etwa wie folgt verstanden: Gott kann seine Macht einerseits innerhalb des Rahmens der von ihm selbst erlassenen Gesetze ausüben. Man spricht dann von Gottes *potentia ordinata*. Andererseits kann er in Ausnahmefällen seine Macht auch gegen diese Gesetze ausüben. In diesem Fall spricht man von der *potentia absoluta* Gottes. Nach diesem traditionellen Verständnis handelt es sich also um zwei verschiedene Arten von Macht in Gott, die zwei verschiedene Arten von göttlichem Handeln begründen.

Diese Sichtweise übernimmt auch Duns Scotus, dem die Lehre über Gottes *potentia absoluta* und *potentia ordinata* sehr wichtig ist. Bei ihm kommt es aber zu einer folgenreichen Weiterentwicklung. Er macht nämlich folgenden Zusammenhang zwischen den beiden Arten von Macht aus: Das Gesetz selbst ist nur, weil und insofern es durch den Willen des (weltlichen wie des göttlichen) Machthabers festgelegt ist. Deshalb kann dieser ein jeweils anderes Gesetz festlegen, so dass sein Handeln in jedem Fall ordnungsgemäß ist. Das Wollen des Machthabers, mit dem er das vorhergehende allgemeine Gesetz außer Kraft setzt, ist eben die *potentia absoluta*, die absolute Macht. Sie ist der Wille, der nie gegen das Gesetz handelt. Vielmehr steht dieser Wille über dem Gesetz (*supra legem*). Im Falle Gottes geht diese absolute Macht nach Duns Scotus so weit, dass Gott „jetzt und in jedem zukünftigen Moment wie im allerersten“ eine jeweils neue Ordnung festsetzen könnte (Rep. III d. 18 q. 3 n. 6).

Ockham verfolgt diese von Duns Scotus vorgezeichnete Linie weiter. Er verwirft aber das traditionelle Verständnis, demzufolge es sich bei der *potentia absoluta* und der *potentia ordinata* um zwei verschiedene Arten der Macht Gottes handelt. Für Ockham sind *potentia ordinata* und *potentia absoluta* lediglich zwei Aspekte der einen göttlichen Macht. Während er den Aspekt der *potentia ordinata* ganz ähnlich versteht wie die bisherige Tradition (Gott kann gemäß einer von ihm selbst verfügbaren Ordnung handeln), fasst er den Begriff der *potentia absoluta* sehr viel weiter: Unter diesem Aspekt wird die absolute Freiheit der göttlichen Macht sichtbar, die alles schaffen kann, was nicht in sich selbst widersprüchlich ist. Der



Aspekt der *potentia absoluta* bringt also zum Ausdruck, dass Gott noch viel mehr schaffen könnte als das, was er faktisch geschaffen hat. Er hätte auch eine ganz andere konkrete Ordnung schaffen und andere Gesetze erlassen können. Zwar kann nicht gedacht werden, dass Gott mit einem jeweils „neuen Wollen“ immer wieder neue Anordnungen treffen kann. Dies würde der Unveränderlichkeit Gottes widersprechen. Gott könnte aber von Anfang an angeordnet haben, dass die von ihm gegebene Ordnung nur für eine befristete Dauer gilt und dann von einer anderen Ordnung ersetzt wird (Quaest. Variarum VI a. 11).

Mit dieser Lehre stellt Ockham die radikale Kontingenz der geschaffenen Welt heraus. Der Gedanke einer ewigen (ontologischen und moralischen!) Ordnung im Geiste Gottes, die in sich in der Welt ausdrückt, wird damit *ad acta* gelegt. Diese neue Weltsicht birgt sowohl positives als auch negatives Potential in sich. Einerseits können auf ihrer Basis althergebrachte (kirchen-) politische Konzepte in Frage gestellt werden. Andererseits kann die neue Perspektive auch verstörend und verunsichernd wirken, denn der Kosmos könnte auch als reines Chaos und die absolute Freiheit Gottes ebenso gut als bloße Willkür eines Tyrannen erscheinen. Dass Ockham immer wieder in dieser letzteren Weise interpretiert wurde, geht auch auf seine späteren Anhänger zurück, die seine Thesen vielfach noch zuspitzten. Dennoch finden sich schon bei Ockham selbst verstörende Thesen über die absolute Allmacht Gottes in der Anordnung von Gesetzen. Berühmte Beispiele sind: Gott kann befehlen, ihn zu hassen, was man dann auch tun muss. Gott kann Mord und Diebstahl etc. befehlen. Die Folgen für die Ockhams Ethikkonzepte sind verheerend. Letztlich gibt es bei Ockham keine wirkliche Ethik mehr<sup>1</sup>, da er das Befolgen des göttlichen Gebotes als höchstes moralisches Prinzip ansetzt, das über die Verdienstlichkeit und Güte des moralischen Aktes entscheidet. Allen modernen Umdeutungen zum Trotz wird die menschliche Vernunft in der „Ethik“ Ockhams letztlich zur Empfängerin des göttlichen Willens degradiert. Dieser Wille ist durch keine Selbstverpflichtung an die einmal erlassene gute Ordnung gebunden.

## 2. Nichtwiderspruchsprinzip

Spätestens seit Plato und Aristoteles, der es in seiner bis heute gültigen Fassung formulierte, gilt das Nichtwiderspruchsprinzip bei fast allen Philosophen als letztes Axiom unseres Denkens. Wie Aristoteles nennt es z.B. auch Thomas von Aquin das grundlegendste „Erste Prinzip“, auf dem unser gesamtes Wissenssystem letztlich aufruht. Im Denken des Duns Scotus hat das Nichtwiderspruchsprinzip dann weitere wichtige Rollen: Erstens kann die

---

<sup>1</sup> Vgl. Theo KOBUSCH, 425-428.

Philosophie den Glauben als in sich widerspruchsfrei aufzeigen. Zweitens garantiert die in sich widerspruchsfreie Inhaltlichkeit der Wesen deren „festes und wahres Sein“. Die Washeiten der Dinge sind durch Widerspruchsfreiheit gekennzeichnet. Eben dadurch sind sie *mögliche* Washeiten.

Im Denken des Wilhelm Ockham erfährt die Rolle des Nichtwiderspruchsprinzips nochmals eine Ausweitung. Für ihn ist das Prinzip vom Nichtwiderspruch der letzte Garant dafür, dass weder die Welt ein beliebiges Chaos, noch Gott ein willkürlich agierender Tyrann ist. Die absolute Allmacht Gottes findet darin ihre Grenze, sie artet daher nicht in Beliebigkeit und Irrationalität aus (vgl. Quodlib. VI, 1). Zwar existieren in einer Welt, die nicht länger das Abbild einer ewigen Ordnung darstellt, keine in den Seinsstrukturen begründeten Notwendigkeiten mehr, wohl aber gibt es noch logische Notwendigkeiten. Diese Art von Notwendigkeit es dann auch, die dem Menschen immer noch eine wissenschaftliche Erschließung der Welt ermöglicht.

### 3. Das Ökonomieprinzip oder „Ockhams Rasiermesser“

Ockhams drittes grundlegendes Prinzip ist das der Ökonomie. Anders als das Prinzip vom Nichtwiderspruch, das für Gott und den Menschen gleichermaßen gilt, richtet sich das Ökonomieprinzip allein an das menschliche Denken. Dieses dem kontingenten Menschen geltende Postulat der Sparsamkeit und der Begrenzung stellt in gewisser Weise das Gegenstück zur göttlichen Allmacht dar, die keine Grenzen hat und die alles einzelne unmittelbar hervorbringt. Gemäß Ockhams eigener Formulierung besagt das Ökonomieprinzip, „dass eine Vielheit (an Prinzipien) nicht gesetzt werden darf, wenn dazu keine Notwendigkeit vorliegt“ („pluralitas non est ponenda sine necessitate“). In einer anderen Formulierung lautet es folgendermaßen: „Was durch eine kleinere Anzahl [von Prinzipien] geschehen kann, geschieht in überflüssiger Weise durch eine größere Anzahl [von Prinzipien] („frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora“).<sup>2</sup> Das Ökonomieprinzip taucht bereits bei Aristoteles auf, allerdings versteht es dieser noch als Naturprinzip.<sup>3</sup> Duns Scotus bezieht es nur noch auf das wissenschaftliche Vorgehen, bei dem sich die menschliche Vernunft auf möglichst wenige Erklärungsschritte beschränken muss, wenn keine

---

<sup>2</sup> Vgl. I Sent. Prol. q. 1; d. I q. 3; II Sent. q. 14-18; Sum. log. I, 12.

<sup>3</sup> Vgl. *Physik* I, 4 und 6.

Notwendigkeit zu einer größeren Zahl an Schritten vorliegt.<sup>4</sup> In genau dieser Weise fasst auch Ockham das Ökonomieprinzip auf. Es ist eine auf alle Wissenschaften anzuwendende *Methode* mit großem sprach- und metaphysikkritischem Potenzial. Durch dieses Prinzip können und müssen unzulässige Hypostasierungen von Begriffen ebenso beseitigt werden wie die Annahmen von nicht notwendigen metaphysischen Entitäten. Die Metapher „Ockhams Rasiermesser“ (engl. „Ockhams Razor“) stammt erst aus dem 17. Jahrhundert. Gleiches gilt für die folgende bekannte, aber leider verfälschende Fassung des Prinzips: „Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem“ („Seiende dürfen ohne Notwendigkeit nicht vervielfältigt werden“). Diese Formulierung, die den Blick allein auf das Seiende lenkt, übersieht die methodologische Bedeutung des Ökonomieprinzips bei Ockham.

### **Erkenntnistheorie, terministische Logik und Suppositionslehre**

Für Ockham kommt dem einzelnen, konkreten Ding nicht nur der ontologische *Vorrang* vor dem Allgemeinen zu, wie bei Duns Scotus. Vielmehr besitzt *allein* das Einzelne und Konkrete als solches Wirklichkeit. Damit grenzt sich Ockham in deutlicher Weise von Duns Scotus und Thomas von Aquin ab, die beide auf je eigene Weise ein Wesen (und eine Form) im einzelnen wirklichen Ding annehmen. Für Thomas sind im Einzelding Wesen und Sein als zwei metaphysische Prinzipien (bei den späteren Thomisten „real“) unterscheidbar. Die je einzeln in den Dingen gleicher Art verwirklichte Form ist die Grundlage, um dieses Wesen begrifflich zu fassen. Dadurch wird das Wesen zu einem Allgemeinbegriff (Universale), den man von allen Dingen gleicher Art aussagen kann. Duns Scotus nimmt dagegen eine formale Differenz von individueller letzter Bestimmung des Dinges (*haecceitas*) und von Wesen in den Einzeldingen an. Dem in den Dingen verwirklichten Wesen (*natura communis*) kommt ihm zufolge sogar schon *eine gewisse* Allgemeinheit zu. Von der *natura communis* ausgehend ist die abstraktive Bildung des *im vollen Sinne* allgemeinen Begriffs möglich.

All diese Theorien eines in den Dingen verwirklichten Wesens lehnt Ockham ab. Wirklich ist allein das Einzelne und Konkrete als solches. Wie aber soll man nun vom Konkret-Faktischen zu notwendiger und allgemeingültiger Erkenntnis gelangen? Mit anderen Worten: Wie ist dann noch Wissenschaft möglich, in der „Notwendiges aus notwendigen Sätzen folgt“<sup>5</sup>? Diese Frage löst Ockham im Rückgriff auf das Kriterium der Evidenz. Dieses Kriterium ist für seinen Wissenschaftsbegriff entscheidend. Hieraus folgt übrigens für Ockham, dass die

---

<sup>4</sup> Tractatus de primo principio III, 6.

<sup>5</sup> Vgl. Sum. log. III p. 2 c. 27.

Theologie keine Wissenschaft im eigentlichen Sinne ist, da sie auf nicht evidenten, sondern auf lediglich *geglaubten* Prinzipien basiert. Doch zurück zum Wissenschaftsbegriff. Ockham selbst macht klar, was evidenten Wissen für ihn bedeutet und worin die Evidenz von Urteilen gründet: Letztere beruht auf der Evidenz der Terme, aus denen ein Satz aufgebaut ist.<sup>6</sup> Hierzu gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder ist ein Urteil aus sich selbst heraus evident, weil dies auch für die Bedeutung der Terme gilt, aus denen es sich zusammensetzt. Z.B.: „Das Ganze ist größer als seine Teile.“ Oder aber es handelt sich um kontingente Urteile, die gerade nicht aus sich selbst heraus evident sind. In diesem Fall muss zuerst über die Existenz oder Nichtexistenz der von den Termen bezeichneten Gegenstände Aufschluss gewonnen werden. Dies geschieht durch eine intuitive Erkenntnis (*cognitio intuitiva*), die nicht nur eine bloß sinnliche, sondern immer auch schon eine geistige ist. Diese intuitive Erkenntnis zieht unmittelbar eine abstraktive Erkenntnis (*cognitio abstractiva*) nach sich. Anders als bei Duns Scotus meint „abstraktive Erkenntnis“ aber nicht die Bildung eines Allgemeinbegriffes im Ausgang von der *natura communis* eines Dinges. Vielmehr wird diese zweite Erkenntnisweise lediglich deshalb abstraktiv genannt, weil darin von der Existenz oder Nichtexistenz der Gegenstände abgesehen wird. Sie bezieht sich nur noch auf die Termini als solche, die für die Gegenstände stehen. Um zu ihr zu gelangen ist immer eine vorgängige intuitive Erkenntnis der Gegenstände nötig, was nochmals den Empirismus Ockhams illustriert. Gleichzeitig zeigt sich in diesem erkenntnistheoretischen Zusammenhang aber erneut das fundamental *theologische* Interesse Ockhams. Im Rückgriff auf die Lehre von der göttlichen Omnipotenz formuliert er nämlich die merkwürdige These, Gott könne in seiner *potentia absoluta* bewirken, dass ein Mensch auch von einem nichtexistierenden Gegenstand eine intuitive Erkenntnis seiner Existenz haben könne. Diese These sollte in der Folgezeit zu einer starken Verunsicherung bzgl. der Gewissheit menschlicher Erkenntnis führen (s. noch der Zweifel Descartes’).

Ausgehend von seiner Grundannahme, dass nur dem Individuellen Wirklichkeit zukommt, entwickelt Ockham eine neue Erkenntnistheorie. Anders als in einem realistischen Modell der Erkenntnis erfassen die Begriffe nicht die Wesenheiten oder Wesen der erkannten Gegenstände oder Dinge. Vielmehr handelt es sich bei den Begriffen oder Termen um bloße Zeichen, die auf konkrete Gegenstände verweisen. Die Terme stellen lediglich Werkzeuge dar, mithilfe derer sich Sprache und Denken auf die außerhalb des menschlichen Geistes befindliche Wirklichkeit beziehen. Da alle Sätze aus Termen und alle Schlussfolgerungen

---

<sup>6</sup> Vgl. I Sent. Prol. q. 1.

(Syllogismen) aus Sätzen bestehen, spielen die Terme eine entscheidende Rolle. Ihre genaue Bedeutung und ihre je nach Kontext wechselnde Verwendungsweise im Satz (sog. Supposition) genau zu prüfen, ist Aufgabe der sog. Terministischen Logik und der Suppositionslehre. Auf die zahlreichen Unterscheidungen, die Ockham hier vornimmt, kann in unserem Rahmen kaum näher eingegangen werden. Genannt sei lediglich die grundlegende Unterscheidung der Suppositionslehre. Demnach kann ein Term auf dreifache Weise supponieren (für etwas stehen):

*Suppositio personalis*: Der Term steht für ein individuell Seiendes („Dieses Lebewesen da aus Fleisch und Blut ist ein Mensch“).

*Suppositio materialis*: Der Term steht für das gesprochene oder geschriebene Sprachzeichen („Mensch ist ein Wort mit sechs Buchstaben“).

*Suppositio simplex*: Der Term steht für sich selbst als Term („Mensch ist ein Begriff“).<sup>7</sup>

### **Das Wissenschaftsmodell**

Wie für seine Vorgänger vollzieht sich Wissenschaft für Ockham auf der Ebene von Sätzen. Das darin Gewusste sind aber nicht extramentale Gegenstände, deren ontologische Strukturen und Zusammenhänge, sondern es sind die Sätze selbst, die gewusst werden. Ob die Terme dieser Sätze auf die äußeren Gegenstände zutreffen, kann nur durch intuitive Erkenntnis ausgemacht werden. Zu prüfen, in welcher Weise die Terme jeweils auf die äußeren Gegenstände zutreffen, ist Sache der Suppositionslehre. Damit auch Sätze über kontingente Sachverhalte als notwendig fassbar sind, müssen diese Sätze in hypothetische Aussagen, d.h. in Aussagen über Möglichkeiten umformuliert werden. Z.B. „Der Mensch ist ein vernunftbegabtes Sinnenwesen“ wird umformuliert in „Wenn ein Mensch existiert, dann ist er ein vernunftbegabtes Sinnenwesen“. Notwendigkeit wird so zu einer Satzmodalität und Wissenschaft zu einem System von notwendigen Sätzen.<sup>8</sup> Sie hat also nicht länger die Beziehungen, die zwischen real in den Dingen existierenden Wesenheiten bestehen, zum Gegenstand. Gerade die Annahme solcher real in den Dingen existierenden Wesenheiten ist es, die Ockham ablehnt.

---

<sup>7</sup> Vgl. Sum. log. I, 64.

<sup>8</sup> Vgl. ebd. III, 2,5.

## Das Universalienproblem

### Überblick über die verschiedenen Positionen,

die im Streit um die Universalien vertreten wurden (das Schema ist, abgesehen von der Position II.1., aus dem ersten Kapitel der *Isagoge* des Porphyrius ableitbar):

### Für das Sein der Universalien gibt es zwei grundsätzliche Möglichkeiten bzw. zwei Hauptalternativen (mit jeweiligen Untergliederungen):

I. **Realismus**: Die Universalien existieren in der Wirklichkeit außerhalb des menschlichen Geistes, bzw. unabhängig vom menschlichen Denken.

I.1. Sie sind selbst materielle Dinge. Diese Position wurde nie vertreten, da sie absurd ist.

I.2. Sie existieren immateriell in der Wirklichkeit außerhalb des menschlichen Geistes.

a) *abgetrennt* von den physischen Dingen = Plato: Universalien als Ideen, **extremer Realismus**.

b) *in* den physischen Dingen gibt es Strukturen (Naturen), denen die Universalien im Geist entsprechen = Aristoteles, **gemäßiger Realismus**.

II. „**Nominalismus**“, **Antirealismus**: Die Universalien existieren nur abhängig vom menschlichen Geist. Sie sind zur Gänze vom menschlichen Denken und/oder Sprechen abhängig.

(II.1. **Extremer Nominalismus**: Begriffe sind bloße Worte und *Namen, flatus vocis* („Hauche der Stimme“, Schallerruptionen), ohne Dauerhaftigkeit und festen Bestand im menschlichen Geist. Die Anwendung dieser Namen hat keine Grundlage in den Dingen, sondern beruht auf willkürlicher Konvention. Diese Position (frühscholastisch: „Vocales“, modern: „Vokalismus“) wurde im Mittelalter kaum vertreten. *Unterstellt* wurde sie Roscellin (1050-1125). Es ist aber zweifelhaft, ob diese Unterstellung zutrifft, da von Roscelin nur ein Brief überliefert ist. Evtl. unterschied er einfach nicht zwischen *in voce* und *in mente*.

II.2. **Gemäßiger Nominalismus** (oft in der Literatur auch: **Konzeptualismus**; frühscholastisch: „Conceptuales“, „Nominales“; im 15. Jh. für die Ockhamisten: „Conceptistae“): Die Bedeutungen der Begriffe existieren dauerhaft im menschlichen Geist. Die Begriffe werden nicht willkürlich festgesetzt, sondern kommen auf natürliche Weise zustande. Sie können mit Regelmäßigkeit auf die Dinge angewendet werden. Die Bedeutung (und die Anwendung) der Begriffe hat eine gewisse Grundlage in den Dingen, nämlich deren äußere Ähnlichkeit. Der Begriff bezieht sich zumindest auf Teilaspekte, die allen von ihm bezeichneten Dingen gemeinsam sind und gibt diese Teilaspekte wieder. Ein Universale ist ein mentales, logisch bedeutungsvolles Wort. Diese Position vertrat z.B. Petrus Abaelardus

(1079-1142). Eine wiederum eigene Ausprägung des gemäßigten Nominalismus vertrat Wilhelm von Ockham.

Ockham spricht sich damit entschieden gegen die vor ihm verbreitete Meinung aus, dass unseren Allgemeinbegriffen irgendwelche allgemeinen Wesenstrukturen in der extramentalen Welt entsprechen. Er lehnt also den seit Parmenides gelehrten Parallelismus von menschlichem Denken und menschlicher Sprache auf der einen Seite und den allgemeinen Strukturen des Seins auf der anderen Seite strikt ab. Universalien oder Allgemeinbegriffe sind für ihn lediglich Mentalzeichen für Dinge. Das Wesentliche an ihnen ist, dass sie von mehreren ausgesagt werden können. Sie stellen nichts Reales in den Dingen dar. Real sind vielmehr allein die konkreten Einzeldinge selbst. Mit diesem Konzept erspart sich Ockham auch die schwierige, in der Tradition vor ihm diskutierte Frage danach, durch welches Prinzip die Wesenheiten in den Dingen individuiert werden sollen. Dafür tun sich aber andere Probleme auf. Bzw. es zeigen sich Schwächen seiner eigenen Lehre. Ockham, der sich in der Universalienfrage stets mehr mit der Zerstörung von Gegenpositionen als mit der Darlegung seiner eigenen Meinung beschäftigt, sagt nicht genau:

- Wie es zur Bildung der von ihm als bloße Zeichen verstandenen Allgemeinbegriffe kommt. Dem *intellectus agens* weist er jedenfalls keine Rolle dabei zu. Theo Kobusch spricht in diesem Zusammenhang auch von „der Entmachtung des menschlichen Intellekts“.<sup>9</sup> Vielmehr scheint er die Bildung von Allgemeinbegriffen als eine Art Naturprozess zu begreifen. Sie entstehen im menschlichen Geist durch eine Art Naturkausalität der extramentalen Dinge selbst. Aber wie geschieht dies? Ockham meint hierzu lapidar: „Die Natur ist auf verborgene Weise in universalen Begriffen tätig“ (Sent I d. 2 q. 7).

- Unklar ist aber v.a.: wie kann das als Zeichen verstandene Universale allgemeingültig sein, wieso verfügen wir alle zu verschiedenen Zeiten und Orten und aufgrund verschiedener von uns sinnlich erfahrener Dinge über dieselben Allgemeinbegriffe, wenn ihnen nicht Strukturen in den Dingen selbst zugrunde liegen?

- Was ist eigentlich mit dem Universale „Mensch“? Immerhin ist der Mensch das Subjekt des Wissens der Allgemeinbegriffe. Auf welcher Grundlage ist das eigentlich so? Kann man dazu nichts sagen? Hierüber scheint Ockham nicht nachgedacht zu haben.

- Was die Allgemeinbegriffe genau sind. Zwar ist es klar, dass sie für ihn etwas sind, das nur im menschlichen Geist Realität hat. Aber was sind sie dann genau? Ockham hat hierzu zwei Theorien entwickelt, die nicht miteinander vereinbar sind (dagegen Beckmann). In seinen

---

<sup>9</sup> KOBUSCH, 421.

späteren Werken identifiziert er die Allgemeinbegriffe mit dem Denkakt selbst (*intellectio*- oder *qualitas*-Theorie). Auch diese spätere Position kann die oben genannten Schwierigkeiten nicht lösen. In seinen früheren Werken beschreibt er die Allgemeinbegriffe in Analogie zum künstlerischen Schaffen als ein *factum*, als etwas vom Intellekt „Gebildetes“. Das wäre dann etwas Vermittelndes zwischen Ding und Denken, eine gewisse Repräsentation. Gemäß der *factum*-Theorie „bildet“ der Intellekt bedingt durch die erwähnte Naturkausalität des Dinges den Allgemeinbegriff. Dies geschieht durch Abstraktion vom sinnlich wahrgenommenen Ding. Der so gebildete Begriff ist diesem Einzelnen ähnlich. Zugleich ist er ein Allgemeines, weil er in gleicher Weise für alle ähnlichen äußeren Einzelgegenstände stehen kann. Der Allgemeinbegriff ist demzufolge ein Gedankending (*ens rationis*). Er hat kein reales Sein als Akzidens eines Subjekts oder als unabhängiges Seiendes an sich. Vielmehr ist er nur im Modus des intentionalen oder objektiven Seins (*esse obiectivum*), d.h. des Erkenntseins. Er hat nur Sein in der Vorstellung als Denkgegenstand. Diese Theorie kommt der thomasischen Lehre von den Universalien zumindest nahe. Doch Ockham vertritt später eine andere Theorie. Gemäß seinem Ökonomieprinzip verzichtet er nämlich auf die Annahme eines *factum*-Begriffes, der vermittelnd zwischen extramentalem Ding und Denkakt steht. Entsprechend setzt Ockham den Allgemeinbegriff mit dem Denkakt des Intellekts (*intellectio*) selbst gleich. Der Allgemeinbegriff ist so verstanden ein reales Akzidens, nämlich eine Qualität des Intellekts. Als Bewusstseinsakt des Geistes kommt ihm nun ein subjektives Sein zu (*esse subiectivum*). Die Folgen dieser Positionsänderung sind weitreichend. Waren die Allgemeinbegriffe in der *factum*-Theorie der Ordnung der zehn Kategorien entzogen, so stehen sie in der *intellectio*- oder *qualitas*-Theorie unter dieser Ordnung. Ockham hat damit den Unterschied zwischen zwei Seinsbereichen, nämlich dem zwischen dem Bereich des *ens naturale* und dem *ens rationis* vollständig eingeebnet (Gleiches gilt übrigens auch für das *ens morale*).

Aufgrund seines eindeutigen Antirealismus in der Universalienfrage wurde und wird Ockham immer wieder als „Nominalist“ bezeichnet. Hierbei ist aber genau darauf zu achten, was man mit diesem Begriff meint. Das Universale ist für Ockham jedenfalls mehr als ein willkürlicher und durch bloße Konvention eingeführter Name (*flatus vocis*) ohne dauerhaften Bestand im menschlichen Geist. Einen kruden Vokalismus (s.o.) vertritt er sicher nicht. Bei Ockham kommt dem Universale vielmehr eine natürlich verursachte und dauerhafte reale Existenz im menschlichen Geist zu. Mit Recht kann man deshalb auch von einem Konzeptualismus Ockhams sprechen, da das Universale als ein natürliches und festes



„Konzept“ oder Mentalzeichen im menschlichen Geist für immer gleiche Dinge steht und auf etwas Bestimmtes und Gleichbleibendes an den Dingen verweist.

### **Metaphysik und natürliche Gotteslehre**

Metaphysik hat es bei Ockham wie bei Duns Scotus mit dem univok verstandenen Begriff des Seienden an sich und mit den anderen Transzendentalien zu tun. Bei Ockham wird der Begriff „seiend“ aber ganz streng als bloßes Prädikat verstanden, das keine ontische oder ontologische Entsprechung in der Wirklichkeit hat. Der Begriff „seiend“ lässt sich deshalb auch nicht vom Wirklich-Sein her interpretieren. Die Metaphysik fasst „seiend“ als einen Namen auf, dem „ein allen Dingen gemeinsamer Begriff entspricht, der washeitlich von allen Dingen ausgesagt werden kann“ (Sum. log. I, 38). Die Wissenschaft Metaphysik ist „ein Zusammenhang von Sätzen, dessen Einheit ausschließlich als eine solche der gemeinsamen Prädikation des Terminus ens [seiend], keinesfalls aber als solche der Ableitbarkeit des Sinnes von ens aus einem ausgezeichneten, virtuell alles umfassenden Sinn von Seiendem verstanden werden kann.“<sup>10</sup>

Unter dem speziellen Gesichtspunkt der Erstheit der Vollkommenheit kann aber auch Gott in der Metaphysik untersucht werden. Die dabei zu erreichenden Erkenntnisse sind noch einmal eingeschränkter als bei Duns Scotus. Die Univozität des Begriffes „seiend“ und der anderen Begriffe liegt nämlich nur in der Einheit der Bedeutung der Begriffe, und nicht etwa in der Bezugnahme auf eine Wirklichkeit, die Gott und der Kreatur univok zukäme (III Sent. q. 10). Ein Gottesbeweis ist für Ockham nur von der Erhaltung der Welt her möglich, nicht aber von der Hervorbringung der Welt her, da für ihn ein infinites Regress in die Vergangenheit denkbar ist. Letztlich kann nur die *Existenz* Gottes philosophisch bewiesen werden. *Eigenschaften* Gottes wie seine Unendlichkeit, seine Einzigkeit (!), seine Vorsehung für alles, etc. lassen sich dagegen nicht mehr philosophisch begründen. Hierzu ist der Mensch ganz auf die Theologie und den Glauben verwiesen. Gleiches gilt übrigens auch für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Denn nach Aristoteles müsse die Form eines Lebewesens beim Tod des Lebewesens zusammen mit dessen Körper vergehen.

### **Bedeutung und Wirkungsgeschichte: Eröffnung der *via moderna***

---

<sup>10</sup> Ludger HONNEFELDER: Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert, in: J.P. BECKMANN (Hg.): Philosophie im Mittelalter Hamburg 1987, 183.

Aufgrund seiner für die wissenschaftliche Lehre und Forschung ungünstigen Lebensumstände (exkommuniziert; München und Bayern besaßen keine Universität) kann Ockham keinen Kreis direkter Schüler aufbauen. In den fast zwanzig Jahren seines München-Aufenthalts verfasst Ockham (fast?) nur noch politische Streitschriften. Dennoch finden seine im engeren Sinne philosophischen Lehren bald viele Anhänger, die diese Lehren selbständig weiterdenken. Diese Anhänger stimmen u.a. in folgenden Punkten überein: Theologie und Philosophie/Wissenschaft fallen, anders als in früheren Entwürfen, deutlich auseinander; Antirealismus; großes Interesse an logischen und sprachphilosophischen Fragen; oft auch an politischen Problemen. Gegen diese *via moderna* (neuer Weg) formiert sich der Widerstand der *via antiqua* („alter“ / althergebrachter Weg), in der sich die realistischen Schulen von Thomisten, Scotisten, Albertisten, Averroisten u.a. gegen den Antirealismus versammeln. In der Folgezeit prägt der Streit zwischen diesen beiden „Wegen“ das Klima an fast allen Universitäten Europas. Bedeutende Vertreter der *via moderna* sind bspw. Johannes von Mirecourt, Johannes Buridan, Nikolaus von Autrecourt, Albert von Sachsen, Marsilius von Inghen (alle 14. Jh.). Der Ockhamismus bzw. die *via moderna* sind besonders in Deutschland stark vertreten, z.B. an den Universitäten von Wien und von Heidelberg. Über den Theologen Gabriel Biel (gest. 1495), der in vielem unter Ockhams Einfluss stand, wirkte dieser indirekt auch auf das Denken Martin Luthers ein.

## Die Große Pest und ihre Folgen

Einen tiefen Einschnitt in der Geschichte Europas stellt die Große Pest dar (1348-1351). Ein Drittel der europäischen Bevölkerung stirbt! In der bildenden Kunst entstehen jetzt überall Bilder vom Totentanz. Giovanni Boccaccios (1313-1375) *Decamerone* bezeugt den Schrecken, aber auch den moralischen Verfall, den die Pest bewirkt. Die Pest trifft auch die Klöster hart. Bspw. hatten die Augustiner-Eremiten 5080 Tote zu beklagen.<sup>1</sup> Für die anderen Orden gibt es keine genauen Zahlen, sie dürften bei den größeren Orden aber noch ungleich höher gewesen sein. Von diesem Massensterben konnte sich die Zahl der Gesamtbevölkerung, des Klerus und der Ordensleute nicht vor ca. 1450 erholen.<sup>2</sup> Eine Folge davon war vieler Orten der Zusammenbruch des Ordenslebens und der Studien. Die Orden reagierten hierauf einerseits mit Observanzbewegungen, andererseits mit einer erneuten Bekräftigung der jeweiligen Ordenstheologien und -philosophien: Bei den Franziskanern beginnt der Aufstieg des Skotismus, bei den Dominikanern setzt sich endgültig der Thomismus durch. Nach den akademisch „wildem“ Jahren des frühen 14. Jahrhunderts („die 68-er Generation des Mittelalters“? Vgl. die vielen kirchlichen Verurteilungen und Lehrverbote) mit einer Vielzahl von verschiedenen Lehrrichtungen und großer denkerischer „Experimentierfreudigkeit“ wird das intellektuelle Leben an den Universitäten und Hochschulen zunächst wieder deutlich ruhiger und „konservativer“.

## Renaissance

Zwar kommt der Begriff „Renaissance“ erst Mitte des 19. Jahrhunderts als eine *Kategorie der Geschichtsschreibung* in Gebrauch. Als eine Selbstbezeichnung für eine *kulturelle Bewegung* benützt ihn aber bereits Petrarca (1304-1374) – für eine Bewegung, die sich in seinen Augen von der scholastischen Theologie und Philosophie vor allem durch einen neuen Geschmack für literarische Qualität abgrenzt. Thomas S. Hoffmann nennt vier charakteristische Merkmale der Renaissance:

1. Das Individuum gewinnt neue Aufmerksamkeit und Wichtigkeit. In der Malerei tauchen vermehrt realistische Portraits individueller Personen auf, während in der

---

<sup>1</sup> KUNZELMANN, Adalbero: *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten*, vol. 2, Würzburg 1971, 183.

<sup>2</sup> ROWAN, Steven: Urban communities: the rulers and the ruled, in: BRADY, Thomas A. (Hg.): *Handbook of European history 1400-1600*, vol. 1, Grand Rapids 1994, 197-229, hier 197.

gotischen Kunst noch die Darstellung von Typen überwogen hatte. Auch in der Philosophie erscheint ein neuer, persönlicher Stil, z.B. bei Nikolaus von Kues.<sup>3</sup>

2. Die Natur wird auf neue Weise wahrgenommen, v.a. in ihrer Schönheit. In der *Erforschung* der Natur kommt es erstmals zum systematischen Einsatz von Experimenten. Die Experimente treten nun an die Stelle der bloßen Wiederholung dessen, was Aristoteles, Plinius und andere altherwürdige Autoren geschrieben hatten.<sup>4</sup>
3. Die Antike wird zum Ideal und Paradigma in der Architektur, in der bildenden Kunst und in der Literatur. Dieses Ideal gilt nun auch für philosophische Texte. Ermolao Barbaro (1454-1493) schätzt den Wert der scholastischen Philosophie als gering ein, da ihre Autoren in einem erbärmlich schlechten Latein geschrieben hätten.<sup>5</sup> Die heidnischen Mythen der Antike werden als Metaphern benützt. Auf diesem Weg kommt es auch zu einer impliziten Kritik an christlichen Idealen und Moralvorstellungen.
4. In der Malerei entdeckt man die Perspektive, Bilder werden nun geometrisch konstruiert. Dies hat auch anthropologische Auswirkungen: Der Betrachter wird stillschweigend zu demjenigen, *für den* das Objekt gemalt ist. Darin drückt sich ein neuer Anthropozentrismus aus. Die perspektivische Malerei lässt sich aber auch erkenntnistheoretisch deuten: Durch die Perspektive wird das Objekt subjektiviert, es wird als ein 'Für-Seiendes', nämlich als ein Für-den-Betrachter-Seiendes dargestellt. Das 'Vorgestelltsein' gehört nun in entscheidender und elementarer Weise zum entworfenen Objekt.<sup>6</sup> Hoffmann ist der Meinung, dass dieses bei Leibniz und bei Kant zentrale Thema von der Kunst der Renaissance vorweggenommen worden sei. Es findet sich aber schon früher, und zwar als genuin *philosophisches* Thema, nämlich in der Erkenntnistheorie des Duns Scotus.

---

3 HOFFMANN, Thomas S., *Philosophie in Italien*, Wiesbaden 2007, 27 f.

4 Vgl. ebd. 28 f.

5 Vgl. ebd. 29 f.

6 Vgl. ebd. 30 f.

Bei dem Stichwort *Philosophie* der Renaissance denken viele v.a. an den Florentiner Platonismus, bzw. an die nun erstmals einsetzende Plato-Rezeption und die Überwindung des scholastischen Aristotelismus. Dies ist aber eine zu enge Sicht der Dinge. Zwar ist es richtig, dass in der Zeit vor und nach dem Fall Konstantinopels (1453) ein intensiver Transfer von Texten und Gedanken Platos in den Westen und v.a. nach Italien stattfindet. Wichtige Akteure in diesem Prozess der Vermittlung und Aneignung sind bspw. der byzantinische Philosoph Plethon (gest. 1450), der griechischstämmige Kardinal Bessarion (gest. 1472) und der von den Medicis geförderte Gründer der Florentiner Akademie **Marsilio Ficino** (1433-1499). Dennoch wäre es eine grobe Verkürzung, wenn man das Denken der Renaissance allein als platonisch kennzeichnen würde. Vielmehr bestehen an vielen Orten die bisherigen scholastischen Schulen fort und haben großen Einfluss auf die weiteren Entwicklungen. Zu nennen ist hier etwa der oberitalienische Averroismus. Einer seiner wichtigsten Vertreter ist **Agostino Nifo** (1473-ca. 1564). Er bemühte sich darum, ein breiter angelegtes Konzept zu entwickeln, das Platonismus und Aristotelismus integrieren sollte. Hiernach strebten in dieser Zeit viele, u.a. auch der eben genannte Bessarion. Die Konstruktion eines schroffen Gegensatzes von Plato und Aristoteles, wie z.B. bei dem spätbyzantinischen Denker Plethon, bildete eher die Ausnahme. Übrigens fand der Ideentransfer in dieser Zeit keineswegs nur von Ost nach West statt. So wurden bspw. die *Summa contra gentiles* und die ersten beiden Teile der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin ins Griechische übersetzt.

## Nikolaus von Kues

### Leben

Nikolaus von Kues, lateinisch *Nicolaus de Cusa* oder oft einfach nur *Cusanus* genannt, stammte aus Kues an der Mosel und lebte von 1401-1464. Im Jahr 1416 studiert er die *Artes liberales* in Heidelberg und von 1417 bis 1423 Kirchenrecht in Padua. In Köln setzt er seine Studien fort, wo er u.a. den später bedeutenden Albertisten **Heymericus de Campo** (1395-1460) kennen lernt. Dieser vermittelt ihm erste Kenntnisse von Albertus Magnus und Dionysius Areopagita. Im Jahr 1425 erwirbt er den Grad eines Doktors des kanonischen Rechts und arbeitet dann für den Erzbischof von Trier. Im Jahr 1430 wird er zum Priester geweiht. Anlässlich des als Reformversammlung konzipierten Konzils von Basel verfasst er im Jahr 1433 die Schrift *De concordantia catholica*, die Vorschläge zur Reform der Kirche und des Reiches enthält. Cusanus, der zunächst Anhänger des Konziliarismus (das Konzil steht über dem Papst) ist, wandelt sich bald zum Papalisten (der Papst steht über dem Konzil).

In den folgenden Jahren beschäftigt er sich intensiv mit Meister Eckhart und dem Neuplatoniker Proklos. Im Jahr 1437 schickt ihn Papst Eugen IV. nach Konstantinopel, um dort für die Einheit von römisch-katholischer und orthodoxer Kirche zu werben. Erneut in Diensten der päpstlichen Diplomatie erreicht er einen Ausgleich zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Reich (Konkordat von Wien). Nikolaus V. ernennt ihn im Jahr 1448 zum Kardinal, im Jahr 1450 wird er Bischof von Brixen (Südtirol) und päpstlicher Legat für die deutschsprachigen Länder. Aufgrund seiner Unnachgiebigkeit und seinem Beharren auf den Rechtsansprüchen der Brixener Diözese gerät er in Streit mit Herzog Sigismund von Tirol. Im Jahr 1459 flüchtet er aus seinem Bistum. Cusanus wird Generalvikar von Rom. Er stirbt während der Planungen für einen Kreuzzug gegen die Türken in Todi. Sein Grab befindet sich in der römischen Kirche S. Pietro in Vincoli. In seiner Heimatstadt Kues hat sich seine für damalige Verhältnisse große und gut sortierte Privatbibliothek erhalten. Dies ist ein Glücksfall, denn dank dieser Bibliothek wurden viele Werke der mittelalterlichen Philosophie überliefert, die ohne sie verloren wären (z.B. von Meister Eckhart).

### **Werke und Grundgedanken**

*De docta ignorantia* (Über gelehrte Unwissenheit) 1440: Gelehrte Unwissenheit stellt die höchste Stufe der geistigen Erkenntnis dar, die dem menschlichen Intellekt auf Erden möglich ist. Die letzte Wahrheit ist: Das Absolute, das Eine, das unendliche Einfache ist in diesem Leben unerkennbar. Die Erkenntnis endlicher Wesen ist relativ, vielfach, zusammengesetzt und nur angenähert. Die Wahrheit *Gott* befindet sich jenseits der menschlichen Vernunft und jenseits des Nichtwiderspruchprinzips. Gott ist *coincidentia oppositorum*, Zusammenfall der Gegensätze, in dem alle Gegensätze überwunden sind. Gott ist weder eins, noch drei, sondern dreieinig. Die *coincidentia oppositorum* ist aber auch Strukturprinzip der Welt und ihrer Abläufe. *De coniecturis* (1441-43) handelt von der Unsicherheit und dem hypothetischen Charakter unseres Wissens. Das geozentrische Modell ist nicht mit Notwendigkeit wahr. Im Jahr 1445 entsteht das Werk *De quaerendo deum* (Über das Suchen nach Gott). In der im Jahr 1449 verfassten *Apologia doctae ignorantiae* verteidigt sich Cusanus gegen den von **Johannes Wenck** (☞ 1460) gegen ihn erhobenen Vorwurf des Pantheismus. Im Jahr 1450 verfasst er die *Idiotarum libri* (4 Bücher [=Dialoge] über den Ungebildeten). In *De pace fidei* (Über den Frieden im Glauben) aus dem Jahr 1453 suchen Repräsentanten der verschiedenen Völker und Religionen in einem himmlischen Konzil nach der *una religio in rituum varietate* (der einen Religion in der Verschiedenheit der Riten). Im Jahr 1460 erscheint die *Cribatio Alcorani* (Die Untersuchung des Korans). Das Werk *De non aliud* (Über das Nicht-Andere)

aus dem Jahr 1462 stellt den Versuch einer Synthese von neoplatonischen und aristotelischen Elementen dar. *De venatione sapientiae* (1462/63) kann als sein „philosophisches Testament“ (Flasch) angesehen werden. Angesichts seines bevorstehenden Todes lässt ihn die Suche nach der letzten Einheit, nach der einzigen schöpferischen Ursache, über das Ewige nachdenken, das in Gott erkannt werden wird. In *De apice theoriae* (Über den Gipfel der Betrachtung), das er in seinem Todesjahr (1464) schreibt, fasst er dies noch einmal zusammen. Neben den genannten philosophischen Werken sind von Cusanus auch mathematische und realwissenschaftliche Schriften und viele Predigten überliefert.

Kontrovers diskutiert wird die Frage, ob man seine Philosophie als „neuplatonisch“ bezeichnen soll.<sup>7</sup> Inhaltliche Gründe für eine positive Antwort wären: Seine Lehre vom absolut Einem, die Negative Theologie, die Geistmetaphysik, die triadische Struktur des Absoluten, sein Ideenbegriff und das von ihm vertretene Modell der Partizipation. Formal spricht seine Vorliebe für Dionysius Aeropagita, Proklos und andere neuplatonische Autoren dafür. Auf der anderen Seite finden sich eindeutig anti-platonische Tendenzen bei Cusanus. Z.B. kommt seiner Meinung nach nur Individuen reale Existenz zu. Kein Individuum hat dieselben Charakteristika wie ein anderes. In der Frage der Weltentstehung vertritt Cusanus in bewusstem Gegensatz zu Plato einen klaren Schöpfungsvoluntarismus: Die Ursache der Welt ist allein im schöpferischen Willen Gottes zu sehen und erfolgt eben nicht aus metaphysischer Notwendigkeit.<sup>8</sup>

Möglicherweise von Boethius übernimmt Cusanus die Meinung, dass Pythagoras der erste Philosoph und die Platoniker seine Nachfolger und Anhänger gewesen seien.<sup>9</sup> Dementsprechend misst auch er mathematischen Spekulationen über Zahlen und ihre Proportionen große Bedeutung in der Philosophie und in der Naturerforschung zu.

### **Literatur:**

Kurt FLASCH: *Nikolaus von Kues: Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt a. M. 1998.

Ders., *Nicolaus Cusanus*, München <sup>3</sup>2007 (1. Auflage 2001).

---

<sup>7</sup> HORN, Christoph: Cusanus über Platon und dessen Pythagoreismus, in: *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*, ed. Klaus REINHARDT und Harald SCHWAETZER, Regensburg 2007 (Philosophie interdisziplinär 19), 9-31.

<sup>8</sup> Vgl. ebd. 9 f.

<sup>9</sup> Vgl. ebd. 11-13.

Karl-Hermann Kandler, Nikolaus von Kues, Göttingen 1995.

## Ausblick

In den Jahren 1514 und 1515 erscheinen die sog. **Dunkelmännerbriefe** (*Epistolae virorum obscurorum*), ein anonymes satirisches Werk aus humanistischen Kreisen, das sich vornehmlich gegen Kölner, aber auch gegen andere scholastische Theologen richtet. Anlass ist ein im Jahr 1511 entbrannter Streit darum, ob man den Talmud und andere jüdische Schriften konfiszieren, verbieten und verbrennen solle. Hierfür tritt der jüdische Konvertit Johannes Pfefferkorn ein, der Humanist **Johannes Reuchlin** (1455-1522) vertritt die gegenteilige Position. Der Streit eskaliert immer mehr, auf Seiten Pfefferkorns sammeln sich einige Kölner scholastische Theologen, unter ihnen zahlreiche Dominikaner. Auch die Universität Paris stimmt ihnen zu. Hinter Reuchlin stehen viele bekannte Humanisten. Deren Unterstützerschreiben publiziert Reuchlin 1514 unter dem Titel *Epistulae clarorum virorum* (Briefe berühmter Männer). An diesen Titel knüpfen die Dunkelmännerbriefe an. Deren humanistische Verfasser fingieren damit Briefe ihrer scholastischen Gegner, in denen diese der Lächerlichkeit preisgegeben werden. Die Briefe sind nämlich in einem barbarischen Küchenlatein verfasst und parodieren scholastische Methoden und Grundsätze. Ferner wird einigen scholastischen Theologen ein liederlicher Lebenswandel unterstellt. Wahrscheinliche Verfasser der Dunkelmännerbriefe sind **Crotus Rubeanus** und andere Humanisten. Eine zweite Briefsammlung stammt wohl v.a. von **Ulrich von Hutten** (1488-1523).

Die satirischen Dunkelmännerbriefe weisen darauf hin, dass die Ausdrucksformen, Methoden und Inhalte der universitären Schulphilosophie immer fraglicher geworden sind. Auch Martin Luther ließ kein gutes Haar an der Schulphilosophie. Seine besondere Abneigung galt dem Aristotelismus. Dennoch bereiteten Renaissance und Reformation der Scholastik kein jähes Ende. Im Gegenteil: Diese geistigen Bewegungen halfen eher dabei, die universitäre Schulphilosophie zu erneuern. So konnte sie im 16. Jahrhundert und darüber hinaus noch einmal eine vielgestaltige Blüte entfalten. In Deutschland entstand inspiriert von dem Reformator Philipp Melancthon die sog. Protestantische Scholastik, die stark von Aristoteles geprägt war. Zu nennen sind u.a. auch die überwiegend thomistische und skotistische Römische und (His-)Spanische (Salamanca, Coimbra u.a. Orte) Barockscholastik und der oberitalienische Averroismus. Natürlich wurde der Schulbetrieb auch in Paris fortgesetzt.



## Rückblick

### Das „Mittelalter“ und die „mittelalterliche Philosophie“

Das Mittelalter ist eine sehr lange Epoche. Entsprechend seiner großen zeitlichen Erstreckung hat es auch sehr viele Denker von Rang vorzuweisen. Einige davon wurden hier übergangen oder nur oberflächlich gestreift: Anselm von Canterbury, Abaelard, Hugo und Richard von St. Viktor, Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Roger Bacon, Raimundus Lullus, Petrus Aureoli, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines, Durandus a S. Porciano, Dietrich von Freiberg, Meister Eckhart, Johannes Buridan und viele andere. Es war eine gewisse Auswahl zu treffen! Die Denker, die besprochen wurden, haben sich als sehr vielfältig erwiesen: In den von ihnen entwickelten Positionen, aber auch in den von ihnen behandelten Themen. Kann man angesichts dieser Vielfalt überhaupt von „*der* mittelalterlichen Philosophie?“ und von „*der* mittelalterlichen Philosophiegeschichte“ sprechen?

Ja! Denn trotz großer Unterschiede zwischen den einzelnen Denkern gibt es doch gewisse gemeinsame Merkmale der mittelalterlichen Denker (zumindest ab dem 12. Jahrhundert), bzw. es lässt sich eine gemeinsame Geschichte mit kontinuierlichen Entwicklungen rekonstruieren.

- Gemeinsam ist allen mittelalterlichen Autoren, dass über das Verhältnis von Glaube und natürlicher Vernunft und von Theologie und Philosophie nachgedacht wird (s. unten).
- Gemeinsam ist ihnen allen, dass sie stark von antiken Texten abhängig sind.
- Gemeinsam ist ihnen, dass sie diese Texte zunächst einmal als Autoritäten ansehen. Dieser Zugang zu antiken Texten entbindet die mittelalterlichen Denker jedoch nicht davon, die Wahrheit der in diesen Texten gemachten Aussagen erst noch begründen oder entfalten zu müssen. Gelingt dies nicht, können Autoritäten auch angezweifelt oder korrigiert werden, was ab dem 13. Jahrhundert auch vermehrt geschieht.
- Gemeinsam sind den mittelalterlichen Autoren ab dem 12. Jahrhundert viele Methoden der Darstellung und der Lehre (Quaestio, Summa, Sentenzenkommentare, Traktate).
- Gemeinsam ist ihnen die weit verbreitete Haltung, gegensätzliche Positionen miteinander harmonisieren zu wollen. Diese Tendenz wird Mitte des 13. Jahrhunderts jedoch immer schwächer. Die Gegensätze von Theologie und Philosophie oder von Platonismus und Aristotelismus treten zunehmend hervor.

Versucht man *eine einheitliche Geschichte der mittelalterlichen Philosophie* zu entwerfen, dann lassen sich in etwa folgende historische Etappen nennen:

- Alles beginnt mit dem christlichen Neuplatonismus und der theologisch-philosophischen Einheitswissenschaften der Kirchenväter. Aristoteles ist fast ausschließlich als Logiker präsent.
- Ab dem späten 12. Jahrhundert wird Aristoteles wieder zur Gänze entdeckt und ausgiebig rezipiert. Allerdings ist dieser Aristoteles aus verschiedenen Gründen immer schon neuplatonisch „kontaminiert“. Im Gefolge der Rezeption des Aristoteles und der arabischen Begleittexte entsteht die Philosophie im 13. Jahrhundert ein zweites Mal auf europäischem Boden als autonome Wissenschaft.
- Im 14. und 15. Jahrhundert kommt es zu einer Neuentdeckung des Platonismus und schließlich auch des Plato selbst. Ferner entstehen völlig neue Richtungen: Empirismus, Nominalismus, etc. Die Zeit der großen Synthesen, die von einer Verbindung von Christentum und platonisiertem Aristotelismus getragen wurden, ist vorbei. Dennoch sollte die Zeit des 14. und 15. Jahrhunderts nicht als Verfallszeit des Denkens bewertet werden („Spätscholastik“), da gerade zu dieser Zeit viel Neues und Zukunftsweisendes gedacht wird.

### **Das Verhältnis von Theologie und Philosophie im Mittelalter**

Eine weitere kontinuierliche Entwicklung besteht darin, dass Theologie und Philosophie immer mehr als zwei verschiedene Fächer mit eigenen Bereichen, Prinzipien und Methoden wahrgenommen und konzipiert wurden. Das komplexe Verhältnis von Neben- und teilweise ineinander der beiden Wissenschaften erwies sich dabei als sehr fruchtbar für beide Disziplinen. Theologie und Glaube wirkten also keineswegs als Hemmschuh für die Entwicklung der Philosophie. Vielmehr konnten sie der Philosophie im Vergleich zur Antike viele neue und wichtige Impulse vermitteln. Ein besonders wichtiges Thema, auf das die Philosophie durch die Theologie gestoßen wurde, war das Nachdenken über die Grenzen der menschlichen Vernunft. Verantwortlich für dieses Nachdenken war nicht etwa eine allgemeine Skepsis wie in der Antike. Vielmehr wurde es durch das monotheistische Gottesverständnis angestoßen. Der unendliche Schöpfergott übersteigt die von ihm begründeten menschlichen Erkenntniskapazitäten, da er eben deren Grund und Grenze darstellt. Die menschliche Vernunft kann ihren absoluten Grund daher nie vollständig erfassen. Sie wurzelt in der göttlichen Übervernunft, die zugleich ihre natürliche Begrenzung bildet.

### **Mittelalterliche und neuzeitliche Philosophie**

Gemäß einer weitverbreiteten Meinung ist das als „Mittelalter“ bezeichnete Jahrtausend zwischen 500 und 1500 n. Chr. eine Epoche, in der die in der Antike entwickelte Rationalität verdrängt, unterdrückt, oder durch theologische Indienstnahme entstellt worden ist. Diese Meinung ist in der modernen Forschung längst überholt. Das Mittelalter schafft mit der *Universität* nicht nur die Institution, die den antiken Vorstellungen von Rationalität und Wissenschaftlichkeit überhaupt erst zum Durchbruch verhilft. Vielmehr bildet die mittelalterliche Philosophie, vermittelt über die Renaissance- und Barockscholastik, auch den primären Anknüpfungspunkt für die Denker der Moderne. Die frühneuzeitlichen Philosophien bauen damit in entscheidender Weise auf ihren mittelalterlichen Vorgängern auf. Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke, Leibniz und Kant verdanken viele ihrer Themen und Fragestellungen gerade dem Mittelalter.<sup>10</sup> Genannt seien bspw.: Die Allmacht Gottes, Gott als Instanz der Moral und der Vergeltung, die Gottesbeweise, die Kontingenz der Welt, die zeitliche und räumliche Endlichkeit der Welt, die Stellung des Menschen im Kosmos, die Unsterblichkeit der Seele, der menschliche Wille, die Freiheit des Menschen und die spezifischen Bedingungen menschlicher Erkenntnis.

---

<sup>10</sup> Vgl. hierzu Ludger HONNEFELDER, Duns Scotus, München 2005, 11 f.