

Gott und Sein. Einführung in die Philosophie des Mittelalters

1. Vorlesung

Der Begriff des „Mittelalters“ (medium aevum) ist eine Erfindung aus dem 14. Jahrhundert, formuliert von italienischen Humanisten, die mit dem Begriff die Renaissance als Wiederaufleben der Antike rechtfertigen wollten. Ein solcher Ausgangspunkt, den Zeitraum ungefähr vom 5. bis zum 15. Jahrhundert als eine Übergangszeit zu fassen, legte diesen Humanisten auch nahe, die Zeit als „dunkel“, d.h. gekennzeichnet vom Abfall vom Ursprung, aufzufassen. Die Rede vom „dunklen Mittelalter“ nimmt also schon dort seinen Anfang.

Mittelalter - der Zeitraum von ca. 1000 Jahren, seine Philosophie anzusetzen bei Augustinus (354-430) und zu beenden bei Nikolaus von Kues (1401-1464). Diese Entscheidung ist gewiss subjektiv (Kurt Flasch beendet sein bekanntes und wichtiges Buch „Das philosophische Denken im Mittelalter“ bei Machiavelli), kann sich aber auf einen Konsens in der Wissenschaft berufen (vgl. Richard Heinzmann: Philosophie des Mittelalters). Diesen Zeitraum als „dunkel“ abzutun, ist natürlich nur einer spezifischen Perspektive geschuldet, die wir nicht mehr teilen können. Die Verurteilung einer ganzen Epoche ist mindestens indifferent (was die Epoche selbst betrifft, ansonsten ist sie sehr differenziert).

Die Kulturgeschichte des Mittelalters bzw. die Geschichte überhaupt strahlt natürlich in seine Philosophie hinein. Zu empfehlen sind diesbezüglich die Arbeiten Johannes Frieds, vor allem sein bei DTV erhältliches Buch über das Mittelalter. Doch ich kann mich im Folgenden auf diesen Sachverhalt des Verhältnisses der Philosophie des Mittelalters zu seiner Kultur nicht einlassen, ich kann nicht die Geschichte des Mittelalters referieren. Es gibt jedoch zwei Ausnahmen und muss sie m.E. geben. Ich werde erstens in verschiedenen Hinsichten etwas über das Mönchswesen und die Orden sagen, besonders dabei aber mich auf die Armut- und Bettelorden beziehen. Das werde ich schon deswegen tun, weil es eine unmittelbare Beziehung gewisser Elemente des Mönchseins zur Philosophie gibt: Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Duns Scotus oder Meister Eckhart waren allesamt Mönche (aus verschiedenen Orden). Allerdings wird sich das Mönchische weniger direkt in der Philosophie zeigen lassen als in den sogenannten „Ordensregeln“. Zweitens werde ich etwas über die allgemeine Ausbildung der Philosophen bzw. der „Wissenschaftler“ überhaupt in den septem artes liberales sagen.

Damit komme ich auch sogleich zu einem Problem, mit dem alle Einführungen in die Philosophie des Mittelalters, sei es die von Flasch oder Heinzmann oder auch von dem großen französischen Mittelalterforscher Etienne Gilson, beginnen. Das Leben im

Mittelalter ist in jeder Hinsicht: d.h. in politischer, künstlerischer, wissenschaftliche, moralischer oder was auch immer Hinsicht - *christlich* bestimmt. Wenn wir uns also mit der Philosophie des Mittelalters beschäftigen, beschäftigen wir uns mit einer *christlichen Philosophie*. Die Frage ist, ob es so etwas geben kann.

Das Problem besteht darin, dass mit der christlichen Urstiftung bei Paulus etwas in die Welt kommt, das den griechischen (und römischen) Philosophen unbekannt war. Das hat Paulus im ersten Brief an die Korinther ausführlich zur Sprache gebracht. Da heißt es z.B.: „Denn das Wort vom Kreuz ist denen, die verloren gehen, eine Torheit; uns aber, die wir gerettet werden, ist es Gottes Kraft. Denn es steht geschrieben: ‚Ich werde zunichte machen die Weisheit der Weisen, und den Verstand der Verständigen werde ich verwerfen.‘ Wo ist ein Weiser? Wo ist ein Schriftgelehrter? Wo ein Wortverfechter dieser Weltzeit? Hat nicht Gott die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht?“ Kurz: Nach Paulus ist mit der Lehre Christi etwas in die Welt gekommen, das die Weisheit der Weisen, die Philosophie, zur Torheit werden lässt.

Die frühesten christlichen Theoretiker (die sogenannten Kirchenväter, auf die nicht weiter eingegangen werden kann) hatten demnach gewissermaßen den Auftrag und haben ihn auch erfüllt, das Christentum gegen die Weisheit der Welt zu verteidigen. Noch Augustinus tut das sehr ausführlich in *De vera religione*. Ich werde gleich noch auf Augustinus eingehen. Die Paulinische Hierarchisierung der Lehre Christi im Verhältnis zur Philosophie blieb natürlich für das ganze Mittelalter verbindlich. Für uns ist aber zunächst einmal wichtig zu verstehen, inwiefern das Christentum in seinem Selbstverständnis über die Weisheit der Welt, über die Philosophie, hinausging und hinausgeht.

Werfen wir einen Blick auf die Weisheit der Welt (offenbar zu unterscheiden von einer Weisheit Gottes). Ich beziehe mich kurz auf einen im Platonischen Denken betonten Moment der Philosophie, der in einer gewissen Hinsicht bis heute maßgeblich geblieben ist. Der Philosoph gibt Gründe für das, was er sagt. Platon nennt das *λόγον διδόναι*, was übersetzt wurde und teilweise noch wird mit: Rechenschaft geben. Das wird heute gern als „argumentieren“ übersetzt; das philosophische Denken „argumentiere“. Doch bei Platon war das *λόγον διδόναι* noch mehr. Es ging dabei um eine *ἀρετή* des Sprechenden, um eine Tugend, eine Bestheit. Einfacher gesagt: wer bloße Behauptung aufstellt und keine Gründe für sie geben kann, ist ein schlechter Mann. Noch einfacher gesagt: Denken können ist eine Tugend.

Der *λόγος* der Philosophie hat also eine Grenze in seiner Transparenz. Er muss verstehbar sein. Das bedeutet nicht, dass er Grenzen in der Sache hat. Platon und Aristoteles - die beiden philosophischen Giganten auch für das Mittelalter - denken

natürlich auch das Göttliche. Doch sie denken es, indem es für ihre Aussagen, ihre λόγοι, Gründe angeben müssen.

Der christliche λόγος erscheint dagegen in einer Offenbarung. Jesus Christus erscheint und sagt: „Ich bin die Wahrheit und das Leben.“ Oder: ich, Jesus Christus, bin selbst der fleisch- bzw. menschengewordene λόγος. Mit dieser Offenbarung - und darauf will Paulus hinaus - wird dem weltlichen Denken Grenzen gesetzt. Denn für diese Offenbarung des λόγος können und sollen auch keine Gründe angegeben werden. Die Wahrheit hat sich gleichsam plötzlich selbst enthüllt, ohne unser Zutun, doch ganz für uns.

Der Unterschied, der hier aufbricht, ist der zwischen Wissen und Glauben, griechisch ἐπιστήμη und πίστις. Der christliche λόγος muss geglaubt, der philosophische gewusst werden. Doch dieser Unterschied wäre nicht gut verständlich, wenn es im Christentum und in der Philosophie um dasselbe ginge. Man könnte zwar sagen, dass es in beiden um die Wahrheit geht, doch es ist evident, dass es im Christentum um eine besondere Wahrheit geht. Es geht um das *Heil* des Menschen.

Das christliche Verständnis des Menschen - verbunden mit dem 1. Buch Mose im Alten Testament, d.h. mit der Genesis und der Paradieserzählung - geht davon aus, dass sich der weltliche Mensch im Status der *Sünde* befindet. Aus dieser Sünde kann er nur durch den Kreuzigungstod und die Auferstehung Jesu Christi erlöst werden. Das ist das Heil, das dem Menschen in diesem Ereignis gegeben wird. Das Christentum, die frohe Botschaft, ist ohne diese Gabe des Heils gar nicht zu denken. Darin besteht es.

Vom Heil des Menschen haben die Philosophen der Antike nun in der Tat nicht gesprochen, schon erst Recht haben sie es nicht zum Zentrum ihrer Gedanken gemacht. In einer gewissen Hinsicht kann man sagen, dass sie davon keine Ahnung hatten. Denn sie wussten natürlich auch nichts von der Sünde. Zwar waren alle Philosophen, auch die vor Platon, also Heraklit und Parmenides, der Ansicht, dass der gewöhnliche Mensch insofern durchaus ethisch schlecht war, als er sich an Alltagsmeinungen orientierte, d.h. eben nicht am λόγον διδόναι, sondern höchstens an der Sophistik oder Rhetorik teilnehmen wollte. Doch sie wussten nichts davon, dass es eine fundamentale Bosheit, eine prinzipielle Verworfenheit, im Menschen gibt. Ein Versprechen des Heils lag demnach nicht in ihrem Horizont.

Nun haben wir es im Mittelalter ja mit christlicher Philosophie zu tun, d.h. mit einem Christentum, das die vorchristliche Philosophie aufnimmt, um mit ihr die christliche Wahrheit im Vollzug des Denkens darzustellen. Gerade aber in dieser Engführung von Christentum und vorchristlicher Philosophie lag für das Mittelalter eine gewisse Gefahr. Für den christlichen λόγος gab es keine Argumente, er hatte sich offenbart. Ihn ins

Philosophieren zu ziehen, wäre ein Vergehen an seiner Wahrheit, eine, wie es hieß, Häresie (übersetzt mit „Ketzerei“, besser aber: eine bestimmte Denkweise, d.h. eben nicht an der allgemeinen Denkweise festhaltend). Es war also wichtig, bei allem Philosophieren, die Vorherrschaft oder, wie es hieß, die *auctoritas* des Christentums aufrecht zu erhalten.

Die *auctoritas* - es gehört zum Selbstverständnis der christlichen Philosophie, dass sie die Hierarchisierung von göttlicher und weltlicher Weisheit reflektiert hat. Sie hat sozusagen „Argumente“ dafür gesucht, warum der christliche λόγος über dem philosophischen steht. Augustinus, ich hatte es schon gesagt, hat sich dieser Frage vor allem in seiner früheren Schrift *De vera religione* angenommen, ich möchte hier aber auf eine Stelle aus den *Confessiones* hinweisen. Auch in ihnen geht es da und dort um die *auctoritas*.

An einer Stelle im zehnten Buch stellt sich Augustinus die Frage, was ihn eigentlich zum Leben in der christlichen Gemeinde bewogen habe. Die Antwort ist folgende: „Hätte dein Wort es nur mit Worten befohlen, das wäre mir zu wenig gewesen; so aber ging es mir handelnd voran.“ Augustinus bezieht sich unmittelbar auf die Frage nach dem Verhältnis der beiden λόγοι, des weltlichen und des göttlichen. Der göttliche λόγος, Jesus Christus, hat seine Botschaft eben nicht nur mit Worten dargestellt, sondern durch eine Tat, durch Taten, letztlich durch seinen Tod und seine Auferstehung. Der philosophische λόγος aber bleibt nur Wort und wird als Wort nicht zur Tat. (Mit einer Ausnahme vielleicht, mit der sich deshalb Augustinus auch beschäftigt: mit Sokrates. Gegen ihn wird dann aber geltend gemacht, dass auch er wie der gewöhnliche Grieche Götzenbilder angebetet habe (Apollon?).)

Augustinus wusste aber nun durchaus, dass aus der bloßen Betonung der *auctoritas* kein Denken entspringen konnte. Man könnte sagen, dass die christliche Philosophie ja nicht nur in einer spezifischen Frömmigkeit besteht, sondern aus der Frömmigkeit, dem Glauben, fortschreiten möchte zu einer wahrhaften Philosophie. Daher heißt es in *De vera religione*: „Demzufolge kann all das, was wir zunächst auf bloße Autorität hin glaubten, zum Teil so eingesehen werden, dass es für vollkommen gewiss gelten muss, zum anderen Teil wenigstens so, dass wir begreifen, es habe geschehen können, und es sei auch angebracht gewesen, dass es geschehe.“ Das meint: die *auctoritas* bleibt eine Vorstufe für eine christliche Philosophie, die das, was auf Grund der *auctoritas* geglaubt wird, einerseits in ein Wissen überführen kann, andererseits es mindestens so wissen kann, dass es den Bedingungen weltlichen Wissens nicht widerspricht. Auf dem Weg zur Erkenntnis Gottes kommt der *auctoritas* also ein zeitlicher Vorrang zu, „den sachlichen Vorrang aber hat die Vernunft“ (*De ordine*). Damit eröffnet Augustinus die Spannung zwischen *auctoritas* und *ratio*, die für das ganze mittelalterliche Denken wichtig ist und die wirklich als Spannung betrachtet werden muss.

Das ist nun auch das Verhältnis, das von Augustinus ausstrahlend für das ganze Mittelalter gegolten hat. Der λόγος, dass Jesus Christus die geoffenbarte Wahrheit sei, die uns aus der Sünde befreit, galt als Voraussetzung. Diese Wahrheit konnte und kann nur geglaubt werden. Alles weitere war dem philosophischen Argument überlassen. Und was dieses betrifft, galten für die Mittelalter-Philosophen Platon und Aristoteles als entscheidende Vorläufer (freilich gab es sogar Versuche, Platon in eine Abhängigkeit zu jüdischen Propheten zu bringen, eben weil er in der philosophischen Erkenntnis so weit fortgeschritten war, dass er geradezu - jedenfalls für Augustinus - an die christliche Wahrheit heranreicht, was historisch aber nicht möglich ist).

Also: noch einmal gefragt: kann es eine christliche Philosophie überhaupt geben? Vom Selbstverständnis der antiken Philosophen aus, d.h. von den Gründungsschriften der Philosophie überhaupt aus, gesehen: nein. Denn die geschichtliche Offenbarung einer Wahrheit widerspricht dem Ethos des philosophischen Denkens. Sie ist von der Philosophie aus gesehen wirklich eine Torheit. Doch aufgrund der Tatsache des mittelalterlichen Denkens, dass es diese 1000 Jahre Philosophie gibt, wäre es andererseits recht dogmatisch, den Begriff einer christlichen Philosophie kritisch zu meiden. Die Denker des Mittelalters haben christlich philosophiert, sie haben aus dem Glauben heraus nach Wissen gesucht: fides quaerens intellectum, wie es bei Anselm von Canterbury heißt, Glaube, der nach Einsicht sucht - und, ich füge hinzu, der auch, jedenfalls nach den mittelalterlichen Philosophen, Einsicht findet. (Eine andere, Augustinische Formulierung: crede ut intelligas - glaube, damit du erkennen kannst - sagt noch mehr: der Glaube ist nachgerade Voraussetzung für das Erkennen.)

Wir müssen demnach in einer Einführung in die Philosophie des Mittelalters anerkennen, dass diese Philosophie von einer geoffenbarten Wahrheit ausgeht und dass sie dieser Wahrheit alles unterordnet. Zugleich - und das ist nun ein weiterer, nicht unwichtiger Gesichtspunkt, scheint mir - war sie dann aber immer auch bereit, die philosophische Überlieferung Platons, Aristoteles' und des Neoplatonismus soweit voranzutreiben, dass beinahe alle großen Philosophen des Mittelalters mit der *Kirche*, will sagen: mit Rom, da und dort in Konflikt gerieten. Ohne dass nur einer von diesen Männern (es waren allesamt Männer) wirklich am Glauben zweifelte, haben sie doch die Freiheit des Denkens so ernst genommen, dass die Orthodoxie ihnen stets mit Misstrauen begegnete.

Aus dem, was ich bisher erläutert habe, lässt sich auch verstehen, warum ich die Vorlesung „Gott und Sein“ nenne. Zwischen Gott, wie ihn das Christentum glaubt, und dem Sein, wie es die griechischen Philosophen denken, spielt sich die Philosophie des Mittelalters ab. Allerdings müsste ich etwas hinzufügen, dass zu diesem Verhältnis notwendig hinzugehört und das dann ebenfalls notwendig im Mittelalter ein wichtiges philosophisches Motiv wurde. Im Verhältnis von Gott und Sein muss die Bedeutung des

Denkens, des Verstands, der Vernunft, lateinisch, des intellectus oder der ratio mitgedacht werden - zumal das Verhältnis zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Verstand. Das sich hier Probleme andeuten, liegt ja auf der Hand.

Die Philosophie, die im Mittelalter wichtig war, ist die Platons, Aristoteles' und des Neoplatonismus. Man kann sagen, dass die „Fortschritte“ der Mittelalterphilosophie stets mit jeweiligen Übersetzungen dieser Philosophen verbunden waren. Je mehr authentische Philosophie zur Verfügung stand, je lebendiger die Diskussionen. Der Neoplatonismus (das Denken des Plotin und des Proklos) spielt eine große Rolle, sagte ich schon. Wer die Enneaden Plotins liest, bemerkt, wie sehr Plotin eine Verbindung Platons und des Aristoteles ist. So gab es z.B. einen wichtigen Text im Mittelalter, den neoplatonischen Liber de causis, von dem man annahm, er stamme von Aristoteles. In Wirklichkeit handelte es sich um die lateinische Übersetzung eines Textes aus dem Arabischen, in dem viel Plotin und Proklos verarbeitet wurde.

Überhaupt spielt die Philosophie des Islam im Mittelalter ja auf Grund der früheren Kenntnis vor allem des Aristoteles eine wichtige Rolle. Vor dem Jahr 1000 lag Aristoteles komplett in arabischer Übersetzung vor. Auch Kommentare waren übersetzt. Männer wie Al-Farabi (gestorben 950), Avicenna (1037) oder Averroes (1198) sind nicht nur in der Vermittlung des Aristoteles, sondern natürlich auch in der Art dieser Vermittlung äußerst wichtig für das Denken des Mittelalters. Auf andere Weise ähnlich wichtig ist der jüdische Philosoph Moses Maimonides (1204) mit seinem Werk „Führer der Unschlüssigen“. Ich kann und werde daher in unserer Vorlesung auf diese Philosophen nicht eingehen können, aus Gründen der Zeit.

Worauf ich eingehen werde, orientiert sich an den folgenden Stationen. (Der Fahrplan wird verteilt):

Augustinus (354-430)

Boethius (485-526)

Pseudo-Dionysius Areopagita (6. Jahrhundert)

Die Artes liberales

Anselm von Canterbury (1033-1109)

Petrus Abaelardus (1079- 1142)

Franz von Assisi (1182-1226) und das Mönchswesen

Thomas von Aquin (1225-1274)

Johannes Duns Scotus (1266-1308)

Wilhelm von Ockham (1288-1347)

Meister Eckhart (1260-1328) (und die Mystik)

Nikolaus von Kues (1401-1464)

In diesem Fahrplan fehlen natürlich weitere wichtige Namen wie der des Johannes Scottus Eriugena oder Albertus Magnus oder Bonaventuras. Aber die Kürze des Sommersemesters verlangt leider die Auswahl.

Ich beginne dann heute schon meine Ausführungen zu Augustinus von Hippo, dessen Bedeutung für das Mittelalter (und darüber hinaus) nicht zu überschätzen ist. Sein Leben zeigt sich als mit den Zeitumständen unmittelbar verknüpft. (Damit gemeint: Kaiser Julian (Regierung 361-63) ist der letzte „heidnische“ Kaiser, Theodosius I erklärt (391/2) das Christentum zur Staatsreligion und verbietet die nun „heidnischen“ Kulte. Ansonsten lebt Augustinus in der Verfallsperiode des Römischen Reichs. Westrom geht im Jahre 476 unter.) Augustinus ist als Nicht-Christ geboren worden in Thagaste, einem Ort, der heute in Algerien liegt. Er sollte eine Karriere machen als Rhetor. Seine Ausbildung erhielt er eben in jenem Thagaste, in Karthago, in Rom und Mailand. In seiner Autobiographie, den „Confessiones“ (397-401), stellt er seinen Werdegang eindrücklich dar. Diese Autobiographie, nebenbei gesagt, gehört zur Weltliteratur. (Augustinus schreibt auf lateinisch. Er kennt das Griechische nicht.)

Das Leben, das er führt, ist zunächst ganz ausgerichtet auf seine Karriere und geschieht unabhängig vom Christentum. So entsteht in Karthago eine uneheliche Beziehung mit einer namenlos gebliebenen Frau, mit der er einen Sohn namens Adeodatus hat, der 388, 15 oder 16jährig stirbt. Noch eine andere Frau spielt eine große Rolle: seine Mutter Monica, die bereits getaufte Christin ist. U.a. beschäftigt er sich mit Ciceros Hortensius, einem Text, der heute verloren ist. Eigener Auskunft nach hat ihn diese Schrift in die Nähe der Philosophie gebracht. Allerdings lernte er dann, so 373, den sogenannten Manichäismus, eine synkretistische Religion des Persers Mani (216-277), kennen. Zu dieser stark von der Gnosis beeinflussten Religion wäre Vieles zu sagen. Sie basiert auf einem starken Dualismus, wonach das Licht und die Finsternis um die Weltherrschaft kämpfen. Ich kann darauf nicht weiter eingehen.

Anfangs begeistert von dieser Religion, verflog dieses Gefühl bald. Ab 384 lebt er in Mailand, wo er den christlichen Bischof Ambrosius kennenlernt. Jetzt lernt er auch den Neoplatonismus Plotins und des Porphyrios kennen und damit zugleich Platon, von dem er aber nicht viele Dialoge gekannt haben kann (gewiss den Phaidon). In seinem Umkreis gibt es immer mehr vom Neoplatonismus beeinflusste Philosophen, die sich zum

Christentum bekennen, wie z.B. Marius Victorinus (auch ein Rhetor, der allerdings so um 365 schon tot ist). So kommt es im Jahre 386 zu einer Conversions-Erfahrung in Mailand, die Augustinus im achten Buch seiner „Confessiones“ beschreibt. Er habe im Garten eines Freundes allein unter einem Feigenbaum liegend (mit schwerem Herzen) die Stimme eines Kindes gehört, die ihm sagte: „Nimm und lies!“ (Tolle lege!) Daraufhin sei er zu seinem Freund ins Haus zurückgekehrt und habe die Briefe des Paulus aufgeschlagen, um zu lesen: „Nicht in Fressen und Saufen, nicht in Wollust und Unzucht, nicht in Hader und Neid, sondern ziehet den Herrn Jesus Christus an und pflegt das Fleisch nicht zur Erregung eurer Lüste.“ (Römer-Brief 13, 13–14) In seiner Selbsteinschätzung hatte Augustinus genau das getan. Das war nun die entscheidende Erfahrung, die ihn bekehrte.

Im Jahre 387 ließ er sich dann in Cassiciacum taufen. Die ersten Schriften waren da schon entstanden (z.B. De beata vita, ein immer noch schöner Einführungstext, allerdings noch stark philosophisch vom Neoplatonismus bestimmt.) 391, in Hippo, gründete er ein Kloster (was für die Bedeutung des Augustinus wichtig ist) und ließ er sich zum Priester weihen, 396 wurde er sogar Bischof. Danach entstanden dann die Confessiones (397/8), De trinitate (399-419) sowie De civitate Dei (413-426), die drei Hauptwerke des Philosophen.

Das Leben des Augustinus ist uns demnach sehr gut bekannt. Das liegt natürlich an den „Confessiones“, den „Bekenntnissen“, die, wenn Sie z.B. an Rousseaus „Confessions“ denken, geradezu eine Tradition gestiftet haben. Sie beginnen mit den Worten: „Groß bist du, Herr, und höchstes Lobes würdig. Groß ist deine Macht, und deine Weisheit hat keine Grenzen. Und dich will loben ein Mensch, irgend so ein Stück deiner Schöpfung, ein Mensch, der seine Sterblichkeit mit sich herumschleppt, das Zeugnis seiner Sünde und das Zeugnis, daß du den Überheblichen widerstehst. Und doch will er dich loben - ein Mensch, irgend so ein Stück deiner Schöpfung. Du treibst ihn an, daß er seine Freude daran finde, dich zu loben, denn auf dich hin hast du uns gemacht, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir.“ Das ist der Stil dieses ungeheuerlichen Buches.

Bereits an diesen wenigen Einleitungssätzen kann man verschiedene Elemente des mittelalterlichen Philosophierens ausmachen, auch wenn sie nicht überall stets ausgesprochen werden. Sie bestimmen das *christliche Leben* - weshalb übrigens die „Confessiones“ ganz allgemein auch dazu dienen könne, das christliche Leben darzustellen. Zunächst einmal ist da der ungeheure Unterschied zwischen Gott und Mensch, der dadurch bestimmt wird, dass der Mensch ein Geschöpf des Schöpfers, eine creatur (ens creatum) des creators (in creatum) ist. Zudem ist das Geschöpf in Sünde gefallen. Zeugnis der Sünde ist der Tod. Gott hat so die Überheblichkeit, die Eitelkeit, des Menschen in ihre Schranken gewiesen.

Gleichwohl will der Mensch Gott loben. Denn Gott hat uns zu sich hin gemacht, d.h. die Schöpfung ist mit der Sünde, mit der Versündigung nicht an ein Ende gekommen. Daher ist das Herz unruhig, daher fragt es nach Gott, denkt an Gott, und wird erst zur Ruhe kommen, wenn es in Gott Ruhe gefunden hat. Das unruhige Herz ist demnach die Motivation des Augustinischen christlichen Philosophen.

Dieser Hinweis auf das Herz ist nun nicht etwa nur eine rhetorische Figur, sondern die Bestimmung des „Ortes“, an dem philosophiert wird. Die Welt, in der sich der Philosoph auszusetzen hat, ist von Sünde bestimmt. Was daraus folgt ist - ein Gedanke, der sich bei Plotin ankündigt - eine spezifische Wendung nach Innen: „Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas.“ Gehe nicht nach draußen, kehr wieder zu dir zurück, im inneren Menschen wohnt die Wahrheit. Das ist im Grunde der Weg, den Augustinus in den „Confessiones“ beschreibt. Der Rückzug aus der Welt in das Innere des Denkens, in dem Gott gefunden werden kann, ist ihre Bewegung. Der homo interior ist also zu unterscheiden von einem homo exterior.

Damit ist aber zugleich schon etwas Entscheidendes über einen wichtigen Aspekt von Augustinus' Denken mitausgesagt. Er orientiert sich an der Platonischen oder Neoplatonischen Differenz einer unkörperlichen, also unveränderlichen, also ewigen Wahrheit und dem Bereich des Werdenden, Vergänglichen, Stofflichen. Gott ist die Ewige Wahrheit, der Mensch und das Geschaffene überhaupt sind zeitlich bestimmt. Die Erkenntnis vollzieht sich als Aufstieg in Stufen - auch das eine deutliche Reminiszenz des Neoplatonismus. Gott ist insofern die Wahrheit, dass in ihr der Grund gefunden werden muss dafür, dass überhaupt etwas existiert, sowie dass der Mensch von dieser erst- und letztbegründenden Wahrheit etwas wissen kann.

Der Wissensakt wird nun bei Augustinus bereits von der Seele vollzogen, die sich in einem Verhältnis zum Leib befindet, indem sie dessen materiellen Vorgänge wahrnimmt und so Sinnesempfindungen erzeugt (wohlgemerkt: für Augustinus spielt sich bereits die Bildung der Sinnesempfindungen auf der Ebene des Nicht-sinnlichen (Seele, Geist) ab). Der einzelne Sinneseindruck zeichnet eine Spur (vestigium) als Bild (imago) in das Gedächtnis (memoria) ein. Die memoria hat nun die wunderbare Fähigkeit, das, was sich in sie eingezeichnet hat, wieder hervorzurufen. Augustinus beschreibt das im 10. Buch der „Confessiones“ sehr anschaulich: „Dort, in der memoria, ist auch alles aufbewahrt, was wir denken, indem wir Wahrgenommenes vergrößern, verkleinern oder irgendwie verändern, ferner was sonst geborgen und verwahrt wird und was das Vergessen noch nicht getilgt oder vergraben hat. Wenn ich dort eintrete und fordere, es solle hervorgeholt werden, was ich gerade will, so kommen einige Dinge sofort, andere müssen länger gesucht werden, als würden sie aus geheimeren Verliesen hervorgeholt.“ Usw. (Der Text des Augustinus hat sehr unterschiedliche Dimensionen. Natürlich kann er auch psychologisch gelesen

werden in dem Sinne, dass Augustinus selbst „psychologisiert“ - z.B. die Rede von den „geheimen Verliesen“ verweist darauf, dass es auch Erinnerungen gibt, die wir nicht so gern wiedererinnern, oder auch das Augustinus selbst einer psychoanalytischen Sicht unterzogen wird, was z.B. Kurt Flasch an verschiedenen Stellen getan hat und tut. „Aber ich fasse nicht das Ganze, das ich bin.“, sagt Augustinus an einer Stelle.)

Bei diesen sinnlichen Einsichten kann der Geist, das Denken, natürlich nicht bleiben und bleibt er auch nicht. Typisch Platonisch ist der Gedanke, dass zur Erkenntnis der geometrischen Körper nicht das einzelne reale Dreieck nötig ist, um zu verstehen, was ein Dreieck ist. Damit gibt es also die Möglichkeit einer Erkenntnis, die über die sinnliche hinausgeht. Eine solche Erkenntnis ist auch gewiss, weil sie dem Kontradiktionsprinzip unterliegt. Was widerspruchsfrei denkbar ist, ist wahr. Der menschliche Geist kann demnach in die Sphäre der ewigen Wahrheiten hineinreichen.

Nun kann aber der menschliche Geist auch noch diese Stufe übersteigen (transcendere ist das lateinische Wort). Er übersteigt sich selbst zu den ewigen Wahrheiten, die nun von sich selbst her noch einmal auf die Wahrheit selbst (*ipsa veritas*) verweisen. Diese erste Wahrheit selbst kann der Mensch nicht mit seinem Denken fassen, doch mit der Spitze des Geistes (*acies mentis*) berühren. Höher kann und braucht er nicht mehr zu steigen.

Es ist deutlich, wie sehr sich Augustinus an der Philosophie Platons und Plotins orientiert. Um noch einmal das zu Anfang thematisierte Problem einer christlichen Philosophie anzusprechen, wird hier klar, dass das Philosophische selbst nichts mit dem Christentum zu tun hat. Nirgendwo in der Bibel wird etwas derartig Theoretisches thematisiert. Das liegt an dem schon betonten Sachverhalt, dass es dem christlichen Glauben um das Heil geht, nicht um theoretische Erkenntnis.

Abschließend möchte ich noch auf ein Problem hinweisen, dass bei Augustinus nun gerade aus der Konstellation von Christentum und Philosophie erwächst. Ich sagte gerade, der Geist finde die ewigen Wahrheiten vor, wenn der Mensch beginnt, sich selbst zu transzendieren. Woher kommen die aber? Wo sind sie? Platon hatte für diese Problem die Anamnesis parat. Die Ideen sind schon immer im Denken anwesend, weil sie nur wiedererinnert werden. Das setzt aber eine pränatale Existenz der Seele voraus. Hier haben die Seelen eben schon immer gesehen, was sie dann später als Ideen auffassen. Die Annahme einer Präexistenz der Seele verbietet sich aber dem christlichen Philosophen. Um das Problem zu lösen, bedient sich Augustinus eines Gedankens von Plotin. Die Ideen strahlen dem Menschen vom göttlichen Licht her ein. Das ist die sogenannte „Illuminationstheorie“, die aber Augustinus niemals systematisch ausgearbeitet hat.

Ich werde die nächste Vorlesung noch Augustinus widmen, weil dieser am Beginn des Mittelalters eine so große Bedeutung hat. Im Wesentlichen werde ich mich dabei auf die drei Hauptwerke Confessiones, De trinitate und De civitate Dei beziehen.

Ich fasse kurz zusammen, womit wir in der letzten Woche angefangen haben. Ich hatte zunächst knapp angegeben, welche Epoche der Weltgeschichte wir Mittelalter nennen, um dann recht direkt auf das zentrale Problem einzugehen, das sich uns mit dieser Epoche der Philosophie vorlegt. Dieses Problem liegt in dem Begriff einer „christlichen Philosophie“. Das Mittelalter ist ein christliches Zeitalter (ordo-Thematik). Die Religion bestimmt alle Lebensbereiche, d.h. eben auch das philosophische Denken. Während die christliche Religion davon ausgeht, dass Jesus Christus als der fleisch- und menschengewordene λόγος die Wahrheit sei, das das philosophische Denken davon aus, dass die Wahrheit von einer bestimmten Weise des Sprechens, dem λόγον διδόναι, dem Rechenschaft geben (Wort geben) mitbegründet werden müsse. Von einer geschichtlichen Offenbarung der Wahrheit hat ein solches Denken keine Ahnung und kann auch keine haben. Was nun Jesus von Nazareth dazu bringt, als Christus zu erscheinen, ist, dass er den Menschen durch seinen Kreuzestod vor der Sünde rettet und so das Heil bringt. Davon ist in der antiken, vorchristlichen Philosophie nicht die Rede.

Das Problem wird durch die Spannung von auctoritas und ratio gelöst. Augustinus ist derjenige, der diese Spannung für das ganze Mittelalter als maßgeblich formuliert. Die christliche Wahrheit ist als solche vom Verstand oder von der Vernunft nicht einzuholen. Sie liegt über Verstand und Vernunft und kann als Autorität nur geglaubt werden. Die ratio gehorcht einerseits der auctoritas, indem sie die christliche Wahrheit nicht verstandesmäßig bezweifelt, andererseits aber geht sie über den Glauben hinaus, indem sie das Geglaubte nun rational zu erkennen sucht. Es ist wie Augustinus sagt: die auctoritas geht der ratio der Zeit nach voraus, aber in der Sache ist die ratio für die Entfaltung einer christlichen Philosophie wichtiger.

Was den Begriff bzw. die Sache einer christlichen Philosophie betrifft, lässt sich demnach sagen, dass in ihm eine Spannung enthalten ist, die im Verhältnis von Glauben und Wissen angelegt ist. Würden wir dieses Verhältnis als Konflikt absolut nehmen, dann wäre eine christliche Philosophie vielleicht unmöglich und wir müssten das gesamte Mittelalter schlechthin als das Zeitalter der Theologie bezeichnen, was manche Philosophen tun. Wenn wir dieses Verhältnis jedoch nicht als Konflikt, als Kontradiktion, sondern lediglich als Spannung betrachten, dann ist es durchaus möglich, von einer christlichen Philosophie zu sprechen. Es wäre vermutlich übertrieben, zu behaupten, es habe im Mittelalter keine Philosophie gegeben - es ginge zumindest an dem Faktum vorbei, dass sie die meisten Philosophen dieser Epoche immer wieder mit dem Verhältnis von Religion und Philosophie beschäftigt haben.

Ich habe dann bereits ein wenig aus der Biographie des Augustinus, mit dem wir uns auch heute beschäftigen wollen, vorgetragen. Das Leben des Augustinus ist uns nämlich sehr gut bekannt. Das liegt natürlich an den „Confessiones“, den „Bekenntnissen“, die,

wenn Sie z.B. an Rousseaus „Confessions“ denken, geradezu eine Tradition gestiftet haben. Mit den Confessiones wollen wir uns auch heute zunächst ein wenig beschäftigen. Ich hatte schon gesagt, dass sie zur „Weltliteratur“ gehören. Dieser Begriff ist natürlich nicht ganz unproblematisch. Doch in den meisten Fällen ist es nicht ganz unbegründet, dass Werke in diesen Kanon aufgenommen werden. Das spricht nun jedoch überhaupt nicht gegen Werke, die nicht darin vorkommen. Das kann sehr verschiedene Gründe haben - z.B. auch denn, dass sie sich in ihrer sprachlichen Komplexion dem Rest der Welt verschließen und damit einer bestimmten Sprache vorbehalten bleiben. Wie dem auch sei. Die „Confessiones“ beginnen mit den Worten: „Groß bist du, Herr, und höchstes Lobes würdig. Groß ist deine Macht, und deine Weisheit hat keine Grenzen. Und dich will loben ein Mensch, irgend so ein Stück deiner Schöpfung, ein Mensch, der seine Sterblichkeit mit sich herumschleppt, das Zeugnis seiner Sünde und das Zeugnis, daß du den Überheblichen widerstehst. Und doch will er dich loben - ein Mensch, irgend so ein Stück deiner Schöpfung. Du treibst ihn an, daß er seine Freude daran finde, dich zu loben, denn auf dich hin hast du uns gemacht, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir.“ Das ist der Stil dieses ungeheuerlichen Buches.

Bereits an diesen wenigen Einleitungssätzen kann man verschiedene Elemente des mittelalterlichen Philosophierens ausmachen, auch wenn sie nicht überall stets ausgesprochen werden. Sie bestimmen das *christliche Leben* - weshalb übrigens die „Confessiones“ ganz allgemein auch dazu dienen können, das christliche Leben - also ein Leben, das sich dezidiert als christlich entwirft - zu beschreiben und zu verstehen. Zunächst einmal ist da der ungeheure Unterschied zwischen Gott und Mensch, der dadurch bestimmt wird, dass der Mensch ein Geschöpf des Schöpfers, eine creatur (ens creatum) des creators (in creatum) ist. Zudem ist das Geschöpf in Sünde gefallen. Zeugnis der Sünde ist der Tod. Gott hat so die Überheblichkeit, die Eitelkeit, des Menschen in ihre Schranken gewiesen.

Gleichwohl will der Mensch Gott loben. Denn Gott hat uns zu sich hin gemacht, d.h. die Schöpfung ist mit der Sünde, mit der Versündigung nicht an ein Ende gekommen. Daher ist das Herz unruhig, daher fragt es nach Gott, denkt an Gott, und wird erst zur Ruhe kommen, wenn es in Gott Ruhe gefunden hat. Das unruhige Herz ist demnach die Motivation des Augustinischen christlichen Philosophen.

Dieser Hinweis auf das Herz ist nun nicht etwa nur eine rhetorische Figur, sondern die Bestimmung des „Ortes“, an dem philosophiert wird. Die Welt, in der sich der Philosoph auszusetzen hat, ist von Sünde bestimmt. Was daraus folgt ist - ein Gedanke, der sich bei Plotin ankündigt - eine spezifische Wendung nach Innen: „Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas.“ Gehe nicht nach draußen, kehr wieder zu dir zurück, im inneren Menschen wohnt die Wahrheit. Das ist im Grunde der Weg, den Augustinus in den

„Confessiones“ beschreibt. Der Rückzug aus der Welt in das Innere des Denkens, in dem Gott gefunden werden kann, ist ihre Bewegung. Der homo interior ist also zu unterscheiden von einem homo exterior.

Damit ist aber zugleich schon etwas Entscheidendes über einen wichtigen Aspekt von Augustinus' Denken mitausgesagt. Er orientiert sich an der Platonischen oder Neoplatonischen Differenz einer unkörperlichen, also unveränderlichen, also ewigen Wahrheit und dem Bereich des Werdenden, Vergänglichen, Stofflichen. Gott ist die Ewige Wahrheit, der Mensch und das Geschaffene überhaupt sind zeitlich bestimmt. Die Erkenntnis vollzieht sich als Aufstieg in Stufen - auch das eine deutliche Reminiszenz des Neoplatonismus. Gott ist insofern die Wahrheit, dass in ihr der Grund gefunden werden muss dafür, dass überhaupt etwas existiert, sowie dass der Mensch von dieser erst- und letztbegründenden Wahrheit etwas wissen kann.

Der Wissensakt wird nun bei Augustinus bereits von der Seele vollzogen, die sich in einem Verhältnis zum Leib befindet, indem sie dessen materiellen Vorgänge wahrnimmt und so Sinnesempfindungen erzeugt (wohlgemerkt: für Augustinus spielt sich bereits die Bildung der Sinnesempfindungen auf der Ebene des Nicht-sinnlichen (Seele, Geist) ab). Der einzelne Sinneseindruck zeichnet eine Spur (vestigium) als Bild (imago) in das Gedächtnis (memoria) ein. Die memoria hat nun die wunderbare Fähigkeit, das, was sich in sie eingezeichnet hat, wieder hervorzurufen. Augustinus beschreibt das im 10. Buch der „Confessiones“ sehr anschaulich: „Dort, in der memoria, ist auch alles aufbewahrt, was wir denken, indem wir Wahrgenommenes vergrößern, verkleinern oder irgendwie verändern, ferner was sonst geborgen und verwahrt wird und was das Vergessen noch nicht getilgt oder vergraben hat. Wenn ich dort eintrete und fordere, es solle hervorgeholt werden, was ich gerade will, so kommen einige Dinge sofort, andere müssen länger gesucht werden, als würden sie aus geheimeren Verliesen hervorgeholt.“ Usw. (Der Text des Augustinus hat sehr unterschiedliche Dimensionen. Natürlich kann er auch psychologisch gelesen werden in dem Sinne, dass Augustinus selbst „psychologisiert“ - z.B. die Rede von den „geheimen Verliesen“ verweist darauf, dass es auch Erinnerungen gibt, die wir nicht so gern wiedererinnern, oder auch das Augustinus selbst einer psychoanalytischen Sicht unterzogen wird, was z.B. Kurt Flasch an verschiedenen Stellen getan hat und tut. „Aber ich fasse nicht das Ganze, das ich bin.“, sagt Augustinus an einer Stelle.)

Bei diesen sinnlichen Einsichten kann der Geist, das Denken, natürlich nicht bleiben und bleibt er auch nicht. Typisch Platonisch ist der Gedanke, dass zur Erkenntnis der geometrischen Körper nicht das einzelne reale Dreieck nötig ist, um zu verstehen, was ein Dreieck ist. Damit gibt es also die Möglichkeit einer Erkenntnis, die über die sinnliche hinausgeht. Eine solche Erkenntnis ist auch gewiss, weil sie dem Kontradiktionsprinzip

unterliegt. Was widerspruchsfrei denkbar ist, ist wahr. Der menschliche Geist kann demnach in die Sphäre der ewigen Wahrheiten hineinreichen.

Nun kann aber der menschliche Geist auch noch diese Stufe übersteigen (transcendere ist das lateinische Wort). Er übersteigt sich selbst zu den ewigen Wahrheiten, die nun von sich selbst her noch einmal auf die Wahrheit selbst (ipsa veritas) verweisen. Diese erste Wahrheit selbst kann der Mensch nicht mit seinem Denken fassen, doch mit der Spitze des Geistes (acies mentis) berühren. Höher kann und braucht er nicht mehr zu steigen.

Es ist deutlich, wie sehr sich Augustinus an der Philosophie Platons und Plotins orientiert. Um noch einmal das zu Anfang thematisierte Problem einer christlichen Philosophie anzusprechen, wird hier klar, dass das Philosophische selbst nichts mit dem Christentum zu tun hat. Nirgendwo in der Bibel wird etwas derartig Theoretisches thematisiert. Das liegt an dem schon betonten Sachverhalt, dass es dem christlichen Glauben um das Heil geht, nicht um theoretische Erkenntnis.

Abschließend möchte ich noch auf ein Problem hinweisen, dass bei Augustinus nun gerade aus der Konstellation von Christentum und Philosophie erwächst. Ich sagte gerade, der Geist finde die ewigen Wahrheiten vor, wenn der Mensch beginnt, sich selbst zu transzendieren. Woher kommen die aber? Wo sind sie? Platon hatte für diese Problem die Anamnesis parat. Die Ideen sind schon immer im Denken anwesend, weil sie nur wiedererinnert werden. Das setzt aber eine pränatale Existenz der Seele voraus. Hier haben die Seelen eben schon immer gesehen, was sie dann später als Ideen auffassen. Die Annahme einer Präexistenz der Seele verbietet sich aber dem christlichen Philosophen. Um das Problem zu lösen, bedient sich Augustinus eines Gedankens von Plotin. Die Ideen strahlen dem Menschen vom göttlichen Licht her ein. Das ist die sogenannte „Illuminationstheorie“, die aber Augustinus niemals systematisch ausgearbeitet hat.

Ich gehe nun von diesem Element der Erkenntnistheorie bei Augustinus weiter zu einem weiteren Hauptwerk dieses Denkers, nämlich zu seiner Abhandlung über die Trinität. (Drei Hauptwerke: Confessiones (397/8), De trinitate (399-419) sowie De civitate Dei (413-426).) Zur Trinität einleitend etwas Allgemeines: Die Dreifaltigkeit oder Dreieinigkeit Gottes ist so etwas wie das spekulative Herz des mittelalterlichen Denkens über Gott. Dabei muss doch zugegeben werden, dass die Urtexte von einer solchen Idee nichts wissen. Die Evangelien sprechen zwar irgendwie von Gott, dem Vater, Gott als Jesus Christus und dem Heiligen Geist, sie bringen diese drei auch in Verbindung („Die Gnade Jesu Christi, des Herrn, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei bei euch!“ 2. Korinther-Brief), doch von einer systematischen Verbindung der, wie es dann später heißt, drei Hypostasen (Grundlagen) oder Personen (Tertullian z.B.) in einer Einheit weiß die Bibel

nichts. Erst später wurden dann die Andeutungen im Neuen Testament z.B. in Taufsprüchen liturgisch wichtig. Daraus entsprangen dann verschiedene Weisen, die drei Elemente der Trinität aufzufassen (spekulativ von den Kirchenvätern, häretisch: Arianismus), was wiederum die Kirche dazu veranlasste, die Redeweise zu kanonisieren (Konzil von Nicäa, 325).

Es war nun für Augustinus klar, dass auch er zu dieser Diskussion um die Trinität beitragen musste, was schließlich dazu führte, dass alle Denker des Mittelalters sich fortan auch mit der Lehre der Dreifaltigkeit Gottes beschäftigen mussten. Ich werde allerdings höchstwahrscheinlich im weiteren Verlauf der Vorlesung nicht mehr auf diesen wichtigen und interessanten Aspekt der christlichen Philosophie, deren Einfluss, so könnte man sagen, in dieser Hinsicht (mithin vermittelt durch den Neoplatonismus) bis zum Deutschen Idealismus reicht (auch Schelling und Hegel haben eine Lehre von der Trinität).

Die Abhandlung *De trinitate* gehört gewiss zu den schwierigsten, die wir von Augustinus kennen. Es ist diesbezüglich immer noch eine Frage, was Augustinus mit diesem Text, an dem er immerhin über 20 Jahre lang schrieb, bezweckt. Wer sich dafür interessiert, kann sich einmal Roland Kanys Buch „Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung“ aus dem Jahre 2007 anschauen - natürlich ein so hoch spezialisiertes Buch, das nur heranwachsende Spezialisten wirklich studieren können. Dennoch findet der Theologe in diesem Buch eine These, die einem das Trinitäts-Denken Augustins verständlicher macht.

Nehmen wir einmal einen Blick in das neunte Buch (von 15). Und da zeigt sich uns, was wir vorhin an dem Verhältnis von *auctoritas* und *ratio* expliziert hatten. Augustinus ruft also zunächst die *auctoritas* an: „Über das, was zu glauben ist, wollen wir in keinerlei Unglauben zweifeln; über das, was einzusehen ist, in keinerlei Verwegenheit Behauptungen aufstellen. In jenem muß man sich an die Autorität halten, in diesem muß man die Wahrheit herausbringen.“ Das ist die klassische Differenzierung, wonach die *auctoritas* zeitlich der *ratio* vorangeht. Dazu schreibt Augustinus weiter: „Was also jene Frage betrifft, so wollen wir glauben, daß der Vater, Sohn und Heiliger Geist der eine Gott ist, der Schöpfer und Lenker des geschaffenen Alls - daß der Vater nicht der Sohn ist, und daß der Heilige Geist nicht der Vater oder der Sohn ist -, sondern daß es ist die Dreieinheit der aufeinander bezogen Personen und die Einheit des gleichen Wesens.“ Das ist der unantastbare Glaube. Dann fährt Augustinus fort: „Das also wollen wir einzusehen suchen, indem wir von jenem, den wir einsehen wollen, Hilfe erleben, und indem wir, was wir einsehen, soweit er es gewährt, mit solcher Sorgfalt und der Unruhe der Gewissenhaftigkeit zu erklären trachten, das wir, auch wenn wir manches verwechseln, doch nichts Unwürdiges sagen.“

Die Aufgabe ist klar: nach dem Glauben steht fest, was die Trinität Gottes ist: die Dreieinheit dreier Personen. Das wird geglaubt. Nun geht es darum, zu verstehen, was von diesem Glauben ausgehend verstanden werden kann. Und da gibt es nun in der Tat einen höchst erstaunlichen Versuch des Philosophen, die geglaubte Dreieinigkeit weiter zu erhellen.

Im besagten neunten Buch z.B. spricht er sodann von einem „Bild“ (imago) der Dreieinigkeit. Dieses Bild scheint es Augustinus zu erlauben, die Struktur, die Relationalität der Trinität nun in verschiedenen Triaden zu entwickeln, d.h. in Dreierfiguren, die die strukturelle Aufgabe, eine Dreiheit in einer Einheit zu entfalten, übernehmen. Ein Beispiel: „Siehe, wenn ich, der ich diese Frage stelle, etwas liebe, dann sind es drei: Ich - das, was ich liebe - und die Liebe selbst. Ich liebe ja nicht die Liebe, ohne sie als eine liebende zu lieben. Denn es gibt keine Liebe, wo nichts geliebt wird, Drei sind es also - der Liebende, das Geliebte und die Liebe.“ Natürlich ist die Liebe kein zufälliges Beispiel in diesem Kontext. Aber sie kann unterschiedlich verstanden werden. Worum es Augustinus aber in diesem Beispiel geht, ist, dass wir die triadische Einheit in der Liebe *erkennen*. Und das dürfte nicht schwer sein, wenn wir die Liebe betrachten. Sie ist stets *ein* Ereignis, das sich aus drei Elementen zusammensetzt: mich, dem Liebenden, dem Geliebten und der Liebe.

Worum es aber bei diesem Bild geht, ist nicht einfach die Liebe als solche, sondern die Liebe des Geistes (mens) zu sich selbst. „Der Geist kann sich nämlich selbst nicht lieben, würde er sich nicht auch kennen. Denn wie kann er lieben, was er nicht kennt?“ Warum spricht Augustinus hier vom Geist, der mens? Darauf läuft nun offenbar alles in der Abhandlung über die Trinität hinaus. Das volle Bild, das Augustinus hier anpeilt, ist folgendes: „Und so besteht in einer gewissen Weise ein Bild der Dreieinigkeit: der Geist selbst, seine Erkenntnis, die sein Sprößling und sein Wort von ihm selbst, und die Liebe als Drittes, und diese drei sind eins und eine Substanz.“ Der Geist (die mens, das Denken) findet seinen Sohn in der Erkenntnis - das ist genetisch gemeint. Der Geist ist der Ursprung der Erkenntnis wie der Vater der Ursprung des Sohnes ist. Doch die Erkenntnis geschieht nicht, ohne dass der Geist diesen Vollzug des Entspringens der Erkenntnis mit Liebe vollziehen würde. Wir erkennen nur, wenn wir liebend erkennen. Der Geist, der sich selbst erkennt, indem er erkennt, liebt sich in diesem Erkennen. Dabei muss zugleich betont werden - es geht ja um die Dreieinigkeit, in welcher nicht einer der Drei die beiden anderen überragen darf - dass Erkenntnis und Liebe nicht notwendig auf das Selbstverhältnis des vorgelagerten Geistes bezogen werden müssen. Erkenntnis und Liebe bleiben selbstständige „Personen“.

Worum aber geht es? Nach Augustinus - und das zeigen sämtliche andere Triaden des Textes - geht es in der Dreieinigkeit Gottes um die Selbsttätigkeit des Geistes, die innere Strukturiertheit des sich auf sich selbst beziehenden Denkvollzugs. Damit gehört Augustinus in eine gewisse Tradition der Philosophie, die die Fassung des Gedankens und das Ereignis des Denkens mit der 3-Zahl in Verbindung setzen, wobei 3-Zahl hier meint, dass eine Einheit in sich durch 3 gleichgewichtige Faktoren differenziert wird. Diese Tradition beginnt gewiss mit der Trinitätsspekulation selbst, geht aber auch auf den schon mehrfach erwähnten Neoplatonismus eines Plotin und Proklos zurück, die gern mit triadischen Denkfiguren operieren und schließt im dialektischen Philosophieren Hegels bzw. sogar Marxens.

Das letzte große Hauptwerk des Augustinus ist der gigantische Text über den Gottes-Staat (De civitate Dei). Um das, was er thematisiert, einigermaßen zu verstehen, müssen wir uns allerdings zunächst auf ein anderes Problem beziehen, das noch heute in der Augustinus-Forschung sehr heiß diskutiert wird. Es geht um die Ethik des Augustinus.

Zunächst einmal ist dazu zu sagen, dass diese ganz Platonisch bzw. Neoplatonisch daherkommt. Wie schon beim Erkenntnisvollzug stets das Veränderbare und Sinnliche, der Körper gleichsam, gegen das Unveränderliche und Übersinnliche, d.h. hier Gott. Der Mensch nun steht zunächst in der Welt des Sinnlichen, des Körperlichen, und hat demnach die ethische Aufgabe, wie schon beim Erkennen zum Übersinnlichen aufzusteigen („ascensus“). Dieser Prozess, dieser Aufstieg, erweist sich dann als eine Art von Reinigung, Reinigung von dem, was den Menschen an diese Welt der Sinnlichkeit bilde. Dieser Aufstieg wird ganz neoplatonisch als Rückweg in die Heimat bezeichnet (redire in patriam), was dann auch bedeutet, dass der Mensch nicht in dieser Welt der Sinnlichkeit zuhause ist, sondern bei Gott - was in der Tat bestimmten Sätzen der kanonischen heiligen Schriften entspricht.

Bei dieser Verortung des Menschen als einem in die Welt gefallenen im Grunde von Gott stammenden Wesen führt Augustinus u.a. in einem Text „De doctrina christiana“ den wichtigen Unterschied zwischen uti und frui ein. Frui meint soviel wie Genießen, allerdings eine Sache um ihrer selbst willen in Liebe genießen (wie wir z.B. das Spiel lieben - allerdings eben das Spiel, in dem es nicht ums Gewinnen geht). Gegenstand dieses Genusses ist Gott. Uti dagegen heißt gebrauchen, und zwar die Dinge, um bestimmte Zwecke zu realisieren. Nun belässt es Augustinus natürlich nicht nur bei einer bloßen Symmetrie. Das Frui steht vielmehr über dem uti, das die Dinge gebraucht, um dem frui, der Annäherung an Gott, zu dienen. Das meint dann natürlich auch, dass das uti selbst keinen Genuss erbringen darf, da es diesen nur im frui gibt.

Eine und doch wohl *die* wichtigste Frage in diesem Kontext ist nun natürlich die, ob und wie der Mensch diesen ethischen Aufstieg zu Gott vollziehen kann. Hat der Mensch die Fähigkeit, sich frei zu ihm zu entscheiden und dann auch zu realisieren? Es geht also um die Frage nach der Freiheit des Willens, eine Frage, die im Kontext der christlichen Philosophie von besonderer Bedeutung ist. Denn die Freiheit des Menschen hat sich ja hier im Verhältnis zu einer Macht zu bewähren, die von sich hier immer schon alles weiß, was der Mensch tun wird - und die dann doch wohl auch die Macht hat oder hätte, das Handeln des Menschen zu beeinflussen, was notwendig das Ende jeder Willensfreiheit bedeutet. Und hier nun hat Augustinus unterschiedliche Antworten gegeben.

In seiner früheren Schrift „De libero arbitrio“ stellt Augustinus zunächst fest, dass die Freiheit des Willens eine bewusstseinsmäßige Tatsache ist. Wir wollen, wenn wir wollen, und wir wollen nicht, wenn wir nicht wollen (in psychologischer Hinsicht komplexer, aber das interessiert hier nicht). Wie alles, was es gibt, ist der Wille eine Gabe Gottes, doch in seiner Praxis wird er sozusagen neutralisiert. Er wird als ein mittleres Gott (medium bonum) bezeichnet, weil er ja auch zu

Schlechtem eingesetzt werden kann. Nun behauptet Augustinus, dass Gott zwar jeden Missbrauch (wie auch jeden guten Gebrauch) vorausweiß, doch ist er niemals dessen Ursache. Der Wille qualifiziert sich jeweils durch das Gewollte, und in der Wahl des gewollten ist der Mensch frei. Der Mensch kann sich willentlich auch von Gott ab- und seinem Selbst zuwenden - das ist das Böse, für das dann eben auch der jeweilige Mensch selbst einsteht.

Soweit so gut. Nun entstehen Probleme. Zunächst fragt sich Augustinus, warum eigentlich die allermeisten Menschen ihren Willen auf das Böse lenken und nicht auf Gott, m.a.W., warum die Menschen sich selbst mehr lieben als Gott. Das liegt nun an der Sünde, an der ersten Sünde schlechthin, die - wie alles Böse - im Willen liege. An dieser Stelle aber setzt dann eine Veränderung in Augustins Denken ein, die manche Augustinus-Forscher erbittert kritisieren. Denn - der Mensch hat nun keineswegs die Freiheit, sich selber aus dieser Sünde zu erheben. Nun heißt es, dass der Gute Wille und damit die Annäherung an Gott allein durch diesen bewirkt werden kann. Der Mensch in seiner Praxis ist damit allein auf die Gnade Gottes angewiesen.

Der Gedanke wird noch verstärkt: alle Menschen sind dieser ersten Sünde, die damit zur Erbsünde wird, grundsätzlich verfallen. Dennoch gibt es Menschen, die sich von ihr befreien können. Diese aber vollziehen nun ihre Befreiung nicht mehr aus sich selbst, sondern sie stehen in der Gnade Gottes, der diese Menschen erwählt hat. Das ist der Schritt zu einer selektiven Lehre von der Prädestination, will sagen: es ist nun im Grunde ganz gleich, wie der einzelne Mensch mit seinem personalen Willen agiert, entweder er steht in der Gnade und kann sich aus der Sünde befreien oder nicht (was ja nun übrigens auch Gnade eigentlich heißt - ich bin ja stets begnadet und kann mich niemals selbst begnaden). Das steht allein bei Gott. (Kurt Falsch kritisiert nachgerade auffällig dauerhaft Augustinus an diesem Punkt vor allem in seinem Buch „Logik des Schreckens“, schon der Titel zeigt die Richtung).

Nun aber müssen wir fragen, was hat das mit Augustinus Spätwerk *De civitate Dei* zu tun? Was ich gerade ausgeführt hatte, bezieht sich auf den Einzelnen, wie er in der Welt handelt. Dieser Einzelne steht nun stets in bestimmten Kontexten, anders gesagt, er ist stets Teil eines Kollektivs. Im „Gottes-Staat“ geht es Augustinus darum, die Differenzierung des prädestinierten Menschen auf prädestinierte Kollektive zu übertragen. Doch das ist natürlich nur ein ganz formaler Aspekt.

Es geht im „Gottes-Staat“ um die von der auctoritas des Christentums aufgegebenen Frage nach der Eschatologie, der Lehre von den letzten Dingen bzw. der Rolle des Staates in dieser Lehre, woraus sich dann auch die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche ergibt (ich erinnere daran, dass Augustinus zur Zeit der Abfassung von *De civitate Dei* Bischof ist). Doch auch das ist noch recht formal, denn es gibt einen durchaus historischen Bezug, auf den das Werk vom Gottes-Staat hinweist. Ich hatte schon angedeutet, dass das römische Reich zu Lebzeiten des Augustinus untergeht oder im Untergang befindet. Im Jahre 410 erobern die Westgoten Rom. Seit ca. 390 ist das Christentum Staatsreligion, was wiederum zu einer starken Identifizierung der Christen mit

Rom führte. Jetzt aber, nach der Eroberung, werden heidnische Kult wiederbelebt und das Christentum sogar für den Untergang Roms verantwortlich gemacht.

Augustinus reagiert nun auf diese Situation mit einem groß angelegten Geschichts-Entwurf, in dem die Geschichte Roms bzw. die Geschichte der Welt als ein in sich sinnvolles Geschehen dargestellt wird. Ganz wesentlich für diesen Entwurf ist eine Zweiteilung, und zwar spricht Augustinus von zwei Staaten, der *civitas terrena* (irdische Staat) und der *civitas Dei*. Diese beiden Staaten müssen als unsichtbar betrachtet werden (also selbst wenn Rom als das historische Vorbild der *civitas terrena* und die Kirche als die *civitas Dei* betrachtet werden kann, geht doch Augustinus über diesen faktischen Bezug hinaus). Auf diese beiden unsichtbaren Staaten verteilen sich dann natürlich die in der Prädestination geteilten Kollektive der Menschen schlechten und guten Willens.

Für die so auf die Geschichte schlechthin übertragene Prädestination der Verworfenen und Begnadeten steht an ihrem Beginn ein eigentümliches Bild. Es sind die Engel, die in die Entstehungsgeschichte der beiden - unsichtbaren - Staaten (auch Engel sind unsichtbar) von Augustinus mithineinverwoben werden: „In größerer Reinheit, nicht mit den Ohren des Leibes, sondern des Geistes, vernehmen es seine vor ihm stehenden Diener und Boten, die in ewiger Seligkeit seine unwandelbare Wahrheit genießen, und was sie sie in beschreiblicher Weise vernehmen und nach Gottes Willen tun und in den Bereich des Sichtbaren und Wahrnehmbaren überführen sollen, vollbringen sie ohne Zögern und ohne Schwierigkeit.“ heißt es einmal im zehnten Buch. Wie es nun gefallene Menschen gibt, gibt es auch gefallene Engel. Die beiden unsichtbaren Staaten aber entstehen folgenderweise: „Demnach wurden die zwei Staaten durch zweierlei Liebe begründet, der irdische durch Selbstliebe, die sich bis zur Gottesverachtung steigert, der himmlische durch Gottesliebe, die sich bis zur Selbstverachtung erhebt.“ vierzehntes Buch.

Diese beiden Staaten, *civitas terrena* und *civitas Dei*, sind nun in der Zeit der Welt, d.h. der historischen Zeit, unsichtbar ineinander verschlungen (noch einmal: man darf den konkreten, faktischen Staat nicht mit der *civitas terrena* identifizieren). Am Ende aller Zeiten (es gibt nach Augustinus sieben Weltalter von Adam an) wird diese Verstrickung in apokalyptischer Dimension gelöst. Die Verworfenen werden der *civitas diaboli* überführt, wo sie ewige Höllenstrafen erleiden müssen (das einundzwanzigste Buch beschäftigt sich ausführlich mit Fragen wie: Können Leiber im Feuer fortbestehen? oder Muß nicht körperlicher Schmerz zuletzt zum Tode führen?), und die Seligen gehen in den Gottes-Staat ein: „O wie groß wird sie sein, jene Seligkeit, da es kein Übel mehr gibt, ein Gut sich verbirgt, da man in freier Muße Gott lobt, der alles ist in allen!“ heißt es im 22. Buch.

Die Schrift *De civitate Dei* ist die erste große „philosophische“ Konzeption einer Geschichte des Heils, „philosophisch“ natürlich in Anführung, weil sich Augustinus offenbar in diesem Werk stärker

als vorher der christlichen auctoritas unterwirft. Und doch - zur Frage nach dem Heil und der Erlösung von der Sünde gehört - den Urtexten gemäß - die Übertragung des Heils auf die Geschichte. Insofern gehört die Eschatologie sozusagen systematisch in die (christlich gestellte) Frage nach der Geschichte. Freilich hat ein solches Denken dann wohl noch ausgestrahlt in philosophische Geschichtskonzepte.

Augustinus stirbt im Jahre 430, Hippo, sein Bischofssitz, wird von den Vandalen, diesem germanischen Stamm, belagert, ein Jahr später auch eingenommen. Seine Wirkung für das Frühmittelalter und darüber hinaus ist nicht zu überschätzen, obwohl er keine eigentliche Schule gebildet hat. Allerdings - und darauf hatte ich schon letzte Woche hingewiesen - ist Augustinus für das Mittelalter auch durch die sogenannte „Augustinusregel“ (397) wichtig geworden. Seit dem Jahre 388 hatte Augustinus in dem von ihm gegründeten Kloster von Thagaste drei Jahre lang gelebt. Es war keineswegs die erste Klostergründung. Doch die Augustinusregel hatte großen Einfluss auf die Regula Benedicti, die im 6. Jahrhundert formulierte Benediktusregel als *die* Klosterregel des Mönchswesens. Auch damit hatte sich Augustinus eine überragende Bedeutung für das Mittelalter gesichert. Wir werden später darauf zu sprechen kommen.

In der nächsten Woche werden wir uns mit der für das Mittelalter großen Bedeutung des Anicius Manlius Severinus Boethius (485-526) beschäftigen, einer der wenigen Philosophen, die, wie Sokrates, aus politischen Gründen den Tod fanden.

Mit Augustinus haben wir also einen der drei Pfeiler der christlichen Mittelalterphilosophie schon kennengelernt. Wir haben uns in der letzten Woche seine neoplatonische Erkenntnistheorie (in der nächsten Woche werden wir eine etwas intensivere Einführung in den Neoplatonismus zu gegebenem Anlass vornehmen), seine Trinitätslehre und seine Geschichtstheologie in *De civitate Dei* (und damit verbunden seine Lehre von der Willensfreiheit und der Gnade, die zuletzt die Willensfreiheit zerstört) angesehen.

Heute lernen wir den zweiten Pfeiler der Philosophie des Mittelalters kennen und zwar Anicius Manlius Severinus Boethius (485-526). Zu seinem Leben muss etwas gesagt werden, weil es auf eine sehr unglückliche Weise endete. Boethius entstammte der sehr berühmten römischen Gens Anicia, eine mächtige und einflussreiche Senatorenfamilie, was bereits bedeutete, dass der Mann in der Politik tätig werden musste. Diese Familie war katholisch, so dass Boethius christlich getauft wurde. Er lernte in seiner Ausbildung - anders als Augustinus (den er studiert hat) - sehr gut Griechisch, so dass ihm die Werke des Platon und des Aristoteles auch in der Originalsprache zugänglich waren. Überhaupt sah er hier, in der Vermittlung der vorchristlichen großen Philosophie, eine seiner Hauptaufgaben, doch dazu gleich.

Nun ein wenig zur politischen Biographie, bei der ich auch auf die Geschichte Roms zu sprechen kommen muss (das war auch schon bei Augustinus der Fall - was zeigt, dass Rom offenbar damals in jeder wichtigeren Biographie die eine oder andere Spur hinterlassen hat). Vor des Boethius' Geburt hatte der Germane Odoaker den letzten römischen Kaiser, Romulus, entthront und sich zum König Italiens gemacht. Das war der letzte Akt im Untergang des weströmischen Reichs. Odoaker wurde dann 493 vom Ostgotenkönig Theoderich gestürzt und getötet. Während all dieser Vorgänge blieb natürlich der römische Senat die zentrale Herrschaftsinstitution in Rom. Theoderichs Politik war also auf ein gutes Verhältnis zum Senat angewiesen. So kam es, dass er Boethius schon im Jahre 510 zum Konsul ernannt wurde, auch seine beiden Söhne wurden zwölf Jahre später zu Konsuln gemacht. In dieser Zeit, so um 523, fiel dann Boethius bei Theoderich in Ungnade. Warum ist nicht genau zu sagen. Es gäbe die Möglichkeit, dass Boethius irgendwie unglücklich in Machenschaften verstrickt wurde, in denen Theoderichs Hof in Ravenna, der katholische Senat und Konstantinopel, die Hauptstadt Ostroms agierten. Ausdrücklich weisen die Historiker aber darauf hin, dass Theoderich im Grunde kein unbeherrschter König und Boethius ein kluger Mann gewesen sei - was also wirklich passierte, weiß niemand genau. Historisches Faktum aber ist, dass Boethius 524 zum Tode verurteilt wurde, zwei Jahren im Kerker saß und nach Folterungen dann 526 hingerichtet wurde. Der Familie wurde unmittelbar jeder Besitz genommen, nach dem Tode Theoderichs wurde sie aber rehabilitiert, der Besitz zurückgegeben.

In dieser Kerkerzeit bzw. Gefangenschaft schrieb Boethius ein Buch, das neben den „Confessiones“ des Augustinus der meist gelesene Bildungstext des Mittelalters wurde, die „Consolatio philosophiae“, die Tröstungen der Philosophie, zu denen wir nachher natürlich etwas sagen müssen. Nebenbei gesagt ist also Boethius neben Sokrates, auf den er sich im Text auch bezieht, der nächst prominente Philosoph, der exekutiert wurde - allerdings anders als Sokrates nicht darum, weil er Philosoph war, sondern weil er als Römer Politik trieb. (Allerdings gibt Boethius, was interessant ist, Folgendes als Grund an: „Du hast doch durch Platons Mund diesen Satz bekräftigt: „Glücklich würden die Staaten sein, wenn die Philosophen sie lenkten, oder ihre Lenker sich der Philosophie befleißigten.“ Aus desselben Mannes Munde hast du erklärt, daß es zwingender Grund für den Weisen sei, die Staatsleitung zu ergreifen, damit nicht Schurken und Verbrecher das Steuer der Städte überlassen und dadurch den Bürgern Unheil und Verderben bereitet werde. Diesem Geheiß bin ich gefolgt [...] Du und Gott, der dich Geiste der Weisen angesiedelt hat, ihr seid mir Zeugen: nichts anderes hat mich zum Amte geführt, als das Gemeinwohl der Güte.“ Das ist eine Platonische Legitimation des Boethius für seine Entscheidung, Politik zu treiben.)

Doch obwohl die Consolatio Philosophiae eine so große Wirkungsgeschichte hatten und noch haben, ist Boethius für das Mittelalter nicht deshalb so wichtig geworden, weil er wie Augustinus ein eigenes überragendes philosophisches Werk schuf, sondern weil er vor allem als Vermittler und Impulsgeber entscheidend wurde. Zunächst ist da seine Rolle als Übersetzer zu nennen - Übersetzen ist - ich sage das am Rande, aber es ist doch einmal erwähnenswert - Übersetzen ist eine extrem bedeutende *philosophische* Tätigkeit, jedenfalls wenn es um die Übersetzung philosophischer Texte geht. Mit ihr lassen sich ganze Traditionen des Philosophierens begründen und beeinflussen. Das zeigt sich nun besonders bei Boethius, der sich vorgenommen hatte, alle Texte Platons und des Aristoteles ins Lateinische zu übersetzen. Dabei hatte er vor, die Zusammengehörigkeit dieser beiden Philosophien zu betonen. Ich hatte das schon erwähnt: darin findet sich ein Echo des Neoplatonismus z.B. des Plotin, dessen Denken ebenso viele Aristotelische Momente enthält wie Platonische. Überhaupt hatte die Philosophie des Mittelalters mehr Interesse daran, diese beiden Quellen ihrer Voraussetzungen zu harmonisieren als sie, wie später und doch auch dem Aristoteles entsprechender, auseinanderzuhalten. Neben dem Übersetzen interessierte Boethius vor allem das Kommentieren - und wie wichtig Kommentieren sein kann, werde ich gleich zeigen.

Was das Übersetzen betrifft, so kam Boethius nur soweit, dass er im Großen und Ganzen die logischen Schriften des Aristoteles übersetzte (also De interpretatione, Kategorienschrift, Topik etc.). Das führte dazu, dass am Beginn des Mittelalters besonders die logischen Schriften des Aristoteles eine große Wirkung ausübten und - besonders wichtig - sogleich den Bildungskanon des Mittelalters bestimmte. Ich hatte bereits die

sogenannten septem Artes liberales erwähnt (für die wir übrigens wohl doch nicht eine eigene Sitzung benötigen werden). In ihnen bzw. in einem ihrer beiden Teile spielen die logischen Schriften des Aristoteles eine wesentliche Rolle. Erst später lernte das Mittelalter die anderen Schriften des Aristoteles und die Texte Platons kennen.

Was das Kommentieren betrifft, so spielt vor allem ein Kommentar eine große Rolle - und zwar wiederum für das ganze Mittelalter. Es handelt sich um eine Kommentierung der Isagoge (εἰσαγωγή) des Porphyrios. Diese Isagoge ist eine kurze Einleitungsschrift zur Kategorienschrift des Aristoteles, entstanden Ende des 3. Jahrhunderts. Porphyrios ist selbst ein interessanter Mann, ein Schüler Plotins, mit dem wir uns aber nicht beschäftigen können. Zu dieser Isagoge also hat Boethius einen Kommentar verfasst.

In der Isagoge hatte Porphyrios die Frage gestellt, wie ein Begriff und d.h. Allgemeinbegriff ausgesagt werde. Es geht also wiederum um ein logisches Problem. Dieses logische Problem gilt im Grunde noch bis heute und bestimmt - ohne dass wir es immer wissen und berücksichtigen - unser philosophisches Sprechen bis heute. Porphyrios hatte in der Isagoge sich mit Platon und Aristoteles auseinandergesetzt und bei der Frage, wie Allgemeinbegriffe ausgesagt werden, keine Partei ergriffen, sondern die Antwort des Platon und die des Aristoteles nebeneinander gelten lassen.

Worum geht es? Nehmen wir einen Begriff wie den des Guten. „Das Gute“ ist ein Allgemeinbegriff. Wir benutzen ihn oft, doch wie sieht es mit seiner Existenz in der Wirklichkeit aus? Gibt es denn überhaupt „das Gute“? Platon sagt: ja, das gibt es sogar vor allen einzelnen guten Dingen erst Recht (was sind schon einzelne gute Dinge im Vergleich zu „dem Guten“). Aristoteles aber sagt: nein, „das Gute“ gibt es als von den einzelnen Guten abgehobene Entität keineswegs. „Das Gute“ ist sozusagen in allen einzelnen Guten irgendwie enthalten. Sie sehen: das ist ein Streit der Platonischen „Ideenlehre“ (die es so nicht gibt).

Dieses in der Isagoge nicht weiterdiskutierte Problem wird zumindest als Problem ausformuliert. In seiner Formulierung und Fassung des Problems lautet das auf lateinisch so: Sind Gattung (genus) und Art (species) als allgemeine Bestimmungen (universale) subsistierende Realitäten (gibt es es selbständig in der Wirklichkeit) oder sind sie nur Gedankendinge, nur Denkformen? Entspricht also dem universale „das Gute“, „Mensch“ oder „Tugend“ etwas in der Wirklichkeit oder handelt es sich nur um Allgemeinbegriffe, die im Denken gebildet werden? Was damit aus der Taufe gehoben wurde ist nichts weniger als eine Diskussion, die das ganze Mittelalter beherrschte und noch bei William von Ockham (also gut 1000 Jahre später) wesentlich Berücksichtigung findet: das ist der sogenannte „Universalienstreit“. Dieser Universalienstreit wird nun ausgefochten zwischen den sogenannten „Realisten“ und den „Nominalisten“. Die Realisten stehen dafür, dass die

die Universalien für etwas halten, was in der Wirklichkeit gegeben ist, die Nominalisten gehen davon aus, dass die Universalien nur Nomen, Namen, eben Begriffe des Denkens sind (grob gesagt). Zwischen diesen beiden Möglichkeiten hatten sich die Mittelalterphilosophen allesamt zu entscheiden. Ich werde, falls nötig, da und dort wiederholt darauf zu sprechen kommen.

(Bei einer Einführungsveranstaltung kann nicht einfach vorausgesetzt werden, dass jeder weiß, was genus (Gattung) und species (Art) bedeutet. genus ist ein Allgemeinbegriff wie z.B. Lebewesen. Von dieser Gattung „Lebewesen“ gibt es viele Arten: Mensch z.B. und Tier. (Man kann das natürlich weiter fortsetzen: Tier als Gattung, Arten Säugetiere, Vögel, Fische etc. Wie lässt sich nun aber nun der Mensch als Lebewesen im Verhältnis zum Tier als Lebewesen fassen, wie können Arten und damit auch die Gattung in sich differenziert werden: definitio fiat per genus proximum et differentiam specificam. Das findet man bei Porphyrios, der sie bei Aristoteles findet. Es gibt eine spezifische Differenz, die Lebewesen unterscheidet. So die Vernunft, die den Menschen vom Tier unterscheidet. Beide aber sind Lebewesen, das eine das vernünftige, das andere das unvernünftige bzw. tierische. Das Problem der Universalien betrifft sowohl genus als auch species, denn beides sind Allgemeinbegriffe.)

Sehen wir einmal, wie Boethius auf diese Fragestellung eingeht und eben durch dieses Eingehen den Streit ins Mittelalter transformiert. Ist das Universale real, dann es körperlich oder unkörperlich gegeben sein. Ist es unkörperlich, dann kann es entweder von den sinnlichen Dingen getrennt oder irgendwie mit ihnen verbunden sein. Nehmen wir an, es gäbe so eine Substanz, die von allen einzelnen Dingen getrennt oder verbunden körperlich irgendwie und irgendwo existierte, dann müsste zu fragen sein, wie sich das Verhältnis zwischen den individuellen Dingen und dem Einen gestaltet. Wie aber kann Eins viele Individuelle versammeln oder benennen, wenn es nicht selbst individuell ist? Es kann nicht Eines sein, um das zu schaffen. Also könnte es selbst vielfältig sein. Doch wenn das Allgemeine schon vielfältig existierte, dann müsste man wieder etwas übergeordnetes dazu angeben können usw. Das Universale könnte auch ein commune sein, ein Gemeinsames, so wie ein Sklave vielen Herren gehören könnte. Doch dieses commune, so Boethius, kommt nicht dazu, den Status einer Substanz zu verkörpern. Daraus folgt, dieses Universale, die Gattung, kann weder als eins noch als vieles existieren, also kann sie überhaupt nicht real existieren. Doch auch die entgegengesetzte These, dass genus und species nur im Geist existieren, führt zu Schwierigkeiten. Wie kann es überhaupt etwas Gutes geben, wenn es das Gute nicht gibt? Das Gute muss doch in den Guten Dingen vorkommen.

Boethius hat eine Lösung dieser scheinbaren Aporie im Rückblick auf Alexander von Aphrodisias, einen anderen Aristoteles-Kommentator von um 200, gefunden und

formuliert. Dazu nur wenig: die Dinge sind zusammengesetzt, „plura“, d.h. es gibt unkörperliche Entitäten, die ihr Sein in den körperlichen Dingen haben, eine unkörperliche Form der Dinge. Die Dinge sind konkret - concreta - zusammengewachsen aus Unkörperlichem und Körperlichem. Die Sinne erfassen dieses Zusammengewachsene als etwas Verworrenes, der Geist kann aber das Zusammengewachsene differenzieren und dann abstrahieren. Das Universale ist in den körperlichen und sinnlich erfaßbaren Dingen anwesend, erkannt wird es aber unkörperlich. Wenn das Universale nicht im Denken vorkommt, wie erkennt es dann aber?

Nach Boethius erkennt das Denken durch die Ähnlichkeit (similitudo) des Seienden. Aus der Ähnlichkeit z.B. verschiedener Menschen können wir die species Mensch bilden. Aus den Ähnlichkeiten verschiedener species können wir das genus bilden. Die Universalien sind in den Dingen, ermöglichen Ähnlichkeit, die aber geistig erfasst werden können. Ich halte hier ein, weil wir, denke ich, nicht zu genau darauf einzugehen brauchen.

Nur dies noch: Boethius dachte, er sei mit seiner Auffassung nahe an Aristoteles herangekommen. Man geht aber in der Forschung davon aus, dass er viel näher an platonischen und neoplatonischen Vorstellungen denkt. Seine Auffassung der Universalien sei platonisch im Sinne eines Universalienrealismus, meint man. Im Kommentar zur Isagoge selbst aber hatte sich Boethius weder für Platon noch für Aristoteles ausgesprochen.

Ich lasse jetzt dieses Problem zurück und wende mich der *Consolatio philosophiae* zu, diesem Werk, das mit seiner Wirkungsgeschichte neben den „*Opuscula sacra*“, kürzeren Texten, die theologische Fragen beinahe rein rational, also ohne Rückgriff auf die *auctoritas*, das wichtigste ist, was Boethius geschrieben hat. Also *Consolatio philosophiae*, *Trost der Philosophie*. Der Text aus fünf Büchern ist im Kerker oder jedenfalls in der Gefangenschaft geschrieben worden. Es ist die Meditation eines Mannes, der sich als alt erfährt, dem das Leben übel mitgespielt hat und der nun sogar beginnt, sein ganzes Leben überhaupt in Frage zu stellen. Nach einer gedichteten Passage über sein *fatum* fährt Boethius in Prosa fort:

„Während ich solches schweigend bei mir selbst erwog und meine tränenvolle Klage mit Hilfe des Griffels aufzeichnete, schien es mir, als ob zu meinen Häupten ein Weib hinträte von höchst ehrwürdigem Antlitz, mit funkendeln und über das gewöhnliche Vermögen der Menschen durchdringenden Augen, von frischer Farbe und unerschöpfter Jugendkraft, obwohl sie so bejahrt war, daß sie in keiner Weise unserem Zeitalter anzugehören schien.“

Boethius beschreibt diese Frau nun in der Tat sehr eindrücklich. Ihr Gewand z.B. sei mit großer Kunstfertigkeit aus unzerstörbarem Stoff von ihr selbst gewebt. Und weiter:

„An seinem untersten Rande las man eingewebt ein griechisches Π, an seinem obersten aber ein Θ. Und zwischen beiden Buchstaben schienen wie an einer Leiter etliche Stufen eingezeichnet, die von dem unteren zum oberen Schriftzug emporstiegen.“

Die ersten Worte, die diese Person nun ausspricht sind mit Blick auf die Musen, die nach Boethius Auskunft sein Lager umstanden, folgende:

„Wer hat diesen Bühnenhuren den Zutritt zu diesem Kranken erlaubt, ihnen, die seinen Schmerz nicht nur mit keiner Arznei lindern, sondern ihn obendrein mit süßem Gifte nähren möchten?“

Es handelt sich bei dieser Frau natürlich um die Philosophie bzw. ihre allegorische Darstellung. Die ganze Trostschrift (eine in der Antike bekannte Textgattung) besteht in dem Gespräch der Philosophie mit Boethius, wobei es nun darum geht, den Kerker - ein orphisch-platonisches Motiv, wonach der Körper überhaupt ein Kerker ist - zu verlassen. Es geht also um die von Platon her bekannte und im Neoplatonismus ausgebaute Unterscheidung von Seele und Körper, wonach die Seele nur durch einen Fall überhaupt in die Materie „eingekerkert“ wurde, um schließlich im Tod wieder dorthin zurückzukehren, wovon sie abgefallen ist. Boethius nennt das Gott - wir erinnern uns, er ist ja ein christlich getaufter Philosoph, allerdings stellt sich die Consolatio eher als ein neoplatonischer Text dar, in dem im engeren Sinne keine christlichen Aussagen getätigt werden. Auch ihre strenge Zurechtweisung der Bühnenhuren, d.h. der Musen des Dichters, ist ein Platonisches Motiv, wonach die Philosophie den Geltungsanspruch der Dichtung scharf begrenzt.

Die griechischen Buchstaben, die im Gewand der Philosophie eingewoben sind, stehen für Praxis und Theorie, Begriffe die im Unterscheid zwischen Körper und Seele widerhallen, die diesem ersten Unterschied parallel sind. Der Unterschied zwischen Praktische und Theoretischer Philosophie ist bis in die Neuzeit, ja bis heute gültig geblieben. Zwar hat Boethius ihn nicht erfunden, doch er gehört zu denen, in deren Gesprächskontext sie entstanden ist.

Nehmen wir einen kurzen Blick auf das dritte Buch der Consolatio, wo wir wiederum sehen, wie Boethius mit neoplatonischen Gedanken eine zentrale Idee des Werkes formuliert. Zunächst geht es um die Frage, was alle Menschen begehren. Es ist eine Antwort, die wir auch aus einem frühen Text von Augustinus kennen: es ist das Glück bzw. die Glückseligkeit (beatitudo). Wie kann man aber die Glückseligkeit erlangen (es ist ja zumeist so, dass das Glück nur eine sozusagen formale Bestimmung des Lebenszieles ist, Glück als solches - was soll das sein? stets muss demnach die Form material

bestimmt werden)? Die Philosophie geht nun mit Boethius verschiedene Möglichkeiten durch: Reichtum, Ehre, Macht, Ruhm, Vergnügen, auch Freundschaft und Familie.

Doch diese Güter sind alle höchst unsicher, sie sind zudem noch untereinander voneinander abhängig: z.B. braucht der, der Macht will, zumeist auch Reichtum. Diese Verschiedenheit und Vielheit zeigt also, dass hier viel Stückwerk herrscht. Und dann bleibt dennoch stets die Sorge um die Erhaltung dieser Güter, die zumeist nicht zu realisieren ist. Nun kommt eine Denkfigur ins Spiel, die die Geschichte der Philosophie bis in die Neuzeit kennt. All diese Güter sind unvollständig, unvollendet, um das wahre Glück zu gewähren. Dieser negative Status verweist nun auf das Positive, dem das Unvollständige entspringen muss. Es gibt etwas Vollständiges und Vollkommenes.

Dieser Ursprung nun ist Gott. Er ist das höchste Gut (summum bonum). Gott ist der Ursprung aller Dinge. So heißt es im dritten Buch in der Stimme der Philosophie:

„Du, der das Weltall in ewiger Satzung beherrschet, des Himmels und der Erden Schöpfer, der du von Ewigkeit wandeln hießest die Zeit und in Ruh selbst, gibst, daß sich alles bewege, den nicht äußere Gründe getrieben, aus flutendem Stoffe auszuformen das Werk, sondern eingeborene Form des höchsten Guten, das frei von Mißgunst: du leitest alles an vom Vorbild droben, im Geist das herrliche Weltall tragend, selber am schönsten, es formend in ähnlichem Abbild, und befiehst dem Vollkommenen vollendete Teil zu bilden. Du erbändigst durch Zahlen den Urstoff, daß sich die Kälte schickt in die Flamme, das Trockne dem Flüssigen, daß nicht das Feuer zu rein entfliege oder die Massen die Erde versenken.“

Das ist die philosophische Anrufung an Gott, der auch Vater genannt wird: „Anfang, Beweger du, Führer und Pfad und Ende im gleichen.“ Wie gesagt, dass muss keineswegs christlich verstanden werden. Im Grunde handelt es sich eigentlich vielmehr um die Platonische Kosmologie des „Timaios“. Der Hinweis auf die Zahlen ist ein pythagoräisches Echo, das in der Genesis natürlich fehlt. Hinzu tritt noch eine weitere Denkfigur. Die vorhin genannten Güter des Glücks sind verschieden und keines umfasst auch das andere, so dass eine in sich getrennte Vielheit dieser Güter konstatiert werden muss. Die wahre Glückseligkeit besteht aber darin, dass nichts mehr fehlen kann, das also eine Vollkommenheit und Vollendung erreicht wird. Wer dieses Gute erlangt, erlangt es als das Eine und Dasselbe, da ja nichts dem Vollkommenen noch fehlen kann, so dass irgendeine Vielheit entsteht. Nach dem Gute zu streben heißt dann aber auch nach der Einheit, dem Einen, zu streben.

Diese Erkenntnis, dass das Gute in sich also auch die Einheit gewährende Eine ist, wird mit Beispielen unterstrichen. Bei den Lebewesen z.B. ist es so, dass die Einheit von Seele und Körper deren Bestand gewährleistet. Sobald diese Einheit aufgelöst wird, geht das Lebewesen zu Grunde. Dasselbe gilt nun auch für eine der beiden Seiten im Einzelnen. Der Körper ist nur er selbst, solange er in der Einheit seiner Gestalt verweilt, in dem Augenblick wo er auseinanderfällt, hört er als der, der er ist, auf zu existieren. Das bedeutet, dass alles Seiende, indem es das Gute erstrebt auch die Einheit und andersherum. Dieser Gedanke wird dann später auch so gefasst, dass überhaupt das Seiende stets *eines* ist. Aber dazu gleich noch etwas.

Man kann also die *Consolatio Philosophiae* als eine Schrift bezeichnen, in der die Philosophie als ein Weg zu Gott erscheint (wobei, wie wir vorhin hörten, Gott die Philosophie im Geist der Weise angesiedelt habe - wir hörten ja: Gott ist der Ursprung von allem, also auch von der Philosophie). Man hat sich dabei u.a. sogar gefragt, ob vielleicht Boethius' Christentum zuletzt - im Kerker vor seiner Hinrichtung - in eine Krise geraten sei. Ich meine aber, dass der Versuch, mit Mitteln des Neoplatonismus einen rationalen Aufstieg zu Gott zu thematisieren, keineswegs ausschließen muss, dass der Autor sich vom Christentum distanzierte. Im Übrigen meine ich, dass sich da und dort im Text durchaus auch Hinweise auf ein spezifisch christliches Gottesverständnis zu finden sind, auch - und das ist allerdings auffällig - Jesus Christus nirgendwo genannt wird. Das ist dann in der Tat als nichtchristlich zu bezeichnen.

Ich hatte schon jene *Opuscula sacra* genannt, kleine Schriften, in denen Boethius rein rational philosophierte, die das Mittelalter dann intensiv beschäftigt haben. Eine dieser Traktate heißt *De hebdomadibus*, was soviel meint wie: Von den sieben, das heißt von den Sieben-Tage-Zyklen, wobei allerdings der Titel schwierig zu interpretieren ist. Es geht offenbar um ontologische Axiome und Regeln, bei denen man dann mit bestimmten Zählungen sieben zusammenordnen kann. Also geht es um sieben Seins-regeln womöglich in Analogie zu den sieben Schöpfungstagen? Ich weiß es nicht. Ich werde nur ein paar daraus zitieren - Sie sehen dann, von welchen ontologischen Voraussetzungen das Mittelalter auszugehen hatte.

I. / II. Verschieden ist das Sein und ‚das, was ist‘ (*diversum est esse et id quod est*); das Sein selbst ist noch nicht, aber fürwahr, ‚was ist‘, weil es die Form zu sein empfangen hat, ist und besteht.

II. / III. ‚Was ist‘, kann an irgendetwas (anderem) teilhaben, aber das Sein hat auf keine Weise an irgendetwas teil. Teilhabe nämlich geschieht, wenn etwas bereits ist; es ist aber etwas, wenn es Sein empfangen hat.

[...]

V. / VI. Alles ‚was ist‘, hat teil an dem, was Sein ist, um zu sein; an einem anderen aber hat es teil, um etwas zu sein. Und dadurch hat das, ‚was ist‘, um zu sein, teil an dem, was Sein ist; es ist aber, um an irgendeinem anderen teilzuhaben.

VI. / VII. Alles Einfache hat sein Sein und das, ‚was ist‘, als Eines.

VII. / VIII. Für jedes Zusammengesetzte ist das Sein ein anderes und ein anderes das Selbstsein (*aliud est esse, aliud ipsum est*).“

Das soll genug sein. Es handelt sich offenbar um Sätze, die keiner weiteren Argumente bedürfen. Sie sind evident. Die erkenntnistheoretische Grundlage dafür, habe ich nicht genannt. Sie befindet sich in einem früheren Satz und erscheint als Denkgesetz des Satz vom Widerspruch. Kurz gesagt: alles, was sich nicht widerspricht, ist wahr. Nun sehen wir uns einmal diese Axiome oder Regeln des Seins an.

In der hier zuerst genannten Regel wird eine Diversität, eine Verschiedenheit zwischen dem Sein und dem, was ist, ausgesagt. Das Sein selbst (*ipsum esse*) sei noch nicht (*nondum*), das, „was ist“, sei fürwahr (*at vero*) sei und bestehe, weil es die Form des Seins (*forma essendi*) angenommen hätte. Das ist nicht einfach zu interpretieren. Schauen wir uns erst einmal die Verschiedenheit zwischen dem Sein selbst und dem, was ist, an. Das, was ist, ist das bestimmte Sein, das jeweilige Seiende, also ein Tisch oder der Geliebte oder der Frosch etc. Das Sein ist davon verschieden, weil es noch nicht sei. Das klingt so, als würde Boethius sagen wollen, dieses Noch-nicht sei eine Einschränkung, etwas Negatives. Nun, das Sein selbst ist nicht besteht nicht, wie das, was ist. Das, was ist, habe die *forma essendi* empfangen. Das Sein selbst jedenfalls ist ja gänzlich unbestimmt, kann also auch keine Form haben - Sein - das ist frei von Form. Nun hat das Seiende oder das, was ist, jeweils eine Form, eine Seinsform. Woher hat es sie?

Das scheint der nächste Satz zu sagen. Das, was ist, kann partizipieren an irgendetwas anderem. Das Sein kann das nicht. Das liegt daran, dass etwas schon sein muss, also ein Seiendes sein muss, um zu partizipieren, d.h. eine Seinsform zu empfangen. Damit haben wir nun drei Variablen, die unterschieden werden müssen: 1. das Sein selbst (*ipsum esse*), das nicht ist; 2. das, was ist, was an dem (noch) nicht seienden Sein teil hat, um zu sein; 3. wenn es so bereits, verschieden vom nicht-seienden Sein, ist, kann es nun die Seinsform empfangen, um etwas zu sein. Das jedenfalls scheint der fünfte Satz zu sagen (kann aber auch sein, dass es sich nur um zwei Bedeutungen handelt, ich also in der Auslegung etwas übertreibe)..

Der sechste sagt, was wir vorhin schon einmal hörten: Alles Einfache (*simplex*) hat sein Sein und das, ‚was ist‘, als Eines. Das Einfache ist hier zu unterscheiden von dem Zusammengesetzten. Nehmen wir etwas, was für Boethius garantiert nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist: Gott. Gott ist als das Einfache nicht verschieden/

differenziert in das Sein und in das, was ist. Er ist schlechthin beides, jedoch nicht als Zweiheit, sondern eben als einfach, d.h. als absolut Eines.

Das gilt aber natürlich nicht für alles andere, das zusammengesetzt (compositus) ist. Für das Zusammengesetzte ist das Sein und das, was das Zusammengesetzte selbst ist, verschieden. Es hat ja bereits seine Seinsform empfangen. Genau das aber hatten wir eben aus der *Consolatio Philosophiae* vernommen. Alles Zusammengesetzte (der Mensch und überhaupt alle Lebewesen) streben nach Glück, d.h. nach Gott, d.h. nach dem absolut Einem.

Was also Boethius hier konstatiert, ist der Vorrang eines absoluten Seins. Alles Seiende, als das, was ist (id quod est), kann ohne das, was Sein ist (id quod est esse), nicht verstanden werden. Das geht allem konkreten Sein voraus. Und wie wir vorhin gehört hatten, ist dieses absolute Sein vor allem jeweils konkreten Sein, das Gute. Absolutes Sein und Gutheit sind demnach konvertible Begriffe. Und noch mehr, indem das Gute bzw. das höchste Gute Gott ist, kommen wir zum Schluss, dass das absolute Sein Gott ist. damit haben wir das Formular, das in der Philosophie des Mittelalters ohne Zweifel eine wesentliche Rolle gespielt hat. Gott ist das Sein selbst - wir werden sehen, wo uns das noch begegnet.

Die Frage ist nun noch, wie Boethius auf das Mittelalter eingewirkt hat. Das hatte ich zum Teil bereits durch den Hinweis auf seine Übersetzungstätigkeit gesagt. Er hat damit nicht nur eine bestimmte Tradition ermöglicht - wie gesagt, durch die Übersetzung der logischen Schriften des Aristoteles - sondern mit der Übersetzung auch eine Terminologie ins Leben gerufen: *aeternitas* z.B. ist das Wort für Ewigkeit, das sich in der Philosophie als Fachbegriff durchgehalten hat. Dazu die Definition: „Nunc fluens facit tempus, nunc stans facit aeternitatis.“ Das steht in der *Consolatio Philosophiae* und meint: das fließende Jetzt macht die Zeit, das stehende Jetzt die Ewigkeit. Oder von den anderen Begriffen, die die philosophische Sprache geprägt haben, *persona*. Wie dem auch sei, in dieser Hinsicht hat er Geschichte gemacht.

Darüber hinaus hat er gewiss auch auf die Logik und Onto-logik der Philosophie des Mittelalters Einfluss genommen. Das mag auch mit seiner Übersetzung zusammenhängen. Diese wiederum mag allerdings mit einem seiner vordringlichen Interessen zusammengehangen haben, eben als Logiker zu erscheinen.

Petrus Abaelard z.B. hält ihn für „den größten der lateinischen Philosophen“. Auch bei einem anderen großen Mittelalterphilosophen, den ich hier allerdings nicht berücksichtigen kann, nämlich Petrus Lombardus (1100-1160) wird er in den „*Libri quattuor*

sententiarum“ (vier Sentenzen-Bücher) - einem für das Mittelalter sehr wichtigen, wenn auch nicht sehr innovativen - Werk ausgiebig zitiert.

Sie haben bis jetzt sehr viel von einem Neoplatonismus und seinem Einfluss auf die Mittelalterphilosophen gehört. Natürlich wird Ihnen dieses Denken noch weniger vertraut sein als das des Platon und des Aristoteles - wenn Ihnen als Anfänger etwas bekannt ist, dann ja meistens das Höhlengleichnis oder der Gedanke des Aristoteles, dass der Mensch ein politisches und vernünftiges Lebewesen ist. Der Neoplatonismus fällt dagegen in der allgemeinen Bekanntheit zurück. Im Grunde ist er selbst an den Universitäten nicht gerade ein häufig gelehrt und geforschtes Thema, selbst wenn es immer wieder Forscher gibt, die von ihm fasziniert sind - denn faszinierend ist dieses Denken in der Tat. Und weil es nun sehr wichtig ist für das Mittelalter, weil wir sahen, dass Augustinus und auch Boethius von ihm beeinflusst sind, müssen wir uns in der nächsten Sitzung ihm einmal widmen; und zwar insofern, als wir den dritten Pfeiler des Anfangs des Mittelalters, den legendären Philosophen Pseudo-Dionysius Areopagita aus dem frühen sechsten Jahrhundert berücksichtigen werden. Denn er ist der christliche Neoplatoniker par excellence.

4. Vorlesung

In der letzten Woche hatten wir in einer tour de force den zweiten Pfeiler der Philosophie des Mittelalters, Boethius, kennengelernt. Davor machten wir die Bekanntschaft mit Augustinus. Heute wenden wir uns einem besonderen Mann, einer besonderen Philosophie zu, dem Denken des Pseudo-Dionysius Areopagita. Um aber diesem Denker näherzukommen, muss nun ein für allemal in dieser Vorlesung erklärt werden, inwiefern sowohl Augustinus, als auch Boethius, als auch auf besondere Weise - d.h. konsequenter noch als Augustin und Boethius - Pseudo-Dionysius vom sogenannten Neoplatonismus beeinflusst sind - inwiefern demnach das ganze Mittelalter vom Neoplatonismus mitbeeinflusst ist; ich sage, mitbeeinflusst, weil es noch andere Einflüsse gibt (z.B. natürlich den Aristotelismus, der allerdings auch im Neoplatonismus enthalten ist, und der, wie ich schon häufiger betonte, längst nicht so scharf vom Platonismus unterschieden worden ist, wie wir das heute tun).

Dazu ist es wichtig, erst einmal die Frage zu stellen, was wir „Platonismus“ nennen. Denn im Grunde ist der Neoplatonismus natürlich Platonismus. Es gibt einen unklaren, weiten Gebrauch des Wortes, der besagt, dass sich ein Denken auf Platon bezieht: dann ist es Platonismus. Das interessiert uns nicht. Der genauere Gebrauch des Wortes bezieht sich auf die von Platon selbst gestiftete Tradition eines von ihm ausgehenden Denkens. Das beginnt mit der Einrichtung der Lehre seines Denkens an einem Ort, nämlich der Akademie in Athen. Platon hatte für diese Schule ein Grundstück so um 387 v. Chr. gekauft und dort dann seine Schüler und Schülerinnen versammelt. Die Gruppe bildete mehr eine Lebensgemeinschaft als nur eine reine Lehranstalt. Man ass und trank und feierte gemeinsam. Vorbild für diese Gründung Platons war wohl seine Bekanntschaft mit den Pythagoräern in Italien (die Platon wohl besuchte).

Diese Akademie war zwar von Platon begründet worden, wurde aber natürlich nach seinem Tode weitergeführt. Zunächst von einem gewissen Speusipp, einem Neffen Platons, dann aber von vielen weiteren Philosophengenerationen bis ins Jahr 529 nach Christus fortgeführt, wurde die Akademie in diesem Jahr von Kaiser Justinian I geschlossen. Längst hatte sich das Christentum verbreitet, Justinian I wird z.B. von der orthodoxen Kirche als Heiliger verehrt. Ich sage das deshalb, weil uns klar sein muss, dass die Akademie selbst niemals christlich wurde, im Gegenteil, Proclus (auf den ich gleich noch kommen werde) hing z.B. dezidiert der alten polytheistischen Religion an und nahm diese wohl genauso ernst wie Christen die ihre.

Diese faktische Tradiierung von Platons Philosophie in der Akademie lässt sich also im engeren Sinne als Platonismus bezeichnen, wobei nun diese Tradition in - wie kann es anders sein - drei Phasen eingeteilt wird. Ich werde diese kurz erwähnen: 1. Ältere und

Jüngere Akademie, Mittelplatonismus, Neoplatonismus. Diese Bezeichnungen sind allesamt neueren Datums (19. Jahrhundert). Der Neo- oder Neuplatonismus muss uns hier im Folgenden als Vorbereitung auf die Einführung des Pseudo-Dionysius Areopagita interessieren.

Der Neoplatonismus wird ganz wesentlich vor allem mit einem Namen in Verbindung gebracht, mit Plotin (205-270). Von ihm wissen wir ziemlich viel, weil sein hier schon genannter Schüler Porphyrios (233-301/5) eine „Vita Plotini“, also eine Biographie hinterlassen hat. Allerdings scheint er diesen Text mehr als 30 Jahre nach dem Tode Plotins verfasst zu haben, weshalb die Forschung ihn im Allgemeinen als unbefriedigend betrachtet. Viele wichtige Dinge werden ausgelassen. Für wichtig hält Porphyrios, dass Plotin bis zum achten Lebensjahr von der Brust seiner Amme getrunken habe (was dann auch jeder, der sich mit Plotin beschäftigt, überrascht-neidisch zur Kenntnis nimmt - solange er Mann ist). Immerhin wissen wir aber auch, dass er in der Stadt Lykopolis in Oberägypten geboren worden ist. Seine „Bekehrung“ zur Philosophie findet erst im 27. Lebensjahr statt und zwar in Alexandria unter dem Einfluss eines Ammonios Sakkas, bei dem er elf Jahre bleibt. Alexandria - diese von Alexander gegründete Stadt besaß, wie Sie wissen, die größte und daher auch berühmteste Bibliothek der Antike (um 250 vor Christus gegründet), wann und wie sie zerstört wurde (durch einen Brand z.B.) weiß man nicht genau - was man weiß, ist, dass mit ihrer Zerstörung etwas historisch Ungeheuerliches verschwunden ist).

Nachdem Plotin einen Kriegszug des Kaisers Gordian III. mitmachte, der übrigens scheitert, kommt er so um 245 nach Rom. Dort wird er sogleich von Aristokraten gefördert, sowie er eine Schule gründet. Schnell verkehrt er in den höchsten Kreisen, u.a. fördert ihn der Kaiser. In diesem Zusammenhang ist es interessant, dass Plotin den Plan hatte, eine Stadt Platonopolis in Kampanien zu gründen, was aber nie geschah. Plotin starb auf traurige Weise, da er die Krankheit Elephantasias hatte. In Kampanien starb er auf seinem Landgut. Ein Arzt berichtet, dass im Moment seines Ablebens eine Schlange unter seinem Bett hindurchkroch und in einem Loch in der Wand verschwand.

Porphyrios ist es dann auch, der die Schriften des Plotin gesammelt und unter dem Titel „Enneaden“ geordnet hat. Es handelt sich dabei um 54 Schriften, die Porphyrios in sechs Neunergruppen gliederte (ἐννέα heißt neun). Vermutlich hat diese Aufteilung auch eine zahlenmystische Bedeutung, die mir allerdings nicht bekannt ist. Ein letztes noch zu Porphyrios: wohl im Auftrag des Plotin verfasste Porphyrios auch eine Schrift (15 Bücher) gegen die Christen, die von der Kirche im Jahre 448 öffentlich verbrannt wurden (wie ja die Ironie der Geschichte sich darin zeigt, dass, nachdem die Christen von den römischen (nichtchristlichen) Kaisern verfolgt wurden, ihrerseits begannen mit der Förderung der römischen (nun christlichen) Kaiser die sogenannten „Heiden“ zu verfolgen (wen haben

die verfolgt? Ernsthaft: es ist natürlich eine sehr eigentümliche Situation der Philosophie, einzigartig, dass das christliche Philosophieren neben einem ebenso „religiös“ gebundenen „heidnischen“ Philosophieren hergeschieht - das ist unwiederholbar - die Beeinflussung war wechselseitig, es gab Neoplatoniker, die Christen wurden, Christen, die sich vom Neoplatonismus anregen ließen und auch - interessant - Christen, die durch den Neoplatonismus wieder „Heiden“ wurden).

Zu diesen Texten bzw. ihrer schmucklosen und klaren Art wäre viel zu sagen, aber ich überspringe das, weil wir ja keine Plotin-Vorlesung haben. Was zu seiner Philosophie zu sagen ist, ist Folgendes. Ganz allgemein gesagt: Es gibt einen Primat des Seelischen vor dem Stofflichen, einen Primat des Geistigen vor dem Seelischen, und eine vorzügliche Bedeutung der Schönheit und Dynamik des Ideenkosmos (im Unterschied zum sinnlichen) und eine alles überragende Bedeutung des transzendenten Einen. Darüber ließe sich nun natürlich sovieles sagen, dass ich mich hier auf das allerknappste beschränken muss.

Ich beziehe mich dabei auf das Eine, das Hen, das Plotin und alle Platoniker natürlich von Platon beziehen und dabei wohl aus dem Dialog „Parmenides“. Dieses Eine ist der höchste Gegenstand des Denkens schlechthin. Zu ihm gelangt man in einem Aufstieg, der in der Materie beginnt, durch die Seele und den Geist hindurch zum Einen geht. Das Eine ist das Ewige, Unteilbare, Unviele. Das ins Positive gewendet gilt eben für alles, was außerhalb des Einen sich befindet, besonders aber für die Materie, die für Plotin letztlich die Quelle des Übels ist. Sie ist zeitlich, teilbar, eben viel.

Zu diesem Einen muss sich der Mensch erheben, es kommt nicht zu uns herab. Dieser Weg zu ihm ist eine Art von Reinigung ἄφελε πάντα, ruft Plotin den Lesern, lass von allem ab, befreie dich von allem Anderen, von aller Andersheit. Der Aufruf, sich zum Einen zu erheben, setzt freilich voraus, was wir schon von Boethius gehört haben, nämlich dass das Eine mit dem Guten unsagbar identisch ist. Das Eine sieht zunächst der Geist (nus), was die Seele, die noch mit dem Vielen des Stoffes beschäftigt ist, nicht sehen kann, dann aber vom Geist lernt, indem sie sich zum Geist erhebt.

Indem sich der Mensch dann aber so sich reinigend nähert, wird, seltsam genug, das Denken immer einfacher, immer wortkarger, bis es eben in der Henosis, der Vereinigung mit dem Einen, ganz zu schweigen beginnt. Die Einswerdung mit dem Einen, das soll damit gesagt sein, ist kein Denkakt des Geistes mehr. Denn jeder Denkakt - wie jeder Satz, jede Prädikation - setzt eine Vielheit ins Werk, die es beim Einen nicht mehr gibt. Bei der Henosis vollzieht die Seele also die Tatsache, dass das Eine nicht die Seelenmitte, nicht das innerste Selbst (das bei Plotin geradezu entdeckt wird - vor Augustin) ist, sondern der Urquell der Seele, zu dem sie demnach zurückkehrt, wenn sie sich mit ihm vereinigt.

Von Plotin gehen wir nun kurz noch weiter zum letzten großen Neoplatoniker, der als der Höhepunkt der spätantiken Spekulation betrachtet wird, letztlich aber nicht die Bedeutung hat, die Plotin besitzt. Ich spreche von Proklos, der zwischen 412 und 485 lebte, und seit seinem 25. Lebensjahr der Leiter der Platonischen Akademie in Athen war, wo er Nachfolger eines seiner Lehrer, des Syrianus nämlich, geworden ist. Auch über den Proklos wissen wir einiges, weil einer seiner Schüler namens Marinus von Neapolis einen langen Nachruf auf seinen Lehrer schrieb. Neben vielen Kommentierungen Platonischer Dialoge (die Kommentierung der Enneaden des Plotin sind nicht mehr erhalten) hat er eine *Elementatio theologica* (Elemente der Theologie - Theologie im Sinne des Aristoteles) verfasst, auch eine *Theologica Platonica* sowie Schriften über Euklids Elemente der Geometrie. Überhaupt ist wohl Proklos der erste Philosoph, der bewusst *more geometrico* schreibt und denkt, d.h. mit nummerierten Lehrsätzen, die dann mit Beweisen verifiziert werden (lange vor Spinoza).

Proklos hat nun den Plotinischen Aufriss des ästhetischen und noetischen Kosmos mit dem Aufstieg von der Materie bzw. der Seele zum Einen übernommen und verfeinert bzw. modifiziert. Ich beziehe mich nur auf einen Gedanken, der zwar schon bei Plotin zu finden ist, der aber von Proklos betont und ausgearbeitet wird. In der *Propositio 31* der „*Elementatio theologica*“ heißt es: „Jede aus irgendeiner Ursache hervorgehende Wirkung wendet sich auf jene, aus der sie hervorgeht, *kat'ousian* (zum Zwecke der Selbstschöpfung) zurück.“ Und *Propositio 35* sagt: „Jedes Bewirkte bleibt sowohl in seiner Ursache, als es auch aus ihr hervorgeht und sich auf sie zurückhinwendet.“ Womit wir es hier zu tun haben, ist ein nach Proklos für den Neoplatonismus kanonischer Dreischritt von *μονή - πρόσσδος - ἐπιστροφή*, von Bestand oder Bleibe, Zugang und Rückkehr. Diese Abfolge von ursprünglicher, wartender Bleibe in der Wirkursache, dem Hervorgang aus ihr und der abschließenden Rückwendung auf die Wirkursache gilt für alle Vorgänge im sinnlichen oder übersinnlichen Kosmos (und geht allererst vom Einen (Hen) aus). Jedes Seiende erhält sich selbst erst, wird es erst selbst, wenn es zu seinem Ursprung zurückkehrt. Darum nennt man diese - auch bei Plotin schon zu findenden Gedanken - Lehre von der Selbstschöpfung. Jedes Ding schafft sich selbst erst in der Rückkehr zu sich selbst (klingt wie Hegel, der sich für Proklos natürlich besonders interessierte - inzwischen gibt es daher auch Forscher, die Hegel aus Proklos ableiten). Aber freilich erinnert das Ganze auch nicht wenig an die trinitarische Triade von Vater, Sohn und Heiligem Geist - d.h. natürlich andersherum.

Mit diesen Erläuterungen zu Plotin und Proklos soll also zunächst geklärt sein, was Neoplatonismus ist, um zu verstehen, inwiefern das Mittelalter von ihm beeinflusst ist. Obwohl nun schon klar wurde, dass auch Augustinus und Boethius von diesem Denken

geprägt sind, ist der wichtigste Link zwischen Neoplatonismus, Christentum und Mittelalter das Denken des Pseudo-Dionysius Areopagita.

Damit haben wir es mit einem sehr faszinierenden Phänomen zu tun. Zunächst einmal haben wir da die Namenswahl dieses Schriftstellers, von dem nur vier Traktate und 10 Briefe überliefert sind, die man unter dem ehrfürchtigen Namen Corpus Dionysiacum gesammelt hat und das im Mittelalter einen durchschlagenden Erfolg hatte. Der Name verweist auf einen Dionysus vom Areopag, ein Mann, der von Paulus höchst persönlich bekehrt und d.h. getauft wurde (wie die Apostelgeschichte berichtet) und der dann erster Bischof von Athen wurde. Nun müssen Sie sich ja klar machen, dass sich Pseudo-Dionysius Areopagita ja nur Dionysius Areopagita nannte, d.h. dass er, der wohl um 500 lebte, sich mit seiner Namenswahl einen ungeheuerlichen Autoritätsvorschub besorgt hat. Wer würde schon das Denken eines Mannes irgendwie in Frage ziehen, der noch Paulus persönlich kannte? „Einige Männer aber schlossen sich ihm an und wurden gläubig, unter ihnen auch Dionysius, der Areopagit, außerdem eine Frau namens Damaris und noch andere mit ihnen.“, heißt es in der Apostelgeschichte. Kommentatoren wie z.B. Albertus Magnus oder Thomas von Aquin oder Nikolaus von Kues haben also tatsächlich geglaubt, sie hätten es mit diesem Mann aus der Apostelgeschichte zu tun.

Diese Inszenierung liefert und stützt Pseudo-Dionysius selbst. In einer Schrift behauptet er z.B., Zeitszeuge der Sonnenfinsternis gewesen zu sein, die stattfand, als Jesus gekreuzigt wurde und starb. Er sei Augenzeuge des Hinscheidens Marias gewesen. Welch eine kluge, geschickte Textstrategie - würde man heute sagen.

Dass es sich hier um eine bewusste Namenswahl eines Autors handelte, dessen wirklicher Name uns unbekannt ist, diese Vermutung oder Ahnung gab es zwar schon früh und dann im Mittelalter immer wieder, doch schließlich geklärt werden konnte das Ganze erst im 19. Jahrhundert. Ich meine, dass auch heute noch eine gewisse Faszination für den Autor schon allein aus diesem Sachverhalt entspringt, dass da einer eine solche Idee hatte, seinen Texten allein durch das Pseudonym soviel Aufmerksamkeit zuzuleiten.

Also, wie gesagt, von Pseudo-Dionysius sind uns vier Traktate überliefert:

De divinis nominibus - Von den Göttlichen Namen

De mystica theologia - Von der mystischen Theologie

De caelestis hierarchia - Von der himmlischen Hierarchie

De ecclesiastica hierarchia - Von der kirchlichen Hierarchie

Die Texte sind im Ursprung natürlich griechisch (weil eben aus der Zeit der Apostelgeschichte) und wurden mehrfach auch von wichtigen Leuten wie z.B. Johannes Scotus Eriugena übersetzt.

Die Schrift von den göttlichen Namen liefert uns das Schlüsselwerk zu einer vom Neoplatonismus ausgehenden Denkschule, die inzwischen „Negative Theologie“ genannt wird, nach einer Differenzierung einer *via positiva et negativa*, d.h. einer positiven und negativen Annäherung an Gott. Dort heißt es: „so ist undenkbar für alles Denken das über dem Denken stehende Eine, und ist unaussprechlich für jederlei Wort das über alle Worte erhabene Gute, die Einheit, die jedes Eine erst zur Einheit macht, die überwesenhafte Wesenheit, der unausdenkbare Geist, das unaussprechbare Wort, das Unsagbare, Undenkbare, Unnennbare, das nicht so ist wie irgendein Wesen, und doch alles Wesen Grund ihrer Wesenheit ist, selbst nichts seiend, weil es jenseits alles Seienden ist, wie es selbst *sich wohl am zutreffendsten und am verständlichsten bezeichnen würde*.“ Hier wird nun schlechthin einerseits das Eine mit all dem identifiziert, das z.B. Plotin und Proklos unterschieden hätten (das Eine und der Geist), andererseits aber schon darauf hingewiesen, dass dieses Eine das schlechthin Unsagbare ist (ἄρητον). „Negativ“ ist die Theologie, die so von hier ausgeht, also deshalb, weil Pseudo-Dionysius erklärt, dass Gott nicht prädiziert werden kann, was allerdings sogleich in das andere Werk von der mystischen Theologie übergeht.

Um aber hier nicht zu einseitig vorzugehen, sei sogleich festgestellt, dass Pseudo-Dionysius durchaus auch die *via positiva* im Sinne einer kataphatischen (bejahenden) Theologie kennt, die er von einer symbolischen und mystischen unterscheidet. Dabei wird dann Gott als die *causa efficiens* bzw. der *Proshodos* der ewigseienden Ideen gedacht. Doch gerade diese bejahende Theologie wird dann von der apophatischen (verneinenden, eben negativen) Theologie Schritt für Schritt eingeholt und überwunden. M.a.W.: für Pseudo-Dionysius ist die negative, d.h. mystische Theologie die Wahrheit der kataphatischen und symbolischen Theologie.

Dieser Weg zu Gott, zur Vereinigung mit ihm (*ho panton epekeina* - der Allem-Jenseits), zur Henosis wird nun von Pseudo-Dionysius radikal durchgeführt. Um den extraordinären ontologischen Status dieser „Außerseiendheit“ Gottes erfindet er nachgerade neue Worte. So muss diese Außerseiendheit nicht nur als unwißbar gefasst werden, sondern als „überunwißbar“. Gott ist nicht einfach unwißbar wie etwas gewöhnliches Seiende unwißbar sein kann, er befindet sich gleichsam außerhalb der Alternative von Wissbar und Unwissbar. Für diesen Vorgang des Absprechens aller Prädikate, die Gott in die Welt des bloßen Seienden hinabziehen würden, hat der Autor auch einen neuen Begriff gefasst. So spricht er vom „Ab-Denken“ oder, um dieses „Ab-Denken“ auf Gott zu beziehen vom „Über-Abdenken“. In diesem Sinne möchte ich folgende längere Passage einmal zitieren:

„daß von der guten Ursache des Alls viel auszusagen ist und zugleich wenig, ja daß sie unsagbar ist, weil keine Aussage und kein Denkbegriff ihr entspricht, da sie überwiegend über allem steht und nur denen sich unverhüllt und wahrhaft zeigt, die durch alles Unreine und auch durch alles Reine hindurch und über alle Stufen aller heiligen Höhen hinweg emporsteigen und alle göttlichen Lichte, Klänge und Worte vom Himmel her abseits liegen lassen und in das Denken eindringen, wo in Wahrheit ... der jenseits von allem Wesende wohnt. ... 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 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.“

Was wir hier hörten, ist nun nicht nur die Geburt der Negativen (apophatischen) Theologie, sondern auch der Mystik - von der dann sogleich ein Missverständnis abzuwenden ist. Was wir bei Pseudo-Dionysius sehen, ist eine konsequente Durchführung des Ab-Denkens von Prädikaten. Es gibt kein Wort, kein Begriff des Denkens, der Gott entsprechen könnte. Auch nicht das Sein, denn schon die Zuschreibung des Seins an das Eine, würde es aus seiner Einheit herausreißen und damit zerstören. Er ist jenseits von Allem, d.h. dann auch jenseits der Sprache. Insofern wird bewusst zuweilen eine paradoxe Redeweise angestrebt, so erkennt der in Gott übergeistig, dass er nichts erkennt - jedes Erkennen wäre schon wieder mit spezifischen Prädikaten verbunden.

Mystik stammt vom griechischen Wort $\mu\acute{\upsilon}\omega$, was eben soviel heißt wie schließen, hier: die Augen schließen, aber auch die Lippen, um zu schweigen. Die Mystik hat, wie bekannt, dann eine eigene Tradition entfaltet mit Namen wie Ignatius von Loyola, Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz in Spanien oder Johannes Tauler, Heinrich Seuse oder eben Meister Eckhart in Deutschland. Alle diese Namen aber werden missdeutet, wenn man unter Mystik das versteht, was einem häufig in obskuren Esoterikkreisen unter diesem Namen angeboten wird. Die Mystik ist, wenn ernstgenommen, eine spezifische Form Negativer Theologie, die das Denken und die Sprache nicht mehr allein für das adäquate Mittel hält, sich Gott anzunähern - und - und das scheint mir wichtig zu sein - die für dieses „Ab-Denken“ in Bezug auf die Sprache auch Argumente finden kann. Die Grenze der Vernunft und des Geistes wird also nicht einfach behauptet, sondern aus der Vernunft heraus begründet: es ist vernünftig, eine Grenze der Vernunft anzuerkennen. In diesem Sinne hören wir noch einmal Pseudo-Dionysius:

„und wenn Du Dich um die mystische Schau (Schau mit geschlossenen Augen) strebend bemühst, verlaß die sinnliche Wahrnehmung und die Denktätigkeit, alle Sinnendinge und Denkinhalte, alles Nicht-Seiende und Seiende, und strebe erkenntnislos zum Geeintwerden - soweit dies möglich ist - mit dem über allem Sein und Erkennen Liegenden empor. Denn durch das von allem Gehaltenwerden freie und rein von allem gelöste Heraustreten (durch Ekstase) aus Dir selbst wirst Du, alles von Dir abtuend und von allem gelöst, zum überwesentlichen Strahl des göttlichen Dunkels emporgehoben werden.“

Es sollte inzwischen auch schon klar geworden sein, inwiefern dieses Denken unmittelbar auf den Neoplatonismus und seiner Lehre vom Einen zurückgreift. Dieser hatte schon die Inadäquatheit des Geistes, das Eine diskursiv zu fassen, dargestellt. Zudem hatte, was ich hier nicht ausführen konnte, Plotin lang vor Augustinus eine Wende nach Innen, als eine intensivierete Selbstbesinnung gefordert, da eben nur im Inneren und nicht in der äußeren Welt die Annäherung an das Eine erfahren werden kann. Was allerdings einen gewissen Unterschied zumindest zum Proklischen Neoplatonismus darstellt, ist, dass Pseudo-Dionysius gleichsam in einem ekstatischen Schritt in das göttliche Dunkel eintauchen kann, während bei Proklos recht viele Stufen zu überwinden sind, um die Henosis zu erfahren. Zudem ist die Henosis natürlich für Pseudo-Dionysius nicht einfach das Einswerden mit dem Einen, sondern als *Unio mystica* die Einswerdung mit Gott.

Doch wir haben uns bisher erst mit der mystischen (heißt: apophatischen), ein wenig mit der kataphatischen (bejahenden, positiven) Theologie bei Pseudo-Dionysius beschäftigt, nicht mit der symbolischen (ich erinnere an das überall verbindliche Triadenprinzip des Neoplatonismus - auch hier, in dieser gleichsam systematischen Entfaltung des Denkens des Pseudo-Dionysius kehrt es wieder). Dazu Folgendes. Während wir bisher auf die beiden Traktate *Von den Göttlichen Namen* und *Von der mystischen Theologie* eingegangen sind, gibt es auch noch die beiden anderen *De caelestis hierarchia* - *Von der himmlischen Hierarchie* und *De ecclesiastica hierarchia* - *Von der kirchlichen Hierarchie*.

Was die himmlische Hierarchie ist, betrifft die Angelologie, d.h. die Lehre von den Engeln. In der Bibel ist an verschiedenen Stellen von Engeln die Rede und auch bereits von einer Hierarchie. So gibt es vier Erzengel im Christentum: Gabriel und Michael, Raphael und Uriel, zwei Gruppen von Engeln, die Cherubim und Seraphim etc. Die Rolle, die Engel übernahmen, war zumeist das Überbringen von Botschaften. ἄγγελος heißt einfach Bote. εὐαγγέλιον, Frohe Botschaft. Erinnern wir uns daran, dass ein Engel Maria die Geburt Christi verkündet - und, übrigens, erinnern wir uns an die m.E. ungeheuerlichen Gemälde Botticellis, auf denen er den Moment der Verkündigung malt (nicht nur Botticelli, aber das ist Größte in diesem Genre, meine ich). „Kosmologisch“ war damit zugleich ein gewisses Problem gelöst, nämlich dieses, wie denn der riesige Unterschied von Gott und dem

Menschen überbrückt werden könne. Die Engel sind ja weder Mensch noch Gott - sie sind also zwischen Mensch und Gott.

Das führte nun zu der - kurz anzusprechenden Frage - wie denn die Engel philosophisch-theologisch zu fassen seien. Bestehen Engel aus Materie? Augustinus z.B. wählte eine Zwischenlösung. Engel können nicht wie Gott völlig immateriell existieren, auch nicht wie der Mensch gänzlich materiell (d.h. mit Begehren, Sinnlichkeit etc.), sie haben einen Körper, doch einen ätherartigen. Eine andere Frage: wie können Engel individuell sein, wenn sie dann keinen materiellen Körper haben (der Stoff lässt uns nämlich Individuen sein, meint z.B. Thomas - als ob Autos Individuen sind)? Der letzte große Philosoph, der m.W. eine echte Angelologie ausgearbeitet hat, ist Schelling in seiner Spätphilosophie, in der 35. Vorlesung der „Philosophie der Offenbarung“. Und ganz zuletzt sehen wir einen zeitgenössischen „Philosophen“ Giorgio Agamben, der sich mit der Angelologie in einem Text mit dem Titel „Herrschaft und Herrlichkeit“ beschäftigt und dort auch auf Pseudo-Dionysius zu sprechen kommt. Was Agamben, der sich m.E. immer mehr als christlicher „Philosoph“ darstellt, an Pseudo-Dionysius interessiert, sind die politischen Konnotationen in seinen Abhandlungen über die himmlische und kirchliche Hierarchien.

Nun aber: was schreibt Pseudo-Dionysius da? Die himmlische Hierarchie ist eine Hierarchie von Engeln, die Pseudo-Dionysius als reine Geistwesen denkt. Hierarchie besteht nun in einer Ordnung von drei mal drei, also neun Chören. Der oberste Chor berührt die Sphäre des Einen/Gottes, der unterste Chor berührt wiederum die höchste Sphäre der kirchlichen Hierarchie, die in zwei mal drei Stufen gegliedert wird: Bischof, Priester, Diakon und Mönch, Gläubiger, Katechumene, d.i. der, der um Aufnahme in die Kirche bittet.

Damit bildet der Kosmos, die Welt, eine allen Zeiten, d.h. der Geschichte entthobene Struktur. In ihr kann der Mensch, können Engel ihren festen Ort finden, indem sie in der Hierarchie sich irgendwo unterbringen bzw. als immer schon untergebracht erkennen. Darin klingt überhaupt eine dem Mittelalter sehr vertraute Idee an, nämlich dass die Schöpfung ein *ordo creationis*, eine Schöpfungsordnung darstellt, die selber keine geschichtliche Bewegung oder, wenn überhaupt, einen Heilsplan durchläuft.

Die symbolische Theologie des Pseudo-Dionysius besteht nun darin, in einer so aufgebauten Welt die Phänomene im Sinne eines theurgisch ausgelegten Weges zu Gott zu deuten. Theurgie - religiöse Praktiken, die ausgehend von den Deutungen eben diese Annäherung an Gott fördern können - auch das ein Einfluss des spätantiken Neoplatonismus, Proklos, so wird in der *Vita Procli* von jenem schon genannten Martinus berichtet, habe sein Leben danach ausgerichtet. Pseudo-Dionysius übernimmt den Begriff der „Theurgie“ in seine symbolische Theologie. Es ist also auch hier der Fall, dass die

Deutung des Erscheinungshaften insofern das Erscheinende überragt, als das Erscheinende das *bloß* Erscheinende ist, das nur sinnvoll sein kann als auf das niemals erscheinende dunkle Eine hinweisend. Also auch hier bleibt die mystische Theologie im Hintergrund der symbolischen.

Wie ist nun das Werk des Pseudo-Dionysius abschließend zu beurteilen? Ich meine, man müsste da unterscheiden. Unbezweifelbar ist - das hatte ich schon gesagt - dass Pseudo-Dionysius im Mittelalter selber einen sehr großen Einfluss hatte, vergleichbar mit den beiden schon genannten und besprochenen Denkern Augustinus und Boethius. Kurt Flasch, den ich schon erwähnte, spricht insofern davon, dass Pseudo-Dionysius ein „ständiges Stimulans“ (88) für das Mittelalter blieb, weil man mit ihm z.B. die Aristotelische Schullogik neu überdenken musste. Andere z.B. stellen an Pseudo-Dionysius fehlende „Originalität“ fest. Proklos habe das, was Pseudo-Dionysius denkt, viel komplexer und reicher entfaltet - was wahr ist, was aber nichts daran ändert, dass die Übertragung des Proklischen Neoplatonismus in das Christentum Proklos gleichsam erst auch für die Theologie wichtig gemacht hat (will sagen, das Pseudo-Dionysius natürlich auch wichtig ist für die Wirkungsgeschichte des Neoplatonismus, der allerdings, noch einmal, auch schon Augustinus und Boethius beeinflusste). Ein anderer kluger Mann Wolfgang L. Gombocz, der einen wirklich empfehlenswerten Band in der vom Beck-Verlag herausgegebenen „Geschichte der Philosophie“ (VI) über „Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters“ geschrieben hat, sagt, dass „die Art und Weise, wie Dionysius das Eine Erste des Athenisch-Proclischen Platonismus mit dem christlichen Gott in Beziehung bringt, um nicht zu sagen, gleich setzt, viel zu viel vom christlich-dogmatischen Inhalt aufgibt und doch viel zu wenig vom Platonismus beibehält“ (331). Dass Dionysius in seiner negativen Theologie sehr viel von der christlichen Dogmatik aufgibt, liegt auf der Hand. Dass er das Niveau der Komplexität des Neoplatonismus nicht einhalten kann, auch. Denn er will ja ein christlicher Philosoph bleiben.

Dass er an der christlichen Dogmatik zugunsten seiner Negativen Theologie Vieles abgesprengt hat, macht Dionysius dann jenseits solcher Experten-Meinungen (die in der Wissenschaft ihren Ort und Wert haben) wohl attraktiv. Der letzte namhafte Philosoph, der sich auf Pseudo-Dionysius eingelassen war Derrida, so dass Sie nun ein Buch aus dem Jahre 2009 finden können mit dem Titel: „Re-Thinking Dionysius the Areopagite“, in dem Sie Aufsätze über Derrida oder Jean-Luc Marion und Dionysus finden können.

Nachdem wir also jetzt den dritten Pfeiler der christlichen Philosophie des Mittelalters neben Augustinus, Boethius auch Pseudo-Dionysius Areopagita kennengelernt haben, wird es uns in der nächsten Woche zu Beginn der Stunde ein wenig um die sogenannten septem Artes liberales gehen, dann aber auch schon um einen wichtigen Philosophen am

Beginn des Mittelalters, um Anselm von Canterbury und vor allem seinen ontologischen Gottesbeweis, der bis zu Hegel eine große Bedeutung erhalten hat.

5. Vorlesung

Wir kennen inzwischen die drei Quellen der Philosophie des Mittelalters: Augustinus, Boethius und Pseudo-Dionysius Areopagita, drei Denker mit ganz selbständigen Profilen, drei Denker, die noch bis heute studiert werden können und auch übrigens studiert werden. Um nun den Schritt von der Spätantike in das Mittelalter hineinzutun, müssen wir noch einen weiteren Einfluss der Spätantike berücksichtigen. Denn dieser Einfluss war so etwas wie das Bildungssystem des Mittelalters.

Ich spreche von den septem artes liberales. Zunächst zum Begriff. Wir übersetzen artes liberales mit Freie Künste, was missverständlich ist. Ars meint hier nicht Kunst im Sinne eines handwerklichen know-hows, so wie τέχνη im griechischen Verständnis. Ars meint in Bezug auf die artes liberales so etwas wie Lehrfach oder Disziplin. Frei sind diese Künste nämlich im Unterschied zu den artes mechanicae, den handwerklichen Künsten. Während die handwerklichen Künste erlernt wurden, um den Broterwerb zu gewährleisten, wurden die freien Künste erlernt, wenn der Broterwerb schon gewährleistet war. Die Freien Künste sind sozusagen die Künste des freien Mannes. Es gehört zur antiken und spätantiken Bildungsauffassung, dass jede Tätigkeit eines Mannes, die frei vom Broterwerb ist, über diesem steht (wir wissen, dass Aristoteles so die Philosophie begründet).

Die septem artes liberales differenzieren sich nun in ein trivium und ein quadrivium. Das trivium besteht in der Grammatik (auf das Lateinische bezogen in Anwendung auf klassische Autoren wie z.B. Cicero), in der Rhetorik (ebenfalls auf klassische Autoren bezogen) sowie in der Dialektik bzw. Logik (Aristoteles' Organon). Zum Quadrivium gehören die Arithmetik (Zahlentheorie und Rechnen), Geometrie (Euklid), Musik (Kirchentonarten) und Astronomie (Lehre von den Sphären, Himmelskörpern und auch Astrologie).

Das Studium der artes liberales wurde stark von einem gewissen Martianus Capella beeinflusst, der in seinem Werk „Von der Hochzeit der Philologie mit Merkur“ wie in einer Enzyklopädie die septem artes liberales allegorisch kanonisiert (Merkur als Götterbote). Das Werk findet im Mittelalter eine sehr große Verbreitung. In der Neuzeit verliert es an Bedeutung. Kopernikus soll es noch gelobt haben, weil es ein heliozentrisches Weltbild vertritt.

Das Studium der Freien Künste steht zwischen einem Elementarunterricht (Lesen und Schreiben, Latein, Rechnen, Singen) und dem Studium der Theologie, Jurisprudenz oder Medizin. Der Unterricht einer natürlich sozial privilegierten bzw. auffällig begabten Gruppe von Schülern unterlag der Kirche bzw. im Sinne eines weiterführenden Studiums den Dom- oder Klosterschulen, aus denen im 11. und 12. Jahrhundert die ersten Universitäten

entstanden (Bologna und Paris etc., im deutschsprachigen Raum Wien 1365, Heidelberg 1386 und Köln 1388). Die septem artes liberales waren an diesen höheren Schulen so etwas wie das Propädeutikum für das eigentliche Studium, wie gesagt, der Theologie oder des Rechts oder der Medizin. Eine Frage, die stets zu klären war, war die der Unabhängigkeit vom Klerus.

Was an dem mittelalterlichen Bildungskanon natürlich auffällt, ist die Abwesenheit der Naturwissenschaft. Zur Medizin wäre Vieles zu sagen. Zunächst das, dass die Mittelalter-Medizin vor allem zunächst aus griechischen und römischen, dann zur Zeit der Kreuzzüge aus arabischen Quellen stammt. Zur Medizin des Mittelalters gehören natürlich auch magische Momente, die dann jeweils christlich interpretiert werden mussten. Auch die Entstehung von Krankheiten bedurfte übersinnlicher Erklärungen. Im Großen und Ganzen lag der Medizin des Mittelalters die Lehre von den vier Temperamenten zu Grunde (Humoralpathologie). (Eine Nebenbemerkung: die eigentlichen Hexenverfolgungen beginnen in der Frühen Neuzeit und nicht im Mittelalter. Der Höhepunkt befindet sich zwischen 1550 und 1650. Es ist nachwievor in der Forschung eine Frage, was ihre Ursache war.)

Die Abwesenheit der Naturwissenschaft betrifft natürlich auch die Abwesenheit einer Philosophie der Natur. Kurt Flasch hat in seiner Einführung deshalb ein eigenes Kapitel mit dem Titel „Natura“ verfasst. Das Problem einer eigenen Philosophie der Natur ist selbstverständlich verbunden mit dem Schöpfungsbericht. Allerdings hat da zunächst auch der Einfluss der Autorität des Augustinus eine Rolle gespielt. Augustinus hat das Interesse an der Natur als curiositas diskreditiert. Mit seiner Schrift *De doctrina christiana* wollte er zudem die septem artes liberales unter die Herrschaft der Bibelauslegung bringen. Die Physik des Aristoteles ist in lateinischer Übersetzung ab dem 11. Jahrhundert bekannt.

Wenn wir nun zu Anselm von Canterbury (1033-1109) übergehen, können wir unseren Ausgangspunkt in den septem artes liberales, genauer, im Trivium, und zwar bei der Dialektik bzw. Logik nehmen. Zuvor ein paar biographische Daten, die allerdings bei Anselm nicht viel besagen. Geboren in Aosta in Tirol ist seine Herkunft adelig. Sein Studienweg führt ihn in die Normandie nach Bec in die Klosterschule seines Lehrers Lanfranc, von dem auch Schriften überliefert sind. Da tritt er mit 27 in den Benediktinerorden ein und übernimmt nach Lanfrancs Abschied die Leitung der Schule. Lanfranc wurde 1070 Erzbischof von Canterbury (das ist das Kirchenoberhaupt in Britannien). Hier gibt es dann die Verbindung, die Anselm im Jahre 1092/93 zum Nachfolger Lanfrancs werden ließ. Welche Rolle er als Erzbischof gespielt hat, muss uns hier nicht interessieren.

Der Anschluss an die Dialektik und ihre Bedeutung am Beginn der Philosophie des Mittelalter ist folgender. Lanfranc war ein Feind oder vielleicht besser Kritiker der Dialektik bzw. der Logik. Er wollte die Rolle der Autorität der Heiligen Schrift stärken und die Dialektik dort sein lassen, wo sie niemals mit den autoritativen Wahrheiten in Berührung kommt. Lanfranc gilt als Antidialektiker. Als Anselm nach Le Bec in die Normandie kommt, wo Lanfranc lehrt, befindet er sich gerade in einem Streit mit einem Dialektiker, mit einem Mann namens Berengar von Tours. Lanfranc als Antidialektiker verfügte natürlich über dasselbe Wissen in der Dialektik wie Berengar. Doch beiden waren unterschiedlicher Ansicht, wie weit die Anwendung der Dialektik reichen sollte.

Der Streit betraf nun vor allem die Eucharistie. Wie Sie wissen, geht es in der Eucharistie um den Leib und das Blut Christi, wobei konkret natürlich nur Brot und Wein genossen werden. Das Problem betrifft die Wandlung, die Transsubstantiation. Der Satz: „Hoc est enim corpus meum.“ „Dies ist mein Leib.“ wird ausgesprochen, so dass die Wandlung geschehe. „Hoc“ ist das Subjekt des Satzes und bezieht sich im Wandlungsspruch auf das Brot. Sollte nun das Brot tatsächlich sich substantiell in den Leib Christi verwandeln, wäre das Subjekt des Satzes sinnlos. Daher schlägt Berengar eine symbolische Deutung des Vorgangs vor. Das löste den Streit aus, an dessen Ende erst das noch heute gültige Verständnis der Transsubstantiation, also der Verwandlung der Substanzen steht.

Anselm hat nicht Partei ergriffen, wurde aber offenbar von Berengars Anwendung der Dialektik und Logik sehr angezogen. Was Anselm nun wie Berengar forderte, war, dass die Wahrheiten des christlichen Glaubens „sola ratione“, allein mit der Vernunft begriffen werden sollte. Das aber ist sehr missverständlich und muss nun länger ausgeführt werden.

Wir hatten schon in unserem Referat des Augustinus gehört, dass es einerseits die auctoritas gibt, andererseits die ratio, die schon für ihn die Hauptrolle im Verhältnis zu Gott einnimmt. Der Glaube solle zur verständigen Einsicht in seine Wahrheit führen. Glaube und vernunftgemäße Erkenntnis sollten soweit als möglich zusammengehören. Diese Haltung übernimmt Anselm und steigert sie. Dabei müssen vor allem zwei Texte genannt werden, einmal das „Monologion“ (Selbstgespräch) und, wichtiger für uns und für die ganze Geschichte der Philosophie, das „Proslogion“ (Anrede). (Anselm hat natürlich noch mehr geschrieben, das muss uns hier aber nicht interessieren).

Zu diesen beiden Schriften hat Anselm einmal geschrieben: „wenn jemand es nicht verschmäht, meine beiden kleinen Schriften, das „Monologion“ und das „Proslogion“ zu lesen, die hauptsächlich zu dem Zwecke verfaßt wurden, daß das, was wir über die göttliche Natur und ihre Personen - außer der Menschwerdung - im Glauben festhalten, durch notwendige Gründe, ohne die Autorität der Heiligen Schrift, bewiesen werden kann: so wird er, meine ich, auch dort finden, was er nicht tadeln und verachten wollen wird.“

Darum geht es also, die göttlichen Wahrheiten zu erfassen, ohne auf die Autorität der Bibel angewiesen zu sein. Das drückt sich in der im Vorwort des „Proslogion“ auftauchenden Devise „fides quaerens intellectum“ aus: Glaube, der nach Einsicht fragt/ sucht. Das heißt, dass der erste Schritt, der nun diesen Vorgang ausmacht, der sein muss, die fides erst einmal zu betrachten.

Dabei fällt zuerst auf, dass fides / Glaube(n), zweideutig ist: der Glaube wird differenziert in die fides qua creditur, d.h. Glaube, durch den geglaubt wird, d.h. in den personalen Glaubensakt (Dein Glaube sei stark - d.h. dass der Akt des Glaubens stark ist), sowie in die fides quae creditur, Glaube, der geglaubt wird. Es handelt sich also um eine Unterscheidung wie die zwischen Form und Materie, Form und Inhalt. In dem Satz fides quaerens intellectum sind beide Bedeutungen gemeint, der Akt wie der Inhalt des Glaubens. Theologie als intellectus fidei ist Einsicht aus dem Glauben in den Glauben. (Etymologischer Hinweis: das Wort fides, Glaube hat es mindestens so sehr mit der Treue zu tun, wie mit dem christlichen Glauben im engeren Sinne. Credere stammt etymologisch von cor dare - das Herz geben her. Und noch eins: während die deutsche Sprache nur das Wort glauben, Glaube besitzt, haben die lateinischen fides und credere. Die fides wird immer auf den christlichen Glauben bezogen, während credo sich auf alles Mögliche beziehen kann.)

Damit ist gesagt, dass in dieser programmatischen Ansage eine Voraussetzung mitformuliert wird. Die fides ist der Ausgangspunkt. D.h. bedeutet, dass bei allem weiteren diese selbst natürlich niemals auf dem Spiel steht. Wenn also sola ratione die christlichen Wahrheiten erwiesen werden sollen, dann kann das nicht heißen, das Anselm seinen Glauben davon abhängig macht. Das ist eine Unmöglichkeit im Mittelalter. D.h. die auctoritas von der ratio abhängig machen und das wäre absurd, im Übrigen wäre es das Ende der auctoritas. Jede Einsicht stammt immer schon aus dem Glauben.

Das hat Konsequenzen für Anselms Auffassung des Menschen schlechthin. Wenn wir das Proslogion sehen, dann finden wir, dass das 1. Kapitel nun in der Tat eine Anrede, eine Anrede an Gott ist. Anselm spricht Gott (und sich selbst) insofern an, als er von sich eine Einkehr in sich selbst verlangt. Das ist ein Motiv, das wir sowohl aus dem Neoplatonismus, als auch von Augustinus her kennen. „Tritt ein in die Kammer deines Geistes, halte fern alles außer Gott“. Gott ist demnach immer schon in dieser Kammer, m.a.W. der Mensch ist der von Gott geschaffene, durch den Sündenfall aus der Anwesenheit Gottes vertriebene. Das ist insofern eine wichtige Bemerkung, als Anselm meint, dass vor dem Sündenfall der Mensch keineswegs des Glaubens bedurft hätte, seine Einsicht in Gott war unmittelbar.

Dieses erste Kapitel, die Anrede im Proslogion, schließt dann auch mit dem, was gerade gesagt wurde: „Ich suche ja auch nicht einzusehen, um zu glauben, sondern ich glaube, um einzusehen. Denn auch das glaube ich: ‚wenn ich nicht glaube, werde ich nicht einsehen.‘“ Genauer betrachtet ist das Verhältnis von Glaube und Einsicht auch nur so denkbar. Denn wenn ich etwas vernünftig einsehe, muss und kann ich es nicht mehr glauben. Durch den Glauben gelange ich zur Einsicht, durch die Einsicht gelange ich nicht zum Glauben. D.h. wenn auch Theologie und Philosophie bei Anselm in eine notwendige Verbindung gebracht werden sollen, gibt es einen notwendigen Vorrang der Theologie. In dem Moment, wo die Philosophie den Vorrang hätte, wäre die Theologie schlicht unmöglich. Allerdings: ratio heißt für den Philosophen des Mittelalters natürlich nicht das, was es für uns heißt. Das empirische oder, besser, empiristische Moment der ratio ist freilich noch nicht ausgeprägt oder noch nicht so ausgeprägt, wie in der Neuzeit.

Was nun Anselms Bedeutung in der Geschichte der Philosophie ausmacht, ist das sogenannte ontologische Argument, seit Kant auch ontologischer Gottesbeweis genannt. Anselm hatte sowohl im Monologion als auch im Proslogion Gottesbeweise formuliert, berühmt geworden aber ist der aus der zweiten Schrift. Im Monologion hat er mehrere Beweise erörtert. Im Monologion möchte er das ganz auf *einen* reduzieren. Er sucht ein argumentum, „das keines anderen bedürfte, um zu beweisen, als seiner allein, und das allein hinreichte, zu stützen, daß Gott in Wahrheit existiert“. An dieser Stelle wird dann sogleich eine Definition Gottes vorgestellt: er sei das summum bonum, „das keines anderen bedarf und dessen alles bedarf, um zu sein“.

Vielleicht ist hier nicht ganz unwichtig, was ein gewisse Eadmer in seiner Lebensdarstellung Anselms (Eadmer war sein Sekretär) aus der Entstehungszeit des Proslogion erzählt. Anselm sei auf der Suche nach diesem unum argumentum nachgerade depressiv geworden. Erst nach einer langen obsessiven Suche habe er es gefunden.

Der erste Satz des zweiten Kapitels nimmt auf diese Definition Bezug: „Also, Herr, der Du die Glaubenseinsicht gibst, verleihe mir, daß ich, soweit Du es nützlich weißt, einsehe, daß Du bist, wie wir glauben, und das bist, was wir glauben. Und zwar glauben wir, daß Du etwas bist, über dem nichts Größeres gedacht werden kann.“ Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari potest.“ Gott ist aliquid quo nihil maius cogitari potest“. Gott ist über dem nichts Größeres mehr gedacht werden kann. Das ist der Begriff Gottes, der an sich selbst völlig unabhängig vom Glauben sein soll. Die Formulierung ist keine Neuigkeit Anselms, sondern ist bei Seneca, Cicero, Augustinus und Boethius zu finden. Der Inhalt dieser Bestimmung ist demnach nicht neu, wohl aber, was Anselm daraus macht. (Übrigens weiß Anselm aber auch, dass Gott größer noch ist als das, was gedacht werden kann. Er sagt das selbst im 15. Kapitel - und zwar warum? Weil ja genau das gedacht werden kann: als das Größere ist, als gedacht werden kann. Hier steht aber nicht

zur Diskussion, dass Denken und Sein und Gott dasselbe sind - auch wenn das ein wenig mitschwingt (als Parmenides, der eben das sagt: Denken und Sein sind das Selbe.)

Die Argumentation muss in Gang gesetzt werden. Anselm hat eine kluge Idee. Er führt eine Figur ein, die das Ganze bewegen muss. Anselm führt einen Toren (insipiens) ein, der spricht: non est Deus. Doch vorsichtshalber hat Anselm den nicht selber eingeführt, sondern es handelt sich um ein Zitat aus dem Psalm 53, d.h. um ein Zitat, das autoritativ genehmigt ist. Der Tor ist nun offenbar nicht so töricht, dass er den Sinn des Satzes Gott sei aliquid quo nihil maius cogitari potest nicht versteht. Er versteht die Wörter und ihren Sinn sehr wohl. Sie seien „in seinem Verstande“, auch wenn er nicht einsieht, dass existiert, was die Wörter sagen.

Anselm konzediert an dieser Stelle etwas, was dann später zu einem Gegenargument gemacht wurde. Er sagt klar, dass es ein Unterschied sei, dass etwas in einem Verstand sei und dass zugleich eingesehen werde, dass es existiere. Sein Beispiel ist ein Maler, der erst im Verstand sieht, was er malen wird, der aber weiß, dass das Gemälde noch nicht existiert. Wenn das Gemälde aber existiert, dann weiß er, dass es in Wirklichkeit *und* in seinem Verstand gegeben ist.

Der Tor muss also anerkennen, dass das, was er da versteht, wenigstens in seinem Verstande *ist* (esse). Nun setzt das Argument an: das aliquid quo nihil maius cogitari potest kann nicht allein im Verstand sein, es muss auch wirklich sein. Weil ich es nämlich im Verstand habe, kann es auch wirklich sein (wie beim Maler und seinem Gemälde) - was größer wäre, als es nur im Verstand zu haben. Was hier greift, ist das logisch gefasste Prinzip des Widerspruchs. Wenn das aliquid quo nihil maius cogitari potest allein im Verstand ist, dann kann Größeres über das gedacht werden, über das nichts Größeres gedacht werden kann - was aber unmöglich ist.

Nun wird dieser Beweis, dass Gott als aliquid quo nihil maius cogitari potest existiert, gesteigert dazu, dass Gott notwendig existieren muss. Und zwar wie? Von etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, kann nicht *gedacht* werden, es existiere nicht, weil dann das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, eben nicht mehr das wäre, worüber hinaus nichts Größere gedacht werden kann, und auch das wäre ein Widerspruch. Ergo: „So wahrhaft wirklich existiert etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, daß es als nicht existierend nicht einmal gedacht werden kann.“ Der Tor ist also genau deshalb ein Tor, weil er etwas offenbar Sinnloses sagt: non est Deus.

Das ontologische Argument ist sogleich angegriffen worden - und hat dann in der Neuzeit eine Diskussion ausgelöst, bis heute scheint diskutiert zu werden, ob es stichhaltig ist. Da

ist zunächst der Mönch Gaunilo, der einen Text gegen Anselm verfasste mit dem Titel „Liber pro insipiente“ (was natürlich nicht meint, dass der Mönch wirklich meinte, Gott existiere nicht, sondern dass er dem Argument des Anselms nicht folgen könne). Denn es gibt eben ein esse in intellectu und ein esse in re. Diese beiden müssten unterschieden werden. Das Beispiel Gaunilos, dass man sich sehr wohl eine großartige Insel im Ozean vorstellen könne, die deshalb natürlich nicht sein müsste.

Die Frage, ob dieser Einwand triftig ist, kann nur beantwortet werden, wenn wir den Kontext des Anselm'schen Gedankens hinzunehmen. Dass Anselm das Problem des Übergangs von der Ordnung des Denkens zur Ordnung des Seins kannte, bezeugt ja das Beispiel des Malers, das er im zweiten Kapitel des Proslogion bringt. Die Pointe ist aber nun die, dass Anselm den Maler vom Toren insofern unterscheidet, als es dem Maler „nur“ um ein Gemälde geht, bei ihm *ist* nur ein Gemälde im Verstand. Auf das Gemälde kann man die Definition *aliquid quo nihil maius cogitari potest* aber nicht anwenden. Das nun ist aber im Verstand des Toren. Was also für ein Gemälde gilt, gilt nicht für *aliquid quo nihil maius cogitari potest* = Gott.

Das Problem ist daher, dass Gott mit dem *aliquid quo nihil maius cogitari potest* schon im vorhinein in Verbindung gebracht wird. In einer gewissen Hinsicht wäre also die Anerkennung des ganzen Beweises abhängig von der Anerkennung der Prämisse. Im vierten Kapitel des Proslogion sagt Anselm es selbst: „Denn Gott ist ‚das, über dem Größeres nicht gedacht werden kann‘. Wer das gut versteht, versteht durchaus, daß er so existiert, daß es auch nicht in Gedanken nicht existieren kann. Wer also einsieht, daß Gott auf diese Weise ist, der kann ihn nicht als nichtexistierend denken.“ Doch selbst dann könnte man fragen, woher diese Idee, dass *aliquid quo nihil maius cogitari potest* notwendig existieren müsse herkommt. Bleibt denn nicht zuletzt - sozusagen in seiner einfachen Härte - bestehen, was Gaunilo sagt? Ich kann mir ein Sein denken, das heißt aber nicht, dass *dieses* Sein, genauer, dieses spezifische Seiende ist. (Sprachanalytisch brauchen wir das ja ohnehin nicht diskutieren, aber das hatte Gaunilo auch nicht vor Augen.)

Nun - Anselms Gottesbeweise aus dem Monologion können ein wenig Auskunft darüber geben, woher er das Argument im Proslogion genommen hat, welcher Herkunft es sozusagen ist. Im Monologion erweist sich Anselm als Platoniker. Zunächst wird die Vielheit des Seienden konstatiert. Dann wird festgestellt, dass das, was ist, immer durch Etwas ist. Schließlich wird argumentiert, dass das, was alles sein lässt, immer Ein und dasselbe ist. Das ist ein Beweis. Der zweite geht davon aus, dass es eine Ungleichheit zwischen einem Holz, einem Pferd und einem Menschen gibt. Wenn es so eine Reihe von Unterschieden gibt, dann ergibt sich mit Notwendigkeit, dass es ein Höchstes gibt, über das hinaus nichts Höheres mehr gegeben ist. Das ist aber das *summum bonum*. Dieses

summum bonum ist aber nicht nur für sich selbst gut, sondern überhaupt ist alles Gute = Sein nur durch dieses eine summum bonum. Hier waren wir schon einmal: Gott ist als summum bonum das Eine Sein.

So zu denken geht zurück auf die Idee der Einheitlichkeit des Seins (Univocität - univocatio entis - Duns Scotus). Sein ist immer Sein, egal, auf welches Seiende es bezogen wird. Die einzige Differenzierung ist die, dass das univoke Sein in einer verschiedenen Gradualität ausgesagt wird - Verschiedenheit zwischen den Seienden ist dann stets eine univoke Gradualität des einen Seins. Das ist der Hintergrund Anselms. Denn nun kann ich sagen, ein Gemälde ist ein Seiendes, ein Sein, das nur in meinen Gedanken existieren kann. Gott, den ich nun gleichsam in eine Univocität des Seins mit dem Gemälde versetze, Gott kann nicht nur in meinen Gedanken existieren, weil er aliquid quo nihil maius cogitari potest ist. Diese Gradualität finden wir schon in der Platonischen Unterscheidung zwischen der Idee als ὄντος ὄν und μὴ ὄν, also eines Seiendsein und eines Nicht-seins. Demnach kann Gott sein und die Maus - aber Gott ist vielmehr Sein als die Maus. Wenn wir diese Weise des Denkens betrachten, dann wird verständlicher, wohin Anselm gehört. Er ist ein Rationalist im Sinne eines christlichen Platonismus.

Wir haben bisher flüchtig vier Kapitel des Proslogion besprochen, eher kursiv, wobei wir doch den wichtigsten Gedanken, eben das ontologische Argument für die Existenz Gottes, kennengelernt haben. Anselms Wirkungsgeschichte beschränkt sich im Großen und Ganzen auf dieses Argument - dabei hat selbst das Proslogion noch 22 weitere Kapitel, in denen übrigens Anselms Abhängigkeit von der Platonischen Neoplatonischen Metaphysik noch deutlicher wird. In diesem Sinne möchte ich kurz das 22. Kapitel zitieren, damit Sie einen Eindruck bekommen von dem, was ich hier meine:

„Daß er allein ist, was er ist und der er ist

Du allein also, Herr, bist, was Du bist, und Du bist, wer Du bist. Denn was anderes ist im Ganzen und anders in den Teilen und in dem etwas veränderlich ist, ist durchaus nicht, was es ist. Und was aus dem Nichtsein begonnen hat und als nicht-existierend gedacht werden kann und ins Nichtsein zurückkehrt, wenn es nicht durch ein anderes Bestand hat, und was eine Vergangenheit hat, die nicht mehr ist, und eine Zukunft, die noch nicht ist: das ist nicht im eigentlichen und absoluten Sinne. Du aber bist, was Du bist, denn was immer Du einmal und irgendwie bist, das bist Du ganz und immer.

Und Du bist, der Du eigentlich und einfachhin bist, denn Du hast nicht Vergangenheit oder Zukunft, sondern nur Gegenwart, noch kann gedacht werden, daß Du einmal nicht existierst. Und Leben bist Du und Licht und Weisheit und Seligkeit und Ewigkeit und vieler solcher Güter, und dennoch bist nur das *eine* und höchste Gut; Du, der Du, Dir durchaus genügend, keines bedarfst, dessen alles bedarf, damit es sei und damit es sich wohl befinde.“

Das alles sind bekannte Figuren, das Verhältnis von Gott und Sein zu denken. Gott ist Einheitlich (trinitarisch natürlich), er ist ewig (nicht wie der Mensch), reine Gegenwart, unbedürftig etc. = Gott kann nicht als nichtexistierend gedacht werden. Aber wohlgemerkt: für Anselm wäre es niemals möglich gewesen, auch nur die Möglichkeit einer Nichtexistenz Gottes ernstzunehmen. Aus logischer Hinsicht könnte man z.B. sagen: Falls die Konklusion des Beweises die Undenkbarkeit ihrer Negation enthält, dann ist jeder Beweis *notwendiger Existenz überflüssig*. Was der Pseudo-Beweis des Anselm dann letztlich leistet ist, dass er sagt: Gott ist Gott, wobei diese strenge Identität eigentlich nur von Gott ausgesagt werden kann. Jedenfalls erweckt der Beweis ein wenig diesen Anschein.

Im Mittelalter selbst wurde das ontologische Argument unterschiedlich aufgenommen. Die wichtigsten, die ihm zustimmen, sind die Franziskaner Bonaventura und Johannes Duns Scotus. Abgelehnt wird er von Thomas von Aquin und Wilhelm von Ockham. Interessant und ein wenig überraschend, finde ich, ist dann die Karriere des Gedankens in der Neuzeit. Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant und zuletzt Hegel haben den Gedanken sehr unterschiedlich, aber intensiv diskutiert. Am Berühmtesten ist wahrscheinlich die Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises bei Kant. Nach ihm ist das Sein kein „reales Prädikat“. Die Existenzaussage, etwas ist, fügt zu dem, was im Allgemeinen irgendwie gegeben ist, nichts hinzu. Ich kann alles mit dem Verbum „sein“, „seiend“ präzisieren, wie ich will, das sagt nichts über sein Gesetzsein in der Wirklichkeit aus. Hegel wiederum wendet sich gegen Kant und bleibt damit wohl der letzte, der am ontologischen Argument (über das er eine eigene Vorlesung hält) festhält. Das hängt bei Hegel mit seiner „Wissenschaft der Logik“ zusammen. Alles Seiende ist eine Verobjektivierung des Begriffs, der Begriff *ist* demnach so, dass er alles Sein in sich enthält. Diese Wirkungsgeschichte isoliert aber einen Gedanken, der in dieser Form kaum noch etwas mit Anselm zu tun hat.

Anselms Bedeutung für das Mittelalter könnte vielleicht so beschrieben werden, dass das Projekt, Gott sola ratione (unter Voraussetzung des Glaubens natürlich) zu denken, wichtig für alle folgenden Theologen bzw. Philosophen gewesen ist - im Sinne der Bestätigung (nicht im Sinne eines neuen Gedankens), dass die Philosophie der Theologie der Offenbarungswahrheiten nicht widerspricht, dass sie sie vielmehr fördern kann. In dieser Hinsicht wurde die Dialektik und die Logik (so begannen wir) von Anselm in ihrer Bedeutung gestützt.

6. Vorlesung

Diese Vorlesung ist eine Einführungsveranstaltung. Das heißt, es geht hier darum, dass Sie ein Fundament für eine mögliche weitere Beschäftigung mit der Philosophie des Mittelalters bekommen sollen. Und es heißt m.E. auch, dass Sie einen Geschmack für das Aroma der Mittelalter-Philosophie bekommen, den Eindruck der Atmosphäre. Das ist wahrscheinlich das Schwierigste, aber es wäre wohl auch das Beste.

Wir haben uns bisher mit den drei Pfeilern des Mittelalterdenkens Augustinus, Boethius und Pseudo Dionysius-Areopagita (und seine Wurzeln in Plotin und Proklos) beschäftigt. Dann haben wir ein wenig das Bildungssystem des Mittelalters, d.h. die septem artes liberales, studiert. Zuletzt haben wir uns mit dem sogenannten „ontologischen Argument“ des Anselm von Canterbury auseinandergesetzt. (Im Grunde schon eine Menge „Stoff“.)

Heute werden wir uns mit einer besonderen Gestalt beschäftigen, mit Petrus Abaelardus, geboren 1079 bei Nantes und gestorben 1142 in Chalon-sur-Saone. Es ist eine besondere Gestalt, weil sie eigentümlich fremd in der Geschichte des Mittelalters steht. Interpreten haben deshalb auch gesagt, dass er wie eine Figur der Neuzeit erscheint, irgendwie im Mittelalter gelandet. Das liegt wahrscheinlich vor allem an einem Buch, das in der Tat sehr ungewöhnlich erscheint, der sogenannten „Historia calamitatum mearum“, der „Geschichte meines Leidens“, einer Autobiographie. Man hat Jahrhunderte lang nicht daran gezweifelt, dass dieses Buch wirklich von Petrus Abaelardus stammte. Erst in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts hat ein Forscher namens John F. Benton die Echtheit des Werkes angezweifelt. Es sei zwar im 12. und 13. Jahrhundert entstanden, stamme aber nicht aus der Hand *eines* Autors und darum auch nicht von Petrus Abaelardus. Wichtige Mittelalterforscher wie Etienne Gilson haben die Echtheit verteidigt. Später hat Benton seine These wieder etwas zurückgenommen. Wie auch immer. Das Werk hat Jahrhunderte lang Leser gefunden und wird in der Substanz, was die Lebensdaten betrifft, im Ernst nicht angezweifelt.

Schauen wir uns diese einmal an. 1079 geboren, war er der Sohn eines Ritters, der früh aus sein Erbrecht verzichtete und auf die Wanderschaft ging (das war damals üblich, auch Anselm von Canterbury hat das so gemacht). Er wurde besonders gut in den septem artes liberales ausgebildet, wobei er vor allem das trivium und darin besonders die Logik bzw. Dialektik studierte. Auf seiner Wanderschaft geriet er zuerst an den berühmten Dialektiker und Nominalisten Roscelin von Compiègne, der sich auf Grund seines dialektischen Denkens mit der Kirche im Konflikt befand. Um 1100 ist P.A. in Paris. Dort wurde er Schüler eines gewissen Wilhelm von Champeaux, mit dem er sehr schnell in heftigen Streit geriet, so dass er wieder die Stadt verlassen musste. Nun gründete er selber eine Schule zunächst in Melun, dann in Corbeil, das näher an Paris lag und von dem aus er

also um so effektiver Wilhelm angreifen konnte. Eine Krankheit hielt ihn jedoch auf. 1108 ist er aber wieder in Paris, wiederum um mit Wilhelm zu streiten. Das führte zu einem Lehrverbot für P.A.

Wieder reagierte er mit Rückzug nach Melun, nur um dort den neuerlichen Angriff zu planen. Er kehrte nach Paris zurück, um etwas außerhalb auf dem Mont St. Geneviève sich niederzulassen - so als wollte er die Stadt belagern. Nach einem längeren Aufenthalt wollte er seine Studien vertiefen und ging nach Laon zu einem gewissen Anselm von Laon. Dieser stützte sich in seiner Lehre aber so unreflektiert auf die Autoritäten, dass P.A. sogleich wieder zu streiten begann - mit dem Ergebnis, dass er neuerlich die Stadt verlassen musste. Er kehrte nach Paris zurück, um dort mit der Leitung der Schule von Notre Dame beauftragt zu werden. Er lehrte mit großen Erfolg.

Dann, im Jahre 1117/18, lernte er die 16 Jahre jüngere Heloise kennen. Offenbar hatte ihr Onkel Fulbert, der Subdiakon von Notre Dame, P.A. zunächst zu ihrem Hauslehrer bestellt. Daraus entstand ein Liebesverhältnis, ein, wie kann es anders sein, verheimlichtes Liebesverhältnis. Und so kam es, dass Heloise schwanger wurde, von P.A. heimlich nach Le Pallet evakuiert wurde, um dort den gemeinsamen Sohn Astralabius (der zu den Sternen greift) zur Welt zu bringen. Danach kehrten beide nach Paris zurück, um sich trauen und das Kind legitimieren zu lassen. Der Onkel Fulbert machte offenbar zunächst gute Miene zum bösen Spiel, denn kurz darauf ließ er P.A. ergreifen und kastrieren. P.A. und Heloise wurden also getrennt und gingen jeder ins Kloster.

Abaelard ging 1119 nach St. Denis. St. Denis heißt eigentlich St. Dionysius, womit Pseudo-Dionysius Areopagita gemeint ist (wir haben es hier mit einer hübschen Legende zu tun; der Heilige Dionysius ist eigentlich nicht identisch mit Dionysius-Areopagita, der Heilige war 250 erster Bischof von Paris, der römische Gouverneur ordnete die Enthauptung des Dionysius an, der Legende nach habe der auf dem Richtplatz am Montmartre seinen abgeschlagenen Kopf in die Hand genommen, an einer nahegelegenen Quelle gewaschen und sei den sechs Kilometer nach Norden gelaufen, um dort begraben zu werden, dort befindet sich die Basilika von St. Denis (Heiligenfigur, die ihren Kopf trägt) - das Mittelalter nahm diesen Dionysius einfachhin identisch mit Pseudo-Dionysius) nach wurde Dionysius. P.A. war einer jener Männer des Mittelalters, die früh schon die Authentizität des Autors Dionysius anzweifelte, mit anderen Worten, P.A. begann, die Identität des Klosterpatrons anzugreifen. Das war offenbar zuviel. Zunächst wurde ihm dieser Zweifel verübelt, dann wurde er vom Konzil von Soisson 1121 wegen trinitarischer Häresien zu einer Haftstrafe verurteilt, wobei das Urteil dem päpstlichen Legaten, der offenbar von der Theologie zu wenig verstand, so problematisch erschien, dass die Strafe am Ende des Konzils wieder aufgehoben wurde.

P.A. ging zurück nach St. Denis, wo er aber wieder angegriffen wurde. Man versuchte, durch eine Klage beim König, dem Schutzherrn der Abtei, ihn bestrafen zu lassen. Wieder einmal musste er fliehen. Doch ein neuer Abt namens Suger erlaubte es ihm bald, in der Nähe des Klosters zu leben.

P.A. wählte sich einen Ort in einer Einöde von Troyes und nannte ihn „Paraklet“ (Tröster). Von 1123 bis 1126 lehrte er dort vor einer wachsenden Schülergruppe. Dann erhielt er das Angebot, in einem Kloster in der Bretagne Abt zu werden. Er nahm das Angebot an. Zwischen 1126 und 1132 übte er das Amt aus, allerdings derartig streng, dass die Mönche mehrfach versuchten, ihn zu töten. 1136 floh er wiederholt, und zwar zum Mont St. Geneviève, wo er 30 Jahre früher schon einmal war. Dort lehrte er wieder mit größtem Erfolg, allerdings so erfolgreich, dass er sich einen berühmten Gegner machte: Bernhard von Clairvaux (zu dem ich gleich noch etwas sagen werde). Dieser Bernhard schaffte es, dass P.A. auf dem Konzil von Sens (1140) verurteilt wurde. P.A. musste wieder auf die Wanderschaft gehen. Doch der Abt von Cluny, Petrus Venerabilis, bot dem Verurteilten eine Bleibe in seinem Kloster bei Cluny, wo er 1142 verstarb. Seine Leiche wurde zu jener Einsiedelei mit Namen „Paraklet“, das er selbst gründete, und die jene Heloise seit 1135 als Äbtissin zu einem Kloster ausbaute, überführt und beigesetzt. Nachdem Heloise um 1164 gestorben war, wurden ihre sterblichen Überreste an seiner Seite beigesetzt.

Soweit eine Geschichte, die weit ausstrahlte. Rousseau z.B. hat mit seiner „La nouvelle Heloise“ zumindest auf die Liebesgeschichte Bezug genommen. Wie gesagt - wir kennen diese Geschichte so genau auf Grund der *Historia calamitatum mearum*, der Geschichte meiner Leiden, d.h. einer Autobiographie, in der P.A. über sich selbst und sein Leben nachdenkt, d.h. eigentlich das tut, was wir von einem Individuum im Mittelalter eigentlich so nicht erwarten.

Einem solchen Leben - und vor allem einem solchen Denken, das wir noch nicht kennen - steht die Gestalt Bernhard von Clairvaux (1090-1153) gegenüber. Auch Bernhard stammt aus einer Ritterfamilie. 1112 trat Bernhard gemeinsam mit 30 Verwandten und Freunden dem Kloster Citeaux, südlich von Dijon, bei, von diesem Kloster leitet sich der Name der Zisterzienser ab. Zwei Jahre nach seinem Eintritt wurde er ausgesandt, in der westlichen Champagne das Kloster Clairvaux zu begründen (1115), dessen erster Abt er war. Die Abtsweihe nahm übrigens ein gewisser Wilhelm von Champeaux vor, der Bischof von Chalons, jener Theologe, den P.A. vorher so erbittert bestritten hatte.

Bernhard war Mönch und wurde als ein solcher auch wichtig. Von ihm ging eine Erneuerung des Mönchslebens aus. In den Klöstern der Zisterzienser wurde die *Regula Benedicti* des heiligen Benediktus von Nursia wörtlich, d.h. sehr asketisch, ausgeübt. Mit

dieser Betonung des Mönchischen hängt eine gewisse Haltung zur Theologie der Zeit zusammen, auf die ich gleich noch zu sprechen kommen werde.

Bernhard wurde sozusagen in ganz Europa berühmt durch seine Kreuzzugspredigten. Er war gleichsam der Propagandist des Zweiten Kreuzzugs 1147-1149. Sein Ideal war der geistliche, nicht der weltliche Ritter, m.a.W. der Tempelritter, für die er eine *laudatio* verfasste. In einem Brief an diesen Ritterorden legitimiert er christliche Gewalt gegen die Heiden.

Offenbar lehnte er fünf Mal die Ernennung zum Bischof ab.

Nun also noch zum Streit mit P.A. Bernhard bezeichnete die logisch-dialektische Theologie P.A.'s als „*stultilogia*“, als Wissensstolz. Darin bekundet sich eben eine spezifische Mönchstheologie des praktischen Ausagierens des Glaubens und der betenden Meditation (Bernhard wird zuweilen auch als Mystiker bezeichnet, allerdings eben nicht im Sinne des Neoplatonismus, sondern im Sinne einer frommen Verehrung Jesu Christi und Marias). Abgelehnt wird demnach so etwas wie ein intellektuelles Gottes-Verhältnis. Daraus lässt sich dann auch die Abneigung gegen P.A. verstehen. Doch nun zu dessen Denken!

Ich hatte schon erwähnt, dass P.A. sich vor allem im *trivium* und dort besonders in der Logik und Dialektik ausbilden ließ. Das hat er offenbar so konsequent getan, dass er sich zunächst gar nicht als Theologe verstand. So ungefähr um 1110 scheint er sich noch ganz als weltlicher Denker gefühlt zu haben, denn in seiner Autobiographie erzählt er, wie er mitten im Streit mit Anselm von Laon aufgefordert worden sei, die Heilige Schrift öffentlich zu lesen, d.h. auszulegen: „Ich, der ich bis jetzt nur weltliche Wissenschaft getrieben hatte, antwortete, daß es kein heilsameres Studium gebe als das der Bibel, weil man daraus das Heil unserer Seele erkenne.“ Diese weltliche Wissenschaft betrifft dabei zunächst vor allem die Frage nach den Universalien, die er in seiner „*Logica Ingredientibus*“ (Logik für die Eintretenden, Beginnenden) behandelt (ich konnte nicht herausbekommen, *wann* die verfasst wurde). Andere logische Werke sind die „*Logica Nostrorum petitioni sociorum*“ (Logik für die Ansprüche unserer Freunde) und sein Hauptwerk der Logik „*Dialectica*“.

Ich hatte die Frage nach den Universalien schon erläutert. Es geht um das Verhältnis der Allgemeinbegriffe und der Einzeldinge in der Welt. Bereits Boethius hatte dieses Problem in Rückgriff auf Porphyrios und seinem Kommentar der Aristotelischen Kategorienschrift diskutiert. P.A. greift auf diese Diskussion zurück und formuliert vier Fragen. 1. Haben die Universalien ein wirkliches Sein (*verum esse*) oder existieren sie nur im denkenden Subjekt (*tantum in opinione*); 2. falls sie wirklich existieren sollten, sind sie dann körperlich oder unkörperlich; 3. sind sie von den Sinnendingen getrennt oder irgendwie in ihnen?; 4.

Müssen Gattungen und Arten, solange sie sind, eine der Benennung zugrundeliegende Sache haben, oder kann das Universale aufgrund der Bezeichnung des Begriffs (*ex significatione intellectus*) auch dann noch bestehen, wenn die benannten Dinge zerstört sind? Die vierte Frage zeigt die Eigenständigkeit des P.A. schon an.

Doch lassen sie uns kurz noch auf die zweite Frage zurückschauen. Sie zeigt nämlich, was für die Metaphysik des Mittelalters noch möglich war, nämlich dass etwas unkörperlich existiert. Freilich erinnert das auch an die Angelologien, an die Frage, wie Engel existieren, nämlich mit oder ohne einem Leib. Ob etwas unkörperlich, d.h. immateriell, existiert, ist eine Frage, die heute nicht mehr gestellt werden kann (es sei denn, man fragt: was ist Zeit? oder: was ist Raum? - dafür gilt dann aber zumindest, dass Zeit und Raum nur existieren können, wenn Materie existiert).

Ich hatte die Alternative des Universalienstreits bereits dargestellt, möchte sie aber wiederholen. So gibt es die beiden Extreme des Realismus und des Nominalismus. Die erste Position spricht den Allgemeinbegriffen, den Universalien, einen allen Einzeldingen vorausgehenden Sinn zu. Der Platonismus ist also im Grunde im Universalienstreit auf der Seite der Realisten zu finden - Anselm, den wir in der letzten Stunde besprachen, ist als Platoniker ein Universalienrealist (hierzu gehört eben auch Kants Satz: das Sein ist eben kein „*reales* Prädikat“). Der Nominalismus behauptet in Reinform, dass nur die Einzeldinge wirklich existieren und die Begriffe ohne jede ontologische Bedeutung sind. Logik ist für den Nominalisten eine reine Technik des Wortes.

Ich hatte auch darauf hingewiesen, dass P.A. mit Roscelin von Compiègne und Wilhelm von Champeaux gerade zwei „Extremisten“ kannte, nämlich den ersten als extremen Nominalisten und den zweiten als Realisten. Wie hat sich P.A. entschieden? Man muss sagen, dass P.A. das Niveau der Diskussion zwischen Aristoteles, Porphyrios und Boethius insofern hinter sich gelassen hat, als er eine modern anmutende Vorstellung von der Sprache vertritt. Man kann schon im Voraus sagen, dass er sich in der Diskussion auf der Seite der Nominalisten findet (man hat das auch Konzeptualismus genannt).

P.A. weist den Universalienrealismus so zurück. Wenn dieser behauptet, dass es eine jeweilige Substanz des Einzelseienden gibt und die Verschiedenheit dieser „Dinge“ nur durch die Form im Sinne einer Akzidenz entstehe, dann lasse sich nicht verstehen, wie das identische Wesen gleichzeitig in verschiedenen Seienden existiere. Auch eine als *collectio* bezeichnete These wird zurückgewiesen. Danach besteht das real existierende Universale aus der Summe aller unter einen Begriff fallenden Gegenstände. So würde das Universale „Mensch“ aus der Summe aller Menschen bestehen, was nach P.A. nicht sein kann, weil das Universale in jedem Einzelding ganz sein muss, d.h. dass es nicht die Möglichkeit der Addition von Einzeldingen im Verhältnis zum Universale gibt. Nachdem

P.A. noch eine andere Möglichkeit des Universalienrealismus zurückweist, kommt er zum Schluss.

Universalität gibt es allein in Worten. Er definiert: ein Universale ist ein Wort, das aufgrund menschlicher Festlegung geeignet ist, einzeln von mehreren ausgesagt zu werden. Das ist ein Schlag gegen den Universalienrealismus. Das Allgemeine ist nicht mehr Sache des Seins, sondern der Sprache. P.A. führt das noch weiter aus. Vox ist das Wort als Produkt des faktischen Sprechens, sermo und vocabulum ist die Bedeutung. Vox kann niemals universell sein, sondern entsteht in seiner Bedeutung aus dem sermo. Die Festlegung der Bedeutungen kann nicht subjektivistisch verstanden werden, sondern geht als schon faktische Einrichtung („institutionem iam factam“) allem voraus. Sie sehen, dass ist schon recht modern und hat im Grunde gar nichts mit Theologie zu tun. Bernhard von Clairvaux nennt es „Wissensstolz“.

Diese durchaus nominalistische Lösung des Universalienproblem muss sich aber nun die Frage stellen, wie sie denn das Verhältnis von Worten und Dingen darstellt, denn offenkundig gibt es ja nicht für jedes Ding ein jeweiliges Wort. Selbst wenn keine Allgemeinheit existiert im Sinne des Seins, gibt es doch irgendwie Allgemeinheit. Das ist für P.A. eine erkenntnistheoretische Frage. Wie erkennen wir?

Bei der Erkenntnis gibt es Sinnlichkeit (sensus) und Verstand oder Begreifen (intellectus). Beide gehören zur Seele. Sinneswahrnehmung bedarf bestimmter Sinnesorgane und ist auch nur auf sinnliche Gegenstände bezogen. Das Begreifen findet jenseits der Sinnlichkeit statt. Der Geist entfaltet nämlich eine gewisse Ähnlichkeit (similitudo) der Sache, mit welcher der Verstand operieren kann. Diese Ähnlichkeit ist eigentlich ein Bild, eine „res imaginaria“. Erkennen bezieht sich also auf ein Bild, eine Vorstellung von der Wirklichkeit. Ein Allgemeinbegriff erfasst ganz für sich selbst Ähnlichkeiten, und zwar nennt P.A. die Herstellung dieser Ähnlichkeiten Abstraktion. Doch, wie gesagt, werden diese Allgemeinbegriffe nicht von den Gegenständen her „abstrahiert“ (gewöhnliche Abstraktionstheorie), sondern die ratio kann die Form vom Stoffe der Gegenstände trennen und dann eben ganz „abstrakt“ einen Allgemeinbegriff entwickeln, weshalb, nach P.A., Allgemeinbegriffe häufig auch leer und falsch sein können, weil sie die Dinge anders erfassen, als sie existieren. Nehmen wir einfach den Allgemeinbegriff Mensch. Was besagt er?

M.a.W. der Allgemeinbegriff (forma communis) liefert die Mittel, auf Grund von Ähnlichkeit verschiedene Dinge als gleiche zu erkennen. Doch dieser Begriff ist nichts anderes als ein Gegenstand des Geistes. Noch m.a.W.: die Allgemeinheit, die wir brauchen, um zu erkennen, liefert in letzter Konsequenz die Sprache. Diese ist nicht willkürlich gebildet, sondern Resultat dieser eben genannten Abstraktion im Geiste. Damit stellt sich wohl doch

noch einmal die Frage, wie jene immer schon eingerichtete Bedeutungshaftigkeit der Sprache zur Entstehung der Sprache steht. Die Bedeutungen können doch nicht einfach herbeiabstrahiert werden, wenn sie zugleich immer schon eingerichtet sind. An dieser Stelle springt der Diskurs selbst ins Theologische. Denn hier nimmt P.A. wie Augustinus an, dass die Bedeutungen als ewige Urbilder der Gattungen und Arten im Geiste Gottes vor der Schöpfung existierten. Sollte an dieser Stelle Logik und Theologie nicht einfach auseinanderbrechen (manche meinen das wohl), dann muss man irgendwie annehmen, dass die immer schon vorausgesetzte Einrichtung der Bedeutungen mit diesen Urbedeutungen irgendwie zusammenhängen. Wie, das überlassen wir den P.A.-Forschern.

Dennoch möchte ich noch etwas zur Theologie des P.A. sagen. Ein theologisches Hauptwerk heißt „Sic et non“ (So und so nicht) von 1122/23. In diesem Werk kritisiert er sozusagen das klassische Verständnis der auctoritas zur ratio, wonach beim Studium der Autoritäten häufig Aporien entstanden. Das Vorhandensein dieser Aporien hat P.A. so interpretiert, dass allein die menschliche Vernunft aufgefordert sei, diese nun auflösen zu müssen, wenn es möglich ist.

Dieser Zug zum Einzelsubjekt drückt sich auch in dem Versuch einer systematischen Ausarbeitung einer Theologie aus. Danach hat P.A. eine objektivistische Erlösungstheorie abgelehnt. Dieser entsprechend nämlich sei nach dem Sündenfall die Welt dem Teufel überantwortet worden (Gott hat sie sozusagen an den Teufel verloren). Nur durch den Kreuzestod Christi sei nun die Welt wieder zurückgewonnen worden, durch das Opfer Christi, dargebracht dem Teufel. Dem widerspricht P.A. Gott habe in der *Liebe* ein Zeichen gesetzt, ein Zeichen eines neuen Anfangs, wonach das Opfer Christi allein der Erlösung und Gnade des Menschen gelte. Man hat darauf hingewiesen, dass sich diese Theologie im Mittelalter nicht durchsetzte, sie klingt aber, wie alles vorher, recht modern.

Schließlich muss noch auf eine andere Schrift P.A. aufmerksam gemacht werden. Es gibt einen *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, d.h. ein Gespräch zwischen einem Philosophen, einem Juden und einem Christen (1125/26). Behauptet wird, dass all diesen drei Weisen, die Wahrheit zu betrachten, ein gemeinsamer Vernunftkern zu finden sei. Dieser gemeinsam Kern verweise auf eine hinter allem stehende göttliche Weisheit (das erinnert an Lessings „Nathan der Weise“). Doch so gleichberechtigt dieses Gespräch aussieht, muss doch daran festgehalten werden, dass P.A. daran glaubte, dass der heidnische Philosoph und der Jude sich vom Christentum überzeugen ließen - was allerdings ein anderes Verständnis des Religionsdialogs ist als das der Kreuzzüge. Auch hier sehen wir einen großen Unterschied zwischen P.A. und Bernhard von Clairvaux.

Zusammenfassend ist zu P.A. zu sagen, dass die solitäre Bedeutung dieses Mannes im Mittelalter darin besteht, dass sich hier - seltsam genug - ein neues Menschenbild ankündigt. Der Mensch ist als Vernunftsubjekt in der Lage, die theologischen Probleme aus sich selbst heraus zu lösen. Wenn Sie so wollen, weist P.A. weit voraus auf die Renaissance und die Neuzeit. Eine solche Eigenart führt zwangsläufig unmittelbar zu großer Ablehnung. P.A. wurde, wie gezeigt, heftig bekämpft, weshalb er zu seiner Zeit auch keine Schule begründen konnte. Seine Einflüsse auf die Logik sind am besten greifbar, auch hat er einiges zur Entwicklung der sogenannten „scholastischen Methode“ beigetragen (dazu später). Seine Theologie hat kaum Spuren hinterlassen - vermutlich konnte vielleicht erst die Aufklärung etwas damit anfangen.

Ich beende diese sechste Vorlesung jedoch mit einem Vorblick schon auf das, was in der nächsten Woche zu besprechen sein wird. Ich hatte schon gesagt, dass das Thema Franz von Assisi (1182-1226) und das Mönchswesen etwas am Rande einer Vorlesung über die Mittelalterphilosophie zu liegen scheint. Franziskus war kein Philosoph, kein Theologe. Dennoch ist seine Wirkung, auch seine theologische Wirkung unübersehbar. Daher finde ich es unerlässlich, ihn hier zu bedenken.

Wer ist dieser Franziskus? 1181 oder 82 in der umbrischen Stadt Assisi geboren, war er der Sohn einer wohlhabenden Tuchhändler-Familie. Er genoss eine gute Ausbildung, natürlich ohne jemals die septem artes liberales zu studieren(er konnte nur schlecht Latein). In seinen jungen Jahren führte Franz ein ausschweifendes Leben, heißt es, wobei ich mir nicht vorstellen kann, was in Assisi am Beginn des 13. Jahrhunderts „ausschweifend“ heißen soll (ich meine, dass Snoop Doggy Dog wahrscheinlich etwas anderes darunter versteht). Im Jahre 1202 zieht er dann in den Krieg, und zwar gegen die Nachbarstadt Perugia (Assisi Welfen / Perugia Staufen). Stets wollte er Ritter werden, doch nach zweijähriger Kerkerhaft nach der Niederlage im Krieg stellte sich die Zukunft anders dar. Als er dann ein oder zwei Jahre später nach Apulien ziehen soll, um dort gegen die Staufer Revanche zu nehmen, hat er offenbar auf der Fahrt dorthin ein Bekehrungserlebnis. Jedenfalls kehrte nach Assisi um und lebte fortan ein sehr zurückgezogenes Leben.

Der Überlieferung zufolge habe dann ungefähr im Jahre 1205 Christus vom Kreuz in San Damiano selbst sich an ihn gewendet (das ist heute *das* Kreuz der Franziskaner) und gesagt: „Franziskus, geh und baue mein Haus wieder auf, das, wie du siehst, ganz und gar in Verfall gerät.“ Franziskus hat diesen Auftrag wörtlich verstanden. Er hat die Kirche San Damiano eigenhändig wieder aufgebaut und noch andere Kirchen renoviert.

Eine weitere Legende des Heiligen berichtet, dass er im Jahre 1208, als er in der kleinen Kirche von Portiuncula die Messe hörte, auf eine Stelle des Matthäusevangeliums

aufmerksam wurde: „Geht aber und predigt [...] Umsonst habt ihr's empfangen, umsonst gebt es auch. Ihr sollt weder Gold noch Silber noch Kupfer in euren Gürteln haben, auch keine Reisetasche, auch nicht zwei Hemden, keine Schuhe, auch keinen Stecken.“

Mt 10,8–10 Wie schon die Worte Jesu vom Kreuz hat Franziskus auch diese Worte wörtlich verstanden und begann, wie die Jünger Christi, allen Besitz aufzugeben und den Worten zu folgen.

Schnell wurden andere auf diesen seltsamen Mann aufmerksam. Bald schlossen sich ein gewisser Bernardo di Quintavalle und Pietro Catanii, ein Rechtsgelehrter, Franziskus an. An diese Konstellation Franziskus, Bernardo und Pietro schließt sich die sogenannte Dreigefährtenlegende an. Sie enthält im Grunde alle Geschichten, die ich bereits erzählt habe. D.h. die Legenden um den Heiligen Franziskus begannen, sobald sich Anhänger um ihn sammelten.

Doch noch etwas anderes ist überliefert. Franziskus, Bernardo und Pietro seien beim sogenannten Bibelstechen, d.h. beim zufälligen dreimaligen Aufschlagen der Bibel, auf folgende Stellen gestoßen:

„Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen; so wirst du einen bleibenden Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach.“(Mt 19,21)

„Nehmt nichts mit auf den Weg, keinen Wanderstab und keine Vorratstasche, kein Brot, kein Geld und kein zweites Hemd.“(Lk 9,3)

„Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme täglich sein Kreuz auf sich und folge mir nach.“(Lk 9,23)

Aus dem Sachverhalt, dass sich immer mehr Brüder um Franziskus sammelten, erklärte sich die Frage, ob er einen Orden begründen sollte. Das wollte er nach Auskunft seines Testaments zunächst keineswegs: „Und nachdem mir der Herr Brüder gegeben hat, zeigte mir niemand, was ich zu tun hätte, sondern der Höchste selbst hat mir geoffenbart, dass ich nach der Vorschrift des heiligen Evangeliums leben sollte.“ Doch es war nicht mehr lange möglich, die Ordensgründung aufzuhalten, zu viele Brüder hatten sich bereits gesammelt.

Nun ist es bei einer Ordensgründung nötig, eine sogenannte Ordensregel aufzustellen. Ich hatte schon darauf hingewiesen, dass Augustinus im Jahre 397 eine Regel für die Augustiner verfasste, die so etwas wie ein Prototyp der Ordensregeln wurde. Eine sich an diesem Prototyp orientierende weitere Regel ist die berühmte Regula Benedicti, verfasst von Benedikt von Nursia (480-547), eine Gestalt, die ansonsten eher unbedeutend ist. Freilich ist der Benediktiner-Orden ein erfolgreiches

Unternehmen geworden, allerdings hat er, anders als die Franziskaner und die Dominikaner, keine großen Theologen hervorgebracht. Franziskus wurde nun auch gedrängt, eine solche Ordensregel aufzustellen. Franziskus hatte in aller Schlichtheit darauf hingewiesen, dass es darum gehe, wörtlich nach dem Evangelien zu leben, d.h. Christus nachzufolgen wie die Jünger. Doch das wurde als nicht ausreichend betrachtet, weshalb Franziskus widerwillig auf Anweisung der Kurie in Rom 1223 die sogenannte Regula bullata verfasste, die von Papst Honorius III genehmigt (eben bulliert) wurde. Seitdem besitzt auch der Franziskanerorden eine Regel.

Wir können hier die Heiligen-Legende (er wurde bereits 1228 heiliggesprochen) des Franziskus beenden. Was nach dem Tode des Franziskus bald geschah, war, dass die Kurie in Rom begann, den Orden als eine Gefahr zu betrachten. Und damit fängt die Geschichte an, die für diese Vorlesung interessant und die innerhalb des Mittelalterdenkens wichtig ist. Die minderen Brüder, wie die Franziskaner genannt wurden und werden, wurden verdächtig.

6. Vorlesung

Walther von Châtillon (1135-1190) dichtet in seinen Lobgesängen: „Nummus vincit, nummus regnat, nummus cunctis imperat.“ „Geld ist Sieger, Geld ist König, Geld ist Kaiser über alle.“ Nummus steht hier satirisch für Jesus. Doch die Satire ist häufig realer als die Realität. Der Spuch findet sich auf verschiedenen Münzen aus der Zeit. Noch genauer wurde Robert II. von Artois (1250-1302), Graf von Artois, Regent des Königreichs Neapel, auch genannt Robert, der Fromme. Er ließ seinen Münzen einen Satz aus dem Matthäus-Evangelium einprägen: EGO SUM DEUS. Die USA liegen noch immer auf dieser Linie, wenn sie „In God we trust!“ auf ihr Geld drucken.

Die politische Sphäre des Mittelalters ist - die Geschichte ist bekannt - dadurch bestimmt, dass die Finanzpolitik immer wichtiger wird. Nicht nur Könige, auch Päpste brauchten immer mehr Geld, wurden immer abhängiger von denen, denen es erlaubt war, mit Geld Geschäft zu machen, d.h. z.B. den Juden, die natürlich dafür besonders gehasst wurden. Aber natürlich waren es keineswegs nur Juden, die hier tätig wurden. Die ersten wirklichen „Bankiers“ waren Christen. „Wucher“ war zwar offiziell verboten, da aber eben auch der Klerus ständig Geld brauchte, gab es viele Ausnahmeregelungen.

In dieser Welt erscheint ein Franziskus von Assisi, der die Worte Christi wörtlich nimmt, um ihm mit seinem Leben nachzufolgen, ihn in seinem Leben zu imitieren. Ich hatte in der letzten Woche aus seiner Biographie berichtet. Ich hatte davon berichtet, wie Franziskus und seine ersten Gefährten beim Bibelstechen auf folgende drei Stellen stießen:

„Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen; so wirst du einen bleibenden Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach.“(Mt 19,21)

„Nehmt nichts mit auf den Weg, keinen Wanderstab und keine Vorratstasche, kein Brot, kein Geld und kein zweites Hemd.“(Lk 9,3)

„Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme täglich sein Kreuz auf sich und folge mir nach.“(Lk 9,23)

Diese Sätze wurden zu Geboten des franziskanischen Lebens-Stils. Und wenn ich von Lebens-Stil spreche, dann nicht unüberlegt. Es war nämlich so, dass sich diese franziskanische Frömmigkeit für viele als so attraktiv erwies, dass sich immer mehr Brüder um ihn scharten. So wurden die Rufe lauter, er solle einen Orden gründen, indem er eine sogenannten Ordensregel aufstelle. Das lehnte er offenbar zunächst mit dem einfachen Satz ab: „Und nachdem mir der Herr Brüder gegeben hat, zeigte mir niemand, was ich zu

tun hätte, sondern der Höchste selbst hat mir geoffenbart, dass ich nach der Vorschrift des heiligen Evangeliums leben sollte.“ Franziskus hat demnach einfach das Evangelium als eine Form des Lebens betrachtet. Und genau diese Form des Lebens musste nun in eine Regel überführt werden. Das musste nun die sogenannte Regula bullata, die Ordensregel des daraus entstehenden Ordens der Franziskaner, der Ordo Fratrum Minorum, des Ordens der sogenannten Minderbrüder leisten.

Schauen wir uns diese Regel einmal an. Sie hat 12 Kapitel und ist daher zu lang, um hier ganz besprochen zu werden. Im ersten Satz des 1. Kapitels heißt es: „Regel und Leben der Minderen Brüder ist dieses, nämlich unseres Herrn Jesu Christi heiliges Evangelium zu beobachten durch ein Leben in Gehorsam, ohne Eigentum und in Keuschheit.“ Das ist eine sehr allgemeine Festlegung, die „Regel und Leben“ zusammenführt. Das Leben soll demnach nicht einfach einer Regel unterworfen werden, sondern eine gewisse Form des Lebens soll zur Regel werden, und zwar das Evangelium Jesu Christi.

Die Überschrift des 2. Kapitels heißt daher: „Von denen, die dieses Leben annehmen wollen, und wie sie aufgenommen werden sollen“. Wesentlich ist dabei, dass beim Eintritt in den Orden die Kandidaten „all das Ihrige verkaufen (vgl. Mt 19,21) und Sorge tragen (sollen), es unter die Armen zu verteilen“. Es wird aber festgestellt, dass, falls einer das nicht sogleich könne, würde der „gute Wille“ genügen. Mit diesem könnten sie dann zu den sogenannten „Ministern“ gehen, die ihnen beider Eigentumsaufgabe zugunsten der Armen helfen könnten. Dann heißt es (2.9): „Danach sollen sie ihnen die Kleidung für die Probezeit gewähren, nämlich zwei Habite ohne Kapuze und einen Gürtelstrick und Hosen und einen Kaparon bis zum Gürtel.“ (Kaparon ist heute ein schmaler Tuchstreifen an der Kapuze, war früher aber ein Mäntelchen.) Das also ist der sogenannte „Habit“ der Franziskaner. „Habit“ kommt von Habitus und soll mehr bedeuten als schlechthin: Kleidung. Der „Habit“ ist Ausdruck einer Lebens-Form, eben dieser Habit Ausdruck der Minder-brüder. Ich werde jetzt die Punkte 15-18 des zweiten Kapitels direkt hintereinander lesen:

„2. 15 Und die durch Not gezwungen sind, können Schuhwerk tragen.

2. 16 Und alle Brüder sollen geringwertige Kleidung tragen und sollen sie mit grobem Tuch und anderen Tuchstücken verstärken können mit dem Segen Gottes.

2. 17 Ich warne und ermahne sie, jene Leute nicht zu verachten oder zu verurteilen, die sie weiche und farbenfrohe Kleider tragen (vgl. Mt 11,8) und sich auserlesener Speisen und Getränke bedienen sehen,

2. 18 sondern vielmehr soll jeder sich selbst verurteilen und verachten.“

Die Lebensweise der Armut enthält demnach nicht den Aufruf, eine andere Lebensweise anzugreifen. Franziskus sorgt in seiner Regula dafür, dass die Franziskaner sich eben der Lebensweise Christi anähneln.

So heißt es im dritten Kapitel:

„3. 10 Ich rate aber meinen Brüdern, warne und ermahne sie im Herrn Jesus Christus, dass sie, wenn sie durch die Welt ziehen, nicht streiten, noch sich in Wortgezänk einlassen (vgl. 2 Tim 2,14), noch andere richten.

3. 11 Vielmehr sollen sie milde, friedfertig und bescheiden, sanftmütig und demütig sein und mit allen anständig reden, wie es sich gehört.

3. 13 Welches Haus sie auch betreten, sollen sie zuerst sagen: „Friede diesem Hause“ (Lk 10,5).“

Wir sehen, wie weit die Ordensregel reicht, wenn ihnen durch sie das Verhalten zum Anderen unmittelbar vorgeschrieben wird.

Das vielleicht wichtigste Kapitel ist das sechste, wohl nicht umsonst in der Mitte der ganzen Regel eingeordnet. Es hat die Überschrift: „Dass die Brüder nichts als ihr Eigentum erwerben dürfen sowie vom Bitten um Almosen und von den kranken Brüdern“. Ich lese dieses Kapitel insgesamt vor: „

6. 1 Die Brüder sollen sich nichts aneignen, weder Haus noch Ort noch irgendeine andere Sache.

6. 2 Und gleichwie Pilger und Fremdlinge (vgl. 1 Petr 2,11) in dieser Welt, die dem Herrn in Armut und Demut dienen, mögen sie voll Vertrauen um Almosen bitten gehen;

6. 3 und sie sollen sich dabei nicht schämen, weil der Herr sich für uns in dieser Welt arm gemacht hat (vgl. 2 Kor 8,9).

6. 4 Dies ist jene Erhabenheit der höchsten Armut, die euch, meine geliebtesten Brüder, zu Erben und Königen des Himmelreiches eingesetzt, an Dingen arm, aber an Tugenden reich gemacht hat (vgl. Jak 2,5).

6. 5 Diese soll euer Anteil sein, der hinführt in das Land der Lebenden (vgl. Ps 141,6).

6. 6 Ihr ganz und gar anhänget, geliebteste Brüder, trachtet danach um des Namens unseres Herrn Jesu Christi willen auf immer unter dem Himmel, nichts anderes besitzen zu wollen!

6. 7 Und wo immer die Brüder sind und sich treffen, sollen sie sich einander als Hausgenossen erzeigen.

6.8 Und vertrauensvoll soll einer dem anderen seine Not offenbaren; denn wenn schon eine Mutter ihren leiblichen Sohn nährt und liebt (vgl. 1 Thess 2,7), um wie viel sorgfältiger muss einer seinen geistlichen Bruder lieben und nähren?

6.9 Und wenn einer von ihnen in Krankheit fällt, dann müssen die anderen Brüder ihm so dienen, wie sie selbst bedient sein wollten (vgl. Mt 7,12).“

Die „Erhabenheit der höchsten Armut“ besteht demnach darin, frei von Eigentum zu sein und „reich an Tugenden“. Der italienische Philosoph Giorgio Agamben hat sich in seinem Buch „Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform“ mit dieser Regel der Franziskaner eindringlich beschäftigt. Es geht ihm, sehr allgemein gesagt, um das „Zönobium“, das gemeinsame Leben der Mönche bzw. um eine Auslegung der sogenannten „Ordensregel“, d.h. der Gründungsregeln der jeweiligen Mönchsorden (die Franziskaner sind nur *ein* Armutsorden, die Dominikaner z.B. ein anderer, allerdings nicht derartig an der Armut orientiert, da die Dominikaner auch einen Studienauftrag besitzen, für den Bücher notwendig sind). Derjenige Bettelorden, der „Höchste Armut“ zu seiner Zentralregel gemacht hat, ist eben der Orden der Franziskaner.

Es geht Agamben um das „Ideal einer komunitären Lebensform“. Diese „Lebensform“ wird bei den Mönchen insofern von einer „Regel“ bestellt, als diese das ganze Leben zu durchdringen hat. „Regel“ und „Leben“, so setzen wir sonst voraus, enthalten einen Unterschied. Sonst wäre es unverständlich, die eine auf das andere anzuwenden. Daraus entstehen Probleme. So fragt Agamben: „Was wird aus der Regel, wenn sie restlos mit dem Leben zu verschmelzen scheint? Und was aus einem Menschenleben, wenn es nicht mehr von der Regel zu unterscheiden ist?“ (17)

Dieses Problem einer *forma vitae*, meint Agamben, komme erst mit den Franziskanern wirklich auf. Was die Franziskaner auszeichnet, ist die Radikalisierung einerseits der Regel andererseits des Lebens. Was sie vollzogen, war die „völlige Gleichsetzung der Regel mit dem Leben Christi“ (137). Das Leben Christi war demnach nicht einfach ein mehr oder weniger verbindliches Vorbild, sondern eine Regel, die sich selbst verlebendigt. Dabei meint Agamben, dass das „franziskanische Syntagma *regula et vita*“ „keine Vermengung von Regel und Leben, sondern deren Neutralisierung und Überführung in eine ‚Lebens-Form‘“, eine gemeinsame „Lebens-Form“ wohlgemerkt, bedeutet.

Was diese Zusammenführung von Regel und Leben bedeutet, beurteilt Agamben als eine „noch immer ungedachte und im gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft völlig undenkbar Neuheit“ (132). Dieses Urteil ist freilich erst zu verstehen, wenn wir die Konsequenzen aus dieser Zusammenführung betrachten. Wenn das Leben Christi - und darin vor allem die Armut - zur Regel des Lebens werden soll, entsteht zunächst „*ein den Bestimmungen des Rechts völlig entzogenes menschliches Leben*“. Das bezeugt die Radikalität des Versuchs - und zugleich die Schwierigkeiten, vor denen der Franziskanische Orden im Bereich der Kirche sich im 12. und 13. Jahrhundert befand.

Allerdings macht Agamben hier zurecht auf ein Problem aufmerksam, das der Begründung einer durch eine Lebens-Form bestimmten Gemeinschaft überhaupt innewohnt. Welchen Status hat das Recht in solchen Gemeinschaften, zumal in revolutionären Situationen? Brauchen Gemeinschaften notwendig Recht und Gesetze? Historisch stellte sich das Problem bereits für die Jerusalemer Urgemeinde nach dem Christus-Ereignis. Aussagen wie die, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, reagieren auf dieses Problem.

Agamben wäre nicht Agamben, wenn er in dem Begriff der „Lebens-Form“ nicht nach dem Sinn des „Lebens“-Begriffs fragen würde. Welches Leben meinen die Mönche? Sie meinen nicht die ζωή, sondern den βίος. Aber: in der von Christus aufgegebenen „Höchsten Armut“ stellt sich die Frage nach dem „Lebensnotwendigen“. Die Antwort der Franziskaner ist, dass nur der „Gebrauch“ „als solcher unverzichtbar“ (168) sei, der Gebrauch der Dinge, nicht der Besitz und das Eigentum, das sich mit der Armutsforderung ausschließt.

An dieser Stelle bezieht sich Agamben freilich nicht mehr auf die Regula bullata des Ordens, sondern auf einen anderen Franziskaner namens Petrus Johannes Olivi (1247-1298). Dessen Werk „Tractatus de contractibus“ (1293-95) gilt als eines der ersten ökonomischen Werke, in denen eine Art von Kapitaltheorie entwickelt wird. Darauf kommt es mir aber nicht an. Vielmehr geht es um den „Tractatus de usu paupere“ (1283) bzw. um den usus pauper, auf den sich Agamben beruft. Danach interpretiert Olivi, der vielfach der Häresie angeklagt war, die Regula bullata des Ordensstifters so, dass zwar jedes Eigentum radikal verboten sei. Doch da ein Zusammenleben ja ein Leben mit Dingen erfordert, sollte das Verhältnis zu dem Dingen eben allein der Gebrauch sein, nicht das Eigentum oder der Besitz.

Das nun findet Agamben nun offenbar hinsichtlich des „Ideals einer kommunitären Lebensform“ für besonders interessant. Die Einheit von Leben und Regel lässt nach Agamben das Leben zur genau choreographierten „Liturgie“ werden: „*Der Liturgisierung des Lebens entspricht eine integrale Verlebendigung der Liturgie.*“ (160) Der Mönch sei das „Wesen, das nur von seiner Lebensform bestimmt wird“. „Jede Geste des Mönchs, jede noch so bescheidene Tätigkeit“ werde „spirituelles Werk“, erlange den „Status eines *opus Dei*“ (117) In dieser Lebensform manifestiert *das Leben schlechthin* (das Leben Christi). Bildet diese Lebensform heute eine Möglichkeit? Ich weiß es nicht. Das braucht uns hier auch nicht zu interessieren. Was aber doch interessant ist, ist der Sachverhalt, dass mit dieser Armuts-Regel gewiss eine theologische und vielleicht auch philosophische Aussage aufkommt, die im Mittelalter vielfach diskutiert worden ist - und nicht nur im Mittelalter. Noch Hegel kommt in der „Rede zur dritten Säkularfeier der Augsburger Konfession“ 1830 auf eine in der „römischen Kirche“ gepflegten „religiösen Tugend“ der Armut hingewiesen: „Das bedeutet aber, so Hegel, daß sie auf den Fleiß und die

Redlichkeit in der Pflege und Verwaltung des Eigentums, auf die Gewissenhaftigkeit beim Erwerb irdischen Gutes, das doch ebenso zum Lebensunterhalt notwendig ist, wie es zur Hilfeleistung an andere dient, nur wenig Wert legt und der Arbeit den Müßiggang, dem Streben die Nachlässigkeit, der Vorsorge und Redlichkeit die Gleichgültigkeit vorzieht.“ Dazu wäre Vieles zu sagen. Hegel redet hier natürlich dem Kapital nach und verkennt z.B. vollständig die Möglichkeit, dass „Arbeit“ keineswegs notwendig mit „Lohnarbeit“ identisch sein muss. Jedenfalls enthält die Regula bullata keine Aufforderung zum „Müßiggang“, sondern zu einem Leben jenseits des Geldes. Wenn man Hegel so hört, würde man beinahe geradezu begeistert Agamben zuhören wollen. Allein - Hegel hat natürlich im Allgemeinen Recht: „Nummus vincit, nummus regnat, nummus cunctis imperat.“ „Geld ist Sieger, Geld ist König, Geld ist Kaiser über alle.“, wie ich schon zu Anfang sagte und wie das Mittelalter bereits weiß.

Um die unmittelbare Wirkung der Franziskaner aber zu verstehen und was sie im Mittelalter bedeuteten, muss ich aber abschließend noch auf einen anderen Mönch zu sprechen kommen, dessen Wirkungsgeschichte beinahe noch mächtiger als die des Heiligen Franziskus ist. Es handelt sich um Joachim von Fiore (1130-1202). Er war Abt und ein Ordensgründer in Kalabrien. Berühmt geworden ist Joachim besonders durch seine Geschichtstheologie, nach welcher es drei verschiedene Zeitalter gibt. Das erste entspricht dem Alten Testament und wird als die Zeit des Vaters bezeichnet, das zweite Zeitalter des Sohnes beginnt mit dem Neuen Testament und endet im Jahre 1260. Nach diesem apokalyptischen Datum komme das dritte Zeitalter (auch „Drittes Reich“ genannt), worin der Mensch gottunmittelbar im Himmlischen Jerusalem (Johannes-Offenbarung) lebe. Nach Joachim gehe diesem Zeitalter die Erscheinung des Antichristen voraus, der dann aber von einer wichtigen christlichen Figur besiegt werde.

Einige Franziskaner erblickten in diesen zwei Figuren auf der Seite des Antichristen keinen Geringeren als Friedrich II. (1194-1250, stupor mundi) und in Franziskus den Gegner (aufgrund der Stigmatisierung vor seinem Tod), mit anderen Worten, die Theologie der minderen Brüder wurde zuweilen mit der Geschichtstheologie des Joachim von Fiore verbunden, was nun das häretische Dynamit des Bettelordens noch steigerte. Historisch lässt sich nämlich sagen, dass die Franziskaner (anders als Hegel z.B. meint) mit ihrer Armutstugend keineswegs den mainstream der mittelalterlichen, d.h. römischen Kirche repräsentierten. Im Gegenteil, dieser war der europäische Erfolg dieses Ordens suspekt. In der Tat folgten ihm viele Männer und auch Frauen, die natürlich eigene Klöster gründen mussten.

Die wichtigsten Theologen, die der Orden hervorgebracht hat, waren Roger Bacon (1214-1292), Bonaventura (1221-1274), Johannes Duns Scotus (1266-1308) und Wilhelm von Ockham (1285-1349).

Wir werden uns aber in den nächsten Stunden mit einem Dominikaner auseinandersetzen haben, mit - so sehen es Viele - dem Höhepunkt der Mittelalter-Philosophie, mit Thomas von Aquin (1225-1274).

Wer die Biographie des Thomas studiert, findet darin nichts besonders Merkwürdiges. Vielleicht ist der Sachverhalt interessant, dass er aus einer sehr adeligen Familie aus einem Dorf Aquino, das zwischen Rom und Neapel liegt, stammte, die seinen Entschluss, Dominikaner werden zu wollen, mit Gewalt zu verhindern versuchte. So soll man ihn kurzfristig festgesetzt haben, was aber nichts half. Er hat immerhin als Gelehrter wohl die Karriere gemacht, die er verdiente. Er lehrte mehrfach in Paris, hielt sich übrigens zwischen 1245-1248 bei Albertus Magnus in Köln auf. Er starb mit 49 Jahren und hat für dieses Alter eine Unmenge an Schriften hinterlassen. Allerdings diktierte er wohl seine Schriften, mithin drei Sekretären gleichzeitig, sagt man. (Der Dominikaner-Orden ist, wie gesagt, auch ein Armutsorden. Allerdings war Thomas so dick, dass man einen halbkreisförmigen Ausschnitt in den Tisch sägen musste, damit er essen konnte.)

Allgemein gesagt hat Thomas das Verhältnis von Theologie und Philosophie neu gefasst und damit revolutioniert. Im Groben kann man sagen, dass er von Aristoteles, aber auch vom Neoplatonismus (er hat einen Kommentar zu Dionysius Areopagita, *de divinis nominibus*, geschrieben) herkommend, einerseits eine neue Synthese, andererseits eine neue Trennung von Philosophie und Theologie erbrachte. Wir werden natürlich darauf zurückkommen.

Wenden wir uns den Werken des Thomas zu. Das wohl wichtigste und dann auch wirkungsgeschichtlich mächtigste Werk ist die „Summa theologiae“, in Italien 1267 begonnen, bis 1273 arbeitete er daran, dann liess er es unvollendet liegen. Was ist eine Summa, eine Summe? Hier liegt schon eine wirklich interessante Frage, die in gewisser Weise auf die Neuzeit mit ihrem Begriff des „Systems“ vorausweist. Eine „Summe“ ist zunächst einfach eine Gesamtheit oder Gesamtzahl. Es wird demnach irgendwie ein Ganzes angestrebt. In der christlichen Auffassung ist das Ganze des Ganzen schlechthin Gottes Schöpfung. In dem Anspruch, denkend diese mit einer Summa theologiae einzuholen, finden wir gleichsam einen Anspruch, der an Hegels Auffassung des Systems erinnert. Allerdings ist das System anders durchgeordnet, anders durchdacht als eine Summe.

Typisch für die Methode der Summe, d.h. auch für die Summa theologiae des Thomas ist die *quaestio*, die Frage. Die Summa des Thomas besteht aus mehr als 1000 Fragen. Sehen wir uns einmal an, wie das funktioniert. Die erste *quaestio* lautet: „Ob man neben der Philosophie noch eine weitere Wissenschaft brauche“ (z.B. die Theologie). Es folgen

obiectioes, Einwände. Der erste Einwand wird mit videtur (es scheint) eingeleitet, weitere mit praetera (außerdem) angeschlossen. Diese Einwände werden *methodisch* eingeführt, sie sind keineswegs schon Meinungen oder Gedanken des Thomas. Der erste Einwand lautet z.B., dass es von Dingen, die über die Vernunft hinausgehen, keine Wissenschaft geben könne. Das denkt Thomas keineswegs.

Gegen die obiectioes wird nun ein sed contra gesetzt. „Aber dagegen spricht“ ... Nun kommt eine Autorität zu Wort, z.B. Paulus. Gemeinsam mit dieser Autorität argumentiert nun Thomas gegen die Einwände. Diese Argumentation wird angefangen mit: respondeo, ich antworte. Die quaestio wird also allgemein beantwortet, doch damit gibt sich Thomas nicht zufrieden. Mit dem Anschluss von ad primum, ad secundum werden die obiectioes einzeln widerlegt. Erst dann wird zur nächsten quaestio weitergegangen.

Es ist also interessant, dass Thomas von diesem methodischen Bewusstsein ausgeht. Thomas ist nicht der einzige, der Summen schreibt (er schreibt noch eine Summa contra gentiles, eine Summe gegen die Heiden), aber er ist der wichtigste.

Darüber hinaus sind auch die sogenannten Quaestiones disputatae berühmt, darunter die Schriften De veritate, De potentia, De malo und De anima. Sehr bekannt ist auch eine der kleineren Schriften des Thomas (Opuscula), nämlich De ente et essentia von 1255. Er hat Aristoteles ausführlich kommentiert (z.B. auch die Nikomachische Ethik, die Politik, aber auch die Metaphysik, auch den Liber de causis, von dem man viel dem Aristoteles zuschrieb, während Thomas erkannte, dass es sich um eine Zusammenfassung der Philosophie des Proklos handelte). Neben diesen gleichsam philosophischen Texten hat er auch Evangelien-Kommentare (Matthäus und Johannes) sowie Kommentare der Paulusbriefe vorgelegt. Sie sehen schon, wie groß das Werk dieses Philosophen ist.

In einer Einführung in das Studium des Denkens des Thomas wird folgender Satz aus einem Aristoteles-Kommentar (De caelo) zitiert. Ich möchte ihn hier auch bringen, um das Pathos des Philosophen etwas klingen zu lassen: Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum. Auf Deutsch: „Das Studium der Philosophie dient nicht dazu, dass gewusst wird, was Menschen gedacht haben, sondern wie sich die Wahrheit der Dinge verhält.“ Wir könnten auch sagen, dass es nicht darum geht, irgendwelche Geschichten zu erzählen, sondern dass es um die *eine* Geschichte der Wahrheit geht. In der Tat: in der Philosophie geht es um die Wahrheit.

Sehen wir uns nun schon abschließend ein wenig an, was Thomas darunter verstanden hat. Was ist denn die Wahrheit für Thomas? Thomas ist Theologe, will sagen, er geht davon aus, dass es eine Offenbarung Gottes gibt, in der uns mitgeteilt wird, dass das

Universum seine Kreation ist. Das gilt natürlich für alles, was Thomas gedacht hat. Es wäre auch seltsam, für einen Denker des Mittelalters etwas anderes zu erwarten. Aber - und das ist wichtig, ein wichtiges aber - indem Thomas davon ausgeht, dass alles, was es gibt, Gottes Schöpfung ist, und er nun die Philosophie des Aristoteles in all ihren Verzweigungen auf diese Schöpfung anwendet, findet so etwas statt wie ein Ernstnehmen des vorliegenden Seienden selbst unter der Voraussetzung des Schöpfergottes.

Gott bleibt bei all dem natürlich *causa efficiens* und *causa prima* (wie bei Aristoteles der erste Bewegter), doch es gibt auch *causae secundae*, in denen das Seiende gegenüber der Allwirksamkeit Gottes eine Eigenwirksamkeit entfalten. Also - selbst wenn alles eine Schöpfung Gottes ist, hat es doch für das wissenschaftliche Denken eine eigene Bedeutung, die nicht immer gleich mit dem Göttlichen verrechnet werden muss. Indem Thomas Aristoteles also so ernst nimmt (allerdings nicht nur Aristoteles) hat er so etwas hervorgerufen wie eine Veränderung im Denken und im Lebensgefühl.

Denn dieser Gedanke, dass das Seiende eine gewisse Eigenständigkeit besitzt, wird nun auf die menschliche *ratio*, auf die Vernunft, bezogen. Zwar ist auch die gottgeschaffen, dennoch ist sie autonom und kann ohne jede Illumination (wie z.B. bei Augustinus) die Wahrheit erkennen. Der Mensch ist als Vernunftwesen dazu fähig, das Sein zu erkennen, er kann, selbst wenn er es nur mit *causae secundae* zu tun hat, die Welt zum Gegenstand seiner Erkenntnis machen.

Wenn ich vorher sagte, dass Thomas das Verhältnis von Philosophie und Theologie einerseits durch eine Synthese, andererseits durch eine spezifische Trennung bestimmte, dann besteht die Synthese darin, dass er das Licht der natürlichen Vernunft für notwendig erachtete, Gottes Schöpfung zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen zu machen. Die Theologie aber baut auf das Licht des Glaubens, wozu das Licht der natürlichen Vernunft nach Thomas keineswegs in einem Widerspruch steht. Ein Philosoph, der dem Licht des Glaubens widerspricht, gebraucht die Philosophie falsch. Doch die Philosophie als solche steht nicht in diesem Widerspruch. Der Glaube ist vom Licht der Vernunft nicht einholbar.

Wohl aber kann die Philosophie dem Glauben dienen. Das tut sie dreifach. Sie kann 1. beweisen, was dem Glauben vorausgeht (nicht zeitlich natürlich - sondern im Aufstieg zu ihm - was also unter dem Glauben liegt), wie z.B. den Beweis der Existenz Gottes; 2. kann man durch Gleichnisse Glaubenssätze verdeutlichen; 3. kann man mit der Philosophie Einwände gegen den Glauben zurückweisen. Auf eine solche Rangbestimmung hat man die Phrase angewendet „*Philosophia ancilla theologiae*“, die Philosophie sei die Magd der Theologie. Doch wenn dieses Wort polemisch gemeint sein soll, entspricht es nicht dem Selbstverständnis des Thomas. Thomas geht davon aus, dass das menschliche Denken

gar nicht auf die Philosophie verzichten kann. Was die Welt ist, liegt der menschlichen ratio offen vor. Doch die Offenbarung selbst kann mit dieser Vernunft nicht einfach erkannt werden. Sie geht im Glauben über die Philosophie hinaus, was diese aber keineswegs diskreditiert. Ohne Philosophie hätte sich Thomas sein Denken gar nicht vorstellen können. In diesem Sinne war für Thomas Aristoteles der „philosophus“ schlechthin.

Lassen Sie mich mit dem folgenden Gedanken heute enden. Die gesamte Philosophie des Thomas von Aquin kreist um dem Gedanken des „Seins“, des esse, bzw. des ens, des Seienden. Damit werden wir uns in der nächsten Woche beschäftigen.

7. Vorlesung

Thomas von Aquin, der Aquinate, wie man ihn respektvoll nennt, ist nicht nur ein oder der Höhepunkt der Philosophie des Mittelalters. Denn indem er ein Höhepunkt dieser Philosophie ist, ist er ohne Zweifel auch ein Höhepunkt der Europäischen Philosophie schlechthin. Wer sich mit Thomas auseinandersetzt, ist auf der Höhe des Denkens schlechthin. Freilich kommt es darauf an, was man daraus macht. Ich bin froh, nur eine Einführung geben zu müssen. Und das ist - bei jemandem wie Thomas - beinahe eine Unverschämtheit.

Ich hatte in der letzten Stunde schon darauf hingewiesen, dass bei Thomas eine Neubestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie stattfindet. Für Thomas ist natürlich - wie für jeden anderen Philosophen des Mittelalter auch - das Ganze Gottes Schöpfung, d.h. Resultat einer unvordenklichen Offenbarung. Insofern hat die Theologie und der Glaube einen Vorrang vor der Philosophie und dem Wissen. Gott ist als *causa efficiens* von allem, als Wirkursache, *causa prima*. Das ist unbestritten. Doch nach Thomas gibt es dann aber auch *causae secundae*, Ursachen, die zwar auf die erste zurückgehen, aber doch nicht mehr selbst „göttlich“ im Sinne der Offenbarungsgöttlichkeit sind. Mit diesen *causae secundae* kann sich die Philosophie dann ganz unabhängig von der Theologie beschäftigen. Hier beginnt die Wichtigkeit z.B. des Aristoteles, denn Thomas einfach „philosophus“, den Philosophen nennt (doch es wäre eine Verengung, Thomas nur auf Aristoteles festzulegen, es gibt auch ein neoplatonisches Element in Thomas).

Mit Aristoteles teilt Thomas die Ansicht, dass die Philosophie vom *Sein* ausgehen muss. Doch hier müssen wir freilich vorsichtig sein, denn die Rede vom Sein ist schwierig und voller Missverständnisse. Der Anfang des Buches Γ der Metaphysik-Vorlesung des Aristoteles sagt, dass es eine *ἐπιστήμη*, ein Wissen, gibt, das τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό betrachtet, das Seiende als Seiendes und das demselben an sich Zukommende. Dieses Wissen unterscheidet sich von allen anderen Arten des Wissens, denn kein anderes Wissen handelt vom Seienden als Seienden, d.h. im Allgemeinen, sondern stets nur vom mathematischen Seienden etc.

Nun folgt der Satz, den alle, die einmal drei Semester Philosophie studiert haben, zitieren können: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς - das Seiende wird in mehrfacher Bedeutung ausgesagt. Doch Aristoteles fährt fort: ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν - aber immer in Beziehung auf Eines und auf eine einzige Natur - oder, wie er ein wenig später sagt, auf eine einzige ἀρχή, einen einzigen Grund, ein einziges Prinzip, einen einzigen Ursprung. Diese ἓν ist τὸ ὄν ἢ ὄν bzw., wenn man so will, das höchste Seiende, das θεῖον, das Göttliche, aber wir halten uns zunächst einmal an der rätselhaften Formulierung τὸ ὄν ἢ ὄν.

Was ist das Seiende als Seiendes? Was für eine Entscheidung wurde da von Aristoteles getroffen? Was für eine Bestimmung des Denkens? Die Formulierung ist seltsam. τὸ ὄν ist ein Partizipium von εἶναι, Sein, meint also: das Seiende. Darin liegt bereits eine Verallgemeinerung. Etwas als seiend zu bezeichnen, löst dieses Etwas bereits ab von seiner gewöhnlichen Bestimmung. Pferd - ein Seiendes. Nun tritt noch hinzu, dass Aristoteles das ἦ einführt. Dem liegt, wie ich sagen würde, eine spezifische Perspektive - und zwar die Perspektive des Philosophen zu Grunde. Für Aristoteles ist prinzipiell klar, dass alles, was ist, ein Seiendes, ὄν, ist. Nur sprechen wir diesem Seienden viele Bedeutungen zu - Pferd, Kind, Frau, Berg, Meer etc. Das tut der Nicht-Philosoph, ohne dass er es freilich weiß. Er gebraucht sozusagen andauernd das „als“. Der Philosoph weiß aber, dass alle Bedeutungen auf Eines und eine einzige Bedeutung zurückgehen: das Seiende als Seiendes. Das ist für Aristoteles die Geburtsstunde der Philosophie, denn nur sie kann sich damit beschäftigen.

Welch eine einzigartige Entscheidung damit getroffen wird, zeigt sich auch bei Thomas. Bei allem, was wir sagen, was wir tun, was wir denken, haben wir es schon mit Seiendem zu tun. Wir beziehen uns stets unthematisk auf τὸ ὄν. D.h. wir beziehen uns so darauf, dass wir es stets schon vergessen haben. (Obwohl wir andauernd „ist“-sagen - was übrigens kein Aristotelischer Gedanke ist. Natürlich ist Aristoteles aufmerksam auf den λόγος, aber er stößt sich nicht an dem grammatischen Gebrauch des εἶναι.) (Übrigens ist natürlich Aristoteles nicht der Erfinder der Finder des Seienden, das gibt es auf irgendeine Weise bei allen Griechen, bei Parmenides, bei Heraklit auch, natürlich bei Platon, aber Aristoteles macht doch ein spezifisches Wissen daraus, d.h. er konzentriert die Philosophie darauf.)

Wenn wir aber ständig mit dem Seienden umgehen und ständig das Seiende in mehrfachen Bedeutungen sagen, dann müssen wir von Anfang an ein unthematiskes Verständnis des Seienden haben. Dieses unthematiskes Verständnis bezieht sich aber nicht auf irgendeinen esoterischen Gegenstand, sondern gleichsam auf das Bekannteste schlechthin, denn Alles ist ja seiend. Das ist auch für Thomas so. Das ens, die lateinische Übersetzung von τὸ ὄν, ist immer schon erfasst, irgendwie verstanden (De veritate I). Das meint aber nicht, dass der Mensch dieses ens erfunden oder gemacht hat, es liegt allem immer schon zugrunde.

Dabei ist es aber nun doch die Frage, wie der Mensch dann dazu kommt, dieses immer schon daseiende ens zu bemerken, ja, fähig zu sein, es zu erkennen? Thomas spricht von einer prima conceptio entis. Conceptio hängt mit conceptus zusammen, was gewöhnlich mit Begriff übersetzt wird. Aber conceptio heißt etwas anderes, nämlich Empfängnis. Der Mensch hat demnach immer schon ein Verständnis des ens empfangen, er hat es nicht von sich her gemacht, er hat sich keine Begriffe gebildet, sondern er ist - sozusagen -

selber begriffen worden von einer Empfängnis. Der intellectus erfasst also mit einer simplex apprehensio, einer einfachen, intuitiven Aufnahme das Seiende, das ens qua ens, wie ὄν ἢ ὄν auf lateinisch heißt.

Der intellectus ist für Thomas der habitus principiorum (S Th I 79, 12). Er besitzt die Gesetze des Seienden. Und er besitzt sie auf eine besondere Weise, nämlich an sich irrumsfrei. Die Gesetze, die er besitzt, sind, wie gesagt, solche des Seienden, d.h. der intellectus produziert hier keine Gesetze, keine Prinzipien. Das gilt auch für das oberste Prinzip der Erkenntnis. für den Satz vom Widerspruch. Er gründet bei Thomas nicht im Denken, sondern im Sein, weshalb er eigentlich auch kein Satz ist. Alle Grundaxiome, mit denen es der intellectus, d.h. das Erkennen, zu tun hat, sind Seinsgesetze und weil sie Seinsgesetze sind, sind sie Denkgesetze.

In diesem Sinn bedeutet das Kontradiktionsprinzip den Urgegensatz von Seiend und Nicht-Seiend, von Ja und Nein. Nach Thomas muss der Mensch diesen Gegensatz überhaupt verstanden haben, um alles andere auch zu verstehen. Die Evidenz dieses Gegensatzes ist nach Thomas unmittelbar mit dem Seienden gegeben. Es ist bekannt, wie nah Thomas auch hier dem Aristoteles ist. Im eben schon erwähnten Buch Γ der Vorlesungen über die Metaphysik bestimmt Aristoteles ein sicherstes, zuverlässigstes Prinzip (βεβαιότατη ἀρχή). Dieses lautet: dass nämlich dasselbe demselben und in derselben Beziehung unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann. Aristoteles erläutert das und sagt, dass es unmöglich sei, dass jemand annehme, dasselbe sei und sei nicht (ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι). Man kann dieses Prinzip einerseits rein logisch auffassen, dann geht es darum dass wir einem Etwas in derselben Beziehung keine widersprüchlichen Prädikate zusprechen können. Wenn einer sagt: es ist heute und genau jetzt zugleich heiß und kalt, dann ist das falsch. Man kann den Satz aber auch ontologisch auffassen, dann sagt er, dass es keine Dinge geben kann, die in derselben Beziehung so und nicht so sind. (Wenn daher einer meint, heute und jetzt sei es heiß und kalt, und wir gehen davon aus, dass er das Seiende so erfährt, dann ist er womöglich verrückt.)

Für Thomas ist es nun so, dass alle Erkenntnis mit diesem ersten sichersten Prinzip zusammenhängt. Alle Erkenntnis kann daher in einer reductio auf dieses Prinzip zurückgeführt werden, um dort bestätigt zu werden. Das setzt allerdings voraus - und Thomas tut das auch - dass die Erkenntnis dieses ersten Prinzips oder vergleichbarer allgemeiner Prinzipien notwendig irrumsfrei ist (De ver XVI 2).

Sehen wir uns diese reductio, oder Thomas sagt auch: resolutio, noch etwas genauer an. Wieso kann diese ein Erkenntnisprinzip sein? Nehmen wir die Denkinhalte des Menschen, die conceptiones, die Begriffe, und führen diese auf ein Erstes zurück. Was dort stattfindet,

ist eine stetige Vereinfachung des Zusammengesetzten auf ein Allereinfachstes. Dieses Allereinfachste erscheint aber nicht nur in einer spezifischen reductio, sondern in allen, die unternommen werden. Was kommt dabei dann heraus? Was bildet den Grund von allem, was wir denken und denken können? Wir hatten es oben mit Aristoteles schon gesagt: es ist das *ens qua ens*, das Seiende, das sich am Grund eines jeden Begriffs zeigt. Wir können auch sagen: dass überhaupt etwas ist. Dieses, dass überhaupt etwas ist, erkennt als solches natürlich nur der Philosoph, aber in jedem menschlichen Erkennen überhaupt ist es immer schon mitbegriffen. Dieser Gedanke enthält auch den weiteren, dass das Seiende als solches nicht dem Denken unterliegt, es *ist* unabhängig vom Denken.

Allerdings vollzieht diese reductio der intellectus. Was demnach dort zu finden ist, ist, dass er, der Vollziehende, mit einbegriffen ist in diese Findung des sichersten Prinzips. D.h. es gibt eine Selbstgewissheit des intellectus, die das Gewisseste und Sicherste schlechthin ist. Damit verbindet sich Thomas mit solchen Philosophen wie Augustinus und am Beginn der Neuzeit natürlich Descartes. Allerdings gilt bei Thomas nicht, wie eben bei Descartes, dass dadurch das erkennende Subjekt zur Mitte der Wissenschaft überhaupt wird (allerdings ist das auch bei Descartes nicht so klar, im nächsten Semester setze ich die Vorlesung der Einführung in das Mittelalter in eine Einführung in die Neuzeit fort).

Gehen wir noch einmal zurück zum Seienden (wir sind immer schon da). Das *ens* (oder *esse*) ist für Thomas der Grund von Allem schlechthin. Allem kommt notwendig Sein zu, da es ja ist. In diesem Sinne ist das *ens* ein *ens commune*, ein allgemeines Seiendes. An dieser Stelle sollten wir jedoch einen Unterschied zu Aristoteles sichtbar machen, was bei der Quellenlage des Mittelalters zunächst nicht leicht war. Thomas schrieb, wie ich bereits sagte, nicht nur Kommentare zu Aristoteles oder auch Dionysius Areopagita, sondern auch zum Liber de causis, diesem Werk, das zunächst dem Aristoteles zugeschrieben wurde, von Thomas aber als eine Zusammenfassung von Ideen des Proklos identifiziert wurde. Dort heißt es an Beginn des capitulum quartum: *Prima rerum creaturum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud*. Die erste geschaffene Sache ist das Sein, ein anderes Geschaffenes vor ihm gibt es nicht. Für Thomas ist Gott auch die erste Ursache für das Seiende insofern, als alles Seiende und d.h. auch das Seiende als Seiendes ein Geschaffenes ist. Das gilt freilich für Aristoteles nicht - der Anfang des Seienden in einem Schaffenden Prinzip ist überhaupt für die ganze griechische Antike undenkbar. Der Demiurg bei Platon im Timaios schafft z.B. nicht die Ideen, sie sind vielmehr seine Vorbilder beim Schaffen. Auch gibt es die ungeordnete Materie schon, bevor er beginnt, sie umzuformen (er schafft also nicht *ex nihilo*, was notwendig sein muss, wenn das erste geschaffene das Seiende als solches ist).

Also *ens commune* - das Seiende als solches, das unabhängig vom Denken überall und immer zu finden ist, immer schon da ist, bevor überhaupt ein Denken, das selber ist,

ansetzen kann. Das Gedankending ist demnach auch ens, und zwar ens rationis. Alles ist Seiendes, das bedeutet dann auch, dass selbst das, was jetzt noch nicht ist, das Mögliche, schon ist. In der Tat: das Mögliche muss sein, damit es möglich ist. Wirklichkeit und Möglichkeit - alles ist auf Seiendes als solches reduzierbar.

Damit haben wir es mit einem Allerallgemeinsten zu tun, das nur unter bestimmten Voraussetzungen zu denken ist. Unter welchen? Wir verwenden hier stets, wenn wir vom Sein sprechen, einen „Begriff“, bzw. wir tun so, als gäbe es einen Seinsbegriff. Den gibt es so aber gar nicht. Denn jeder Begriff muss definierbar sein. Definitionen sind nur möglich vor dem Hintergrund der Angabe eines genus proximum und einer differentia specifica, d.h. der Angabe einer Gattung und eines artbildenden Unterschieds. Lebewesen (Gattung), der Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen (Differentia specifica Vernunft). Eine solche Differenz kann aber für das Seiende als solches gar nicht gefunden werden, denn alles ist ja Seiendes. Alle Begrenzte und überhaupt alle Grenzen *sind* immer schon, fallen also unter das Sein.

Damit entsteht nicht nur das Problem, dass das Seiende als solches kein Begriff ist, sondern dass, weil ja alles ist, womöglich sogar dieses Alles gar nicht genau zu fassen ist. Wie entstehen dann Unterschiede zwischen dem Seienden? Das geht nach Thomas nur so, indem wir modi essendi, Seinsweisen, unterscheiden. Die Dinge sind verschieden, indem sie verschieden *sind*. Doch damit ist das Problem nicht erledigt, sondern es vertieft sich erst.

Das Seiende wird vielfach ausgesagt, sagt bereits Aristoteles. Er setzt aber auch hinzu, dass das stets in Bezug auf Eines geschieht - was schon deshalb so sein muss, weil eine Mehrheit, insofern sie differenziert ist, stets nur Mehrheit in Bezug auf ein Eines sein kann. Dieses Eine gibt dann das Kriterium für die Differenziertheit des Vielfältigen an. Das ist für Aristoteles und für Thomas das Seiende als solches. Doch nun geht es vor allem über das vielfältige Aussagen, das sich offenbar an den verschiedenen Seinsweisen des Seienden orientiert. Die Identität von Seins- und Aussageweisen gibt es nach Thomas in den *Kategorien*. Aussagen heißt demnach, dass Seiende in modi essendi kategorisieren.

Nun aber erscheint eine gewisse Schwierigkeit, ein seltsames Phänomen. Wenn so in seiner Vielfalt das Seiende kategorisiert, in den Kategorien ausgesagt wird, entsteht eine gewisse Differenz zu dem Einen, in Bezug worauf all das Vielfältige gesagt wird und ist. Für Thomas ergibt sich daraus, dass dieses Eine, das esse, nicht univok, d.h. in einer Bedeutung ausgesagt wird. (Ist das notwendig der Fall? Wir lassen die Frage offen, denn für Thomas ist es nun einmal so - in gewisser Weise ja auch nachvollziehbar: das esse ist nicht definierbar, es gibt nur die verschiedenen Aussageweisen gemäß den modi essendi.)

Was nun in vielfältiger Weise ausgesagt wird, wird nicht univok (und d.h. nach Thomas auch nicht äquivok ausgesagt). Äquivokation - ein gleichlautendes Wort bedeutet vieles (Tau - Seil, morgendlicher Niederschlag, griechischer Buchstabe). Oder um es im Verhältnis zur Univozität zu fassen: Das Beste ist ein Möbelstück. Wenn das so gesagt wird, dann wird „das Beste“ von allen Möbelstücken einheitlich ausgesagt. Aber: Das Beste ist eine Bank. Dann haben wir es mit einer Äquivokation zu tun, denn Bank ist entweder ein Möbelstück oder ein Geldinstitut. Der Gegensatz von Univozität und Äquivokation war der mittelalterlichen Logik bekannt. Nach Thomas ist das Sein weder uni- noch äquivok, sondern es wird „analog“ ausgesagt, d.h. es gibt eine Analogia entis.

Die Analogie als analoge Aussageweise ist ein Phänomen, das natürlich die antike Griechische Philosophie zur Sprache bringt. Mathematisch kann das in pythagoräischen Verhältnissen ausgesagt werden: 8:4 ist analog zu 4:2 mit dem gleichen Logos 2:1. Von da aus kann dann Platon sprachliche Analogien behaupten, die Idee des Guten ist z.B. analog zur Sonne. Bei Aristoteles ist das nun so, dass er diesen Begriff nicht in der Hinsicht verwendet, wie er dann bei Thomas akut wird, aber er ist eben schon angelegt in der Unterscheidung der vielfältigen Aussage im Bezug auf Eines. In der vielfältigen Aussage wird nämlich dieses Eine eben „analog“ ausgesagt. Es werden Dingen verschiedene Bedeutungen zugesprochen, doch diese Bedeutungen sind in Bezug auf dieses Eine stets ähnlich.

Ich gehe nicht darauf ein, inwiefern man die hier sich ankündigende Differenz zwischen den einzelnen Seienden und dem Einen wirklich thematisiert hat. Interessant ist es aber allemal, dass diese Differenz offenbar notwendig ist, um das ganz Gerüst der Thomasischen Metaphysik zu tragen. Denn die Analogia entis ermöglicht es uns auch, von Gott zu sprechen. Denn wir attribuieren Gott ja durchaus auch Sein (Gott = summum ens, summum bonum - auf eine sehr besondere Weise ist Gott Sein - actus purus). Ihm kommt das Sein im primären Sinne zu. Doch auch dem Seienden attribuieren wir Sein, freilich nicht im selben Sinne, denn das Geschaffene ist stets endliches Geschaffenes. Wichtig ist aber doch, dass wir von einem Tisch wie von Gott sagen können: sie sind - und sie sind auf verschiedene Weise.

Ich hatte schon gesagt, dass Thomas in der Klärung der Aussageweisen auf die Kategorien des Aristoteles zurückgeht (10 - Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Wo, Wann, Lage, Haben, Tun, Leiden). Doch seit seinem großen Lehrer Albertus Magnus, den ich selbstverständlich auch in diese Vorlesung hätte hereinnehmen können, wenn nicht müssen, spricht man nicht von den Kategorien, sondern von den sogenannten „Transzendentalien“. Das Wort transzendental ist vielstimmig. Es stammt vom lateinischen transcendere, übersteigen. Es hat zur Neuzeit eine Wandlung durchgemacht, der wir uns bewusst sein müssen, um die mittelalterliche Bedeutung zu verstehen. Seit Kant bedeutet

transzendental ein Erkenntnis, die sich nicht auf die Dinge der Erkenntnis, sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis, die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung bezieht. Dieses Verständnis des Transzendentalen geht vom erkennenden Subjekt aus, genauer, von seinem Erkenntnisvermögen, das dann eben auch, wie bei Kant, der Ursprung der Kategorien bzw. der reinen Verstandesbegriffe ist (wobei Ursprung nicht bedeutet, dass der Verstand die Kategorien „produziert“). Von Kant aus ist dieses Verständnis des Transzendentalen (nicht der Transzendenz, was hier ein Unterschied ist) in die Philosophie der Moderne übergegangen (vgl. Husserl und seine transzendente Phänomenologie).

So wird das Transzendente bzw. werden die Transzendentalien im Mittelalter und bei Thomas nicht verstanden. Für Thomas (und eben schon Albertus Magnus) sind die Transzendentalien Grundbegriffe, die dem Seienden als solchen zukommen. Die Transzendentalien geben Auskunft über Bedeutungen, die allem Seienden als Seiendem notwendig zukommen. In einem gewissen Sinne sind die Transzendentalien also die Kategorien der Mittelalter-Philosophie. Sie kommen bereits in allen Kategorien immer schon vor. M.a.W. in einem gewissen Sinne sind sie noch fundamentaler als die Kategorien.

Ich orientiere mich im Folgenden an Thomas' *De veritate*, in denen er seine Lehre von den Transzendentalien entfaltet. Fügen wir hier noch eine bestimmte Differenzierung ein. Die Transzendentalien werden nämlich unterschieden insofern, als sie im Hinblick auf das Seiende selbst oder im Hinblick auf anderes wie z.B. den menschlichen Geist betrachtet werden (man könnte auch sagen: es gibt selbstbezügliche und relationale Transzendentalien). Die erste Transzendentalie, die allerwichtigste, kennen wir schon. Es ist das *ens* selbst. Dass etwas seiend ist, dass sogar Gott seiend ist, ist der Grund von allem. Es ist die Bedingung für alles weitere.

Die zweite Transzendentalie nach Thomas lautet *res* (die Aristotelische οὐσία). Damit wird das Wesen eines Seienden ausgesagt, was es ist, was es in Bezug auf sich selbst ist. Der nächste Transzendentalbegriff ist dann das *unum*. Über das Eine wäre natürlich Vieles zu sagen! Das Eine und die Einheit beschäftigt die Europäische Philosophie seit Parmenides. Bei Platon und besonders dann im Neoplatonismus ist es dann besonders wichtig geworden. Ich hatte hier in auf Plotin und Proklos, d.h. in Bezug auf Dionysius-Areopagita bereits von der Henosis, der Vereinigung mit dem Einen gesprochen. Für Thomas müssen wir das Ganze herunterbrechen zu dem schlichten Gedanken, dass alles Seiende als solches immer eines ist, immer eine Einheit und d.h. immer in sich ungeteilt ist. Was immer Sie von einem Seienden, dessen *res*-haltigkeit, d.h. Wesen bzw. Bedeutung, sie kennen, sagen, sie nehmen es stets als eines - und erst dann können sie es in sich differenzieren.

(Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen: die Transzendentalien sind die allerfundamentalsten Begriffe, mit denen das Denken gleichsam unthematisch operiert. Wenn Sie bei der Transzendentalie des unum einwenden würden, dass das Seiende „Frosch“ schon mindestens zwei, wenn nicht drei Bedeutungen enthält (nämlich ens, res und unum), dann ist das schon kein unthematisches Operieren mehr. Zudem reagiert Thomas womöglich mit einem anderen Begriff darauf. Dazu später.)

Dieser Aspekt nun aber des Differenzierten wird von Thomas wiederum in einer eigenen Transzendentalie begriffen, nämlich in der des aliquid, der Andersheit. Das Seiende als eines, als in sich ungeteiltes, setzt eine andere, äußere Einheit mit voraus. An dieser Stelle kommt also eine Relation hervor, ein relativer Aspekt zwischen dem einen und dem anderen Seienden. Insofern notwendiger Weise das Seiende immer eines ist, muss es auch das aliquid, die Andersheit geben. (Ich lasse hier Fragen, die einem neuzeitlichen Subjekt auf der Zunge liegen, außer Betracht. Fragen wie, wenn Thomas Einheit und Andersheit unterscheidet, muss er dann nicht der Einheit schon selbst eine Andersheit einschreiben, m.a.W. kann ein Seiendes nicht nur dann eines sein, wenn es schon eine Differenz und d.h. dann eine Vielheit in sich selbst hat.)

Wir haben nun die Transzendentalien ens, res, unum, aliquid. Noch fehlen aber zwei, zwei sehr wichtige. Das erste der zwei ist das *verum*. Das Wahre ist natürlich eine Transzendentalie der Relation. Hier muss demnach kurz gezeigt werden, wie Thomas das Wahre bzw. die Wahrheit fasst. Das hat er natürlich in der Disputation über die Wahrheit getan. Ich kann das hier nur ganz grob skizzieren. Ich zitiere Thomas:

„Ich antworte, es sei zu sagen, dass Wahrheit in der Übereinstimmung von Verstand und Sache besteht [...]. Wenn daher die Sachen Maß und Richtschnur des Verstandes sind, besteht Wahrheit darin, dass sich der Verstand der Sache angleicht, wie das bei uns der Fall ist; aufgrund dessen nämlich, dass die Sache ist oder nicht ist, ist unsere Meinung und unsere Rede davon wahr oder falsch. Wenn aber der Verstand Richtschnur und Maß der Dinge ist, besteht Wahrheit in der Übereinstimmung der Dinge mit dem Verstand; so sagt man, der Künstler verfertige ein wahres Kunstwerk, wenn es seiner Kunstvorstellung entspricht.“

Veritas consistit in adaequatione intellectus et rei. Wir sehen einen Baum und sagen, dass ist ein Baum, d.h. wir gleichen unseren Verstand an den Baum an. Wenn wir sagen würden, da ist kein Baum, würden wir uns täuschen, denn da ist ja ein Baum. Würden wir sagen, da ist ein Baum und da ist keiner, würden wir uns auch täuschen. Deshalb sagt Thomas, dass das Sein der Sache, ob sie ist oder nicht ist, Voraussetzung für die Wahrheitsaussage ist.

Allerdings gibt es nicht nur eine *adaequatio intellectus ad rem*. Es gibt, wie Thomas sagt, auch eine *adaequatio rei ad intellectum*. Wie das? Thomas wählt das Beispiel des *artifex*. Der Künstler hat eine Vorstellung und will das Geschaffene an diese angleichen. Für den Künstler entspringt daraus eine Angleichung, eine *adaequatio*. Nun sagt aber Thomas vorher recht betont, dass es bei uns so sei, dass sich der Verstand an die Sache angleiche. Das könnte dann bedeuten, dass der *artifex* hier ein besonderer ist, nämlich der Schöpfergott selbst. Dann wäre die *adaequatio rei ad intellectum* die Voraussetzung für die *adaequatio intellectus ad rem*. Das der göttliche Verstand alles Seiende einmal gemäß seinem Verstand eingerichtet hat ist dann die erste Wahrheit, die der zweiten vorausliegt. (Man hat diese scheinbar verschiedenen Adäquationsauffassungen dann schematisiert, was mich aber nicht interessiert. Ist auch fraglich, was das mit Thomas zu tun hat.)

Die letzte Transzendentalie ist das *bonum*, das Gute. Das Seiende ist grundsätzliche Gegenstand eines *appetitus*, d.h. eines Strebens. Das ist aber nur darum der Fall, weil es eben fundamental gut ist. Wir wollen sein, wir wollen Sein, könnte man sagen. Wir sind immer unterwegs zum Sein, wir begehren es. Wir stimmen in fundamentaler Weise mit dem Seienden als solchem überein. Das geht nur, weil es nicht nur gut, sondern das Gute schlechthin ist. Das Seiende/Sein ist das Gute. Es gibt dabei einen *appetitus naturalis*, also ein Streben nach dem Guten, dass überhaupt dem Seienden zukommt, und einen *appetitus exercitus*, d.h. einem sich gerade ausagierenden Streben.

Wir fassen die sechs Transzendentalien des Thomas noch einmal zusammen: *ens*, *res*, *unum*, *aliquid*, *verum*, *bonum*. Es fällt natürlich auf, dass die Zusammenstellung auch einen gewissen Zusammenhang aufweist. Es ist nicht so, dass Thomas bloß zufällig aufgefundene Begriffe zusammenstellt. Es gibt eine gewisse Verbindung zwischen den Transzendentalien.

Nun hatte ich vorhin schon auf das etwas formalistische Argument hingewiesen, dass es die Transzendentalie des *unum* gleichsam vor dem Problem steht, dass es ja stets irgendwie noch mit (mindestens) fünf anderen - allerdings stets an *einem* Seienden - vorkommt. Für Thomas gilt aber, dass alle sechs Transzendentalien „konvertibel“ sind. das Seiende und das Gute sind konvertibel, heißt: das Seiende ist das Gute, das Gute ist das Seiende oder: das Seiende ist das Eine, das Eine ist das Seiende. D.h. dass die Konvertibilität das Verhältnis der sechs Transzendentalien noch einmal ver-einheitlicht. Die sechs Transzendentalien sind kein bloßer Haufen von Bestimmungen, sie kommen in einer Einheit überein.

Nun sind wir natürlich schon recht weit in der Philosophie des Thomas vorgeschritten und ich würde Sie mit noch mehr Stoff wohl überfordern, falls ich das nicht schon getan habe. Wir haben über die ontologische Grundausrichtung dieses Denkens gesprochen. Über die Verbindung mit der Aristotelischen Bestimmung des Seienden als solchen, des ὄν ἢ ὄν, des ens qua ens, der Bedeutung des Satzes vom Widerspruch, der Aussagevielfalt bei Einheit/Ähnlichkeit der Bedeutung bzw. der Analogie entis und den Transzendentalien. Das ist schon eine Menge.

Für jetzt gebe ich noch einen Ausblick auf die nächste Stunde, in der es natürlich auch um Thomas gehen wird. Ich sagte ja schon, dass mit Thomas ein neues Philosophieverständnis in die Welt gekommen ist. Thomas kennt zwar natürlich die Göttliche Offenbarung und d.h. auch die creatio ex nihilo, und er kann auch nicht anders als davon auszugehen, dass diese Offenbarung das Erste schlechthin ist. Aber er kann eben die Schöpfung dann auch gar gut von dieser causa prima differenzieren und sie gleichsam in den Augen des Aristoteles untersuchen.

Und da gibt es dann wiederum einen Gedanken des Philosophen, des Griechischen Philosophen, den Thomas gleichsam übernimmt. Für Aristoteles ist jedes Seiende immer ein τόδε τι, d.h. ein dieses da. Das ist im Grunde noch keine Bestimmung, ist auch keine Kategorie, sondern der erste Schritt zur Kategorie, zum Urteil. Dieser erste Schritt muss aber immer vor-liegen. Gibt es kein τόδε τι, dann kann ich auch überhaupt keine Aussage machen. D.h. es gibt da immer ein Konkretes, das in den Kategorien zur Sprache gebracht wird.

Für Thomas ist das dieses da das hoc aliquid, die Übersetzung des τόδε τι. Dieses hoc aliquid, das uns im strengen Sinne sagen lässt: da ist etwas, es ist, wird immer vorausgesetzt. Das bedeutet dann aber, dass die Transzendentalien nicht einfach irgendwo her deduziert werden, um dann auf das ens übertragen zu werden, sondern dass die Transzendentalien sich aus dem hoc aliquid ergeben. Sie werden aus diesem erkannt. Dieses hoc aliquid nennt Thomas nun auch ens actu, das wirkliche Seiende. Wo actualitas (Wirklichkeit) zu finden ist, da muss auch potentia (Möglichkeit) sein. Damit nähern wir uns dem von Aristoteles aufgebrachten Unterschied von ἐνέργεια und δύναμις. Das werden wir dann aber erst in der nächsten Stunde angehen.

8. Vorlesung

Thomas von Aquin - dem man verschiedene Beinamen gegeben hat wie z.B. doctor angelicus - ist ein Höhepunkt der Europäischen Philosophie - nicht nur der Philosophie des Mittelalters. Daher ist es wichtig, sich mit ihm etwas ausführlicher auseinanderzusetzen als mit anderen Philosophen des Mittelalters.

Ich habe Thomas ganz und gar aus seinem Bezug zu Aristoteles, d.h. ganz aus einem ontologischen Ansatz des Philosophierens her gedeutet. Das ist vielleicht eine Vereinfachung (man kann Thomas auch in seiner Abhängigkeit von Augustinus oder sogar Platon her deuten, doch das wollte und will ich hier nicht tun). Aber dieser Ansatz hat uns also zunächst gezeigt, wie Thomas das Verhältnis von Denken und Sein betrachtet. Und ich habe gezeigt, dass für Thomas das Sein und die Gesetze des Seins einen Vorrang haben vor dem Verstand (es sei dahingestellt, ob das sinnvoll ist oder nicht). Bei der Wahrheit z.B., dem verum als einem der fünf Transzendentalien, ist für den endlichen Verstand das Sichzeigen des zu Erkennenden der Ausschlag für die Wahrheitserkenntnis: dort ist ein oder kein Baum, weshalb die Aussage: „Dort ist ein Baum“ oder „Dort ist kein Baum“ wahr oder falsch sein. Aristoteles sagt einmal etwas ähnliches: nicht weil ich sage, dass Dein Kleid weiß ist, ist es weiß, sondern weil es weiß ist, sage ich: es ist weiß.

Das Sein oder genauer: das Seiende, ens, das Seiende als solches, ens qua ens. Davon geht Thomas aus. Darüber hinaus haben wir über die Bedeutung des Satzes vom Widerspruch gesprochen, über die Aussagevielfalt bei Einheit/Ähnlichkeit der Bedeutung bzw. der Analogie entis - ein sehr wichtiges Thema - und den Transzendentalien ens, res, unum, aliquid, verum und bonum. Das ist schon recht viel und für das Verständnis des Thomasischen Denkens sehr wichtig.

Beginnen wir noch einmal, und zwar wieder mit einem ganz fundamentalen Gedanken. Beginnen wir noch einmal mit Aristoteles, der für Thomas einfach „der Philosoph“ ist. Für Aristoteles ist jedes Seiende zunächst immer einfach da, immer ein τόδε τι, d.h. ein dieses da. Das ist im Grunde noch keine Bestimmung, ist auch keine Kategorie, sondern der erste Schritt zur Kategorie, zum Urteil. Dieser erste Schritt muss aber immer vorliegen. Gibt es kein τόδε τι, dann kann ich auch keine Aussage machen. D.h. es gibt da immer ein Konkretes, das in den Kategorien zur Sprache gebracht wird.

Für Thomas ist das dieses da das hoc aliquid, die Übersetzung des τόδε τι. Dieses hoc aliquid, das uns im strengen Sinne sagen lässt: da ist etwas, es ist, wird immer vorausgesetzt. Das bedeutet dann aber, dass die Transzendentalien nicht einfach irgendwo her deduziert werden, um dann auf das ens übertragen zu werden, sondern dass die Transzendentalien sich aus dem hoc aliquid ergeben. Sie werden aus diesem

erkannt. Dieses hoc aliquid nennt Thomas nun auch ens actu, das wirkliche Seiende. Wo actualitas (Wirklichkeit) zu finden ist, da muss auch potentia (Möglichkeit) sein. Damit nähern wir uns dem von Aristoteles aufgetragenen Unterschied von ἐνέργεια und δύναμις.

Hier aber fangen nun durchaus einige Probleme an, die ich uns eigentlich ersparen will. Denn hier scheint es - bei aller Nähe zwischen Thomas und Aristoteles - doch Unterschiede zu geben. Aristoteles nämlich geht in seiner Ontologie einfach von der οὐσία, vom Wesen aus. Das Wesen, die Substanz oder Essenz ist schlechthin, wobei durchaus offen gelassen wird, was „ist“ hier heißt. Das Seiende wird ja in vielerlei Hinsicht gesagt. Bei Thomas ist aber nun so, dass es einen actus essendi gibt, eine Aktualisierung des Seienden bzw. des Seins, wonach eben alles, was ist, eben schon ens actu, aktuiertes Seiendes ist (dieser *actus essendi* ist von alles überragender Bedeutung, denn wie gesagt, bei Aristoteles ist die substantia eben schlechthin - sie braucht nicht aktuiert zu werden - das ist aber bei Thomas durchaus so). ἐνέργεια und δύναμις, actualitas und potentia, sind aber bei Aristoteles nur Bedeutungen des Seienden unter anderen. Das ὄν muss nicht *notwendig* „wirklich“ sein. Aber vielleicht ist das schon zu kompliziert, um das in einer Einführung zu erläutern.

Also noch einmal zurück zum ens actu. Das Seiende bei Thomas ist immer aktuiertes Seiendes, faktisch daseiendes. Indem aber etwas als wirklich Seiendes da ist, muss es immer schon Mögliches (actus und potentia) in sich tragen. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass wie schon bei Aristoteles es für Thomas nicht so ist, dass der Verwirklichung eine Möglichkeit vorausgeht - das ist überhaupt ein moderner Gedanke, eine gleichsam, freischwebende Möglichkeit zu denken. Möglichkeiten haben nur wirkliche Dinge, d.h. nur schon aktuiertes Seiendes (was eben einfach: Seiendes ist) hat eine Potentialität.

Wenn nun dem ens actu stets auch Möglichkeiten eignen, dann stehen diese Möglichkeiten für Thomas unmittelbar in einem Verhältnis zu den Wirklichkeiten, will sagen: es ist nicht einfach nur so, dass ein wirkliches Seiendes eben auch Möglichkeiten hat, sondern dass die Wirklichkeit eines Seienden in sich durch die innewohnende Möglichkeit mitbestimmt wird. Ein Seiendes kann nicht nur sein oder nicht sein, sondern es kann gleichsam wirklicher und nicht wirklicher sein, wobei der Grad der Wirklichkeit eben durch die Möglichkeit bestimmt wird. Das denkt Aristoteles übrigens ganz ähnlich.

Eine Raupe hat also noch nicht ihre endgültige Wirklichkeit des Schmetterlings erreicht, weil es ihr noch möglich ist, Schmetterling zu werden. (Aristoteles nennt das ἐντελέχεια, ἐν / τέλος / ἔχειν - jedes Seiende besteht darin, ein Ziel zu haben, das Sein ist stets ein Unterwegs-zum-Ziel-sein). Das heißt ein Seiendes ist in Bewegung, weshalb Thomas von

einem ens mobile spricht, einem Seienden in Bewegung. Das Werden ist demnach eben immer das Werden eines Seienden.

Nun ist es aber auch eine moderne Idee, dass wir das Noch-Nicht, d.h. die Verfügung über Möglichkeiten, nachgerade für wichtiger halten als die Wirklichkeit. Jemand der „potent“ ist, verfügt über Möglichkeiten, Macht heißt heute, über Möglichkeiten disponieren. Das war aber weder für Aristoteles noch für Thomas so. Sowohl für den einen als auch für den anderen hat die Wirklichkeit einen Vorrang vor der Möglichkeit. Je mehr Möglichkeit, desto weniger Wirklichkeit. Und das ist für das Seiende ein eher defizitärer Zustand.

Das lässt sich an unserem Raupe-Schmetterling-Beispiel eigentlich ganz gut zeigen. Wenn es für dieses Seiende das Ziel ist, Schmetterling zu sein, dann ist der Noch-Nicht-Schmetterlings-Zustand ein defizitärer. Erst wenn die Raupe Schmetterling ist, hat dieses Seiende seine Wirklichkeit erreicht - und geht über alle Möglichkeit hinaus. Je höher nun ein Seiendes in der Ordnung des Seins sich befindet, je wirklicher ist es. Der Schmetterling ist nicht volle Wirklichkeit, weil er eines Tages zu Staub zerfallen wird. Er ist ein endliches Seiendes wie der Mensch auch. Das ewige Seiende aber, Gott, kann überhaupt keine Möglichkeit mehr in sich enthalten. Hätte er etwas Mögliches in sich, dann wäre er noch nicht ganz wirklich - was für Gott unmöglich ist: d.h. Gott und nur Gott ist actus purus, wie es in der „Theologischen Summe“ heißt. Das ist auch für Aristoteles so, das θεῖον ist volle, reine ἐνέργεια. Wie es in Exodus 3, 14 heißt: „Ich bin, der ich bin.“ - hier gibt es kein Werden mehr, keine Offenheit. (Hier knüpfen nun theologische Probleme an, die uns nicht weiter zu kümmern brauchen. Wie steht es mit der Macht Gottes im Verhältnis zur Schöpfung, wenn Gott seine volle Wirklichkeit ist? Besteht nicht Macht darin, verändern zu können? Aber was wäre eine Schöpfung, an der es noch etwas zu ändern gäbe? Aber wie es ist mit dem Bösen etc.? Wir lassen das hier stehen und gehen weiter.)

Noch einmal das Raupe-Schmetterling-Beispiel. Der Vorgang dieser Verwandlung wird Metamorphose genannt, ein griechisches Wort, in dem das Wort μορφή vorkommt, Form, Gestalt. Das Bewundernswerte an der Metamorphose der Insekten und Amphibien (Frosch) ist ja das, dass sich die ὕλη, die materia, der Stoff also, gleichbleibt, wobei die Form des Tieres sich so erstaunlich ändert. Und so seltsam das klingt: dass wir bei der Metamorphose so von der Form und ihrer Veränderung beeindruckt sind, ist durchaus mit der Metaphysik des Thomas und d.h. des Aristoteles kompatibel. Denn auch hier gibt es eine größere Aufmerksamkeit auf die μορφή oder das εἶδος, auf die Form und Gestalt eines Seienden.

Der Wirklichkeit und der Verwirklichung jedenfalls entspricht nach Thomas die Gestalt oder Form eines Gegenstandes. Die Form und Gestalt hat auch bei Aristoteles sozusagen mehr Sein als der Stoff. Das ist eine Art von Rest-Platonismus, so könnte man sagen. Wir halten

die Formen des Seienden für wichtiger als ihren Stoff, wobei womöglich schon die Unterscheidung von Stoff und Form - so elegant sie ist und so sehr sie unserer Erfahrung zu entsprechen scheint (denken Sie an das Produzieren - immer sehe ich eine Form, um dann den Stoff zu formen (nie wird die Form gestofft)) - in sich problematisch ist. (Sehen wir einen Baum, so sehen wir nie Stoff und Form ...)

Wenn aber die Form und Gestalt für die Wirklichkeit (im ens actu verwirklichte Wirklichkeit) eines Seienden gehalten wird, dann wird der Stoff oder die Materie für ihre Möglichkeit gehalten. Auch hier sind wir vollkommen bei Aristoteles. Er kennt eine πρώτη ύλη, einen ersten Stoff, der sozusagen reine Möglichkeit ist. Diese materia prima, d.h. der Stoff vor der Form, die materia prima „gibt“ es ja gleichsam noch gar nicht, sie ist überhaupt noch nicht verwirklicht. Sie ist reine Potentialität - was gleichsam zum actus purus der radikalste Unterschied ist - allerdings, daran müssen wir immer erinnern - anders als für Aristoteles, der vom ersten Stoff einfach ausgeht, ist die Materie natürlich ein ens creatum.

Nun gibt es aber natürlich nicht nur die materia prima, sondern auch eine secunda, und das ist die stets bereits geformte Materie. Diese geformte Materie ist wie schon die ungeformte, erste, Verwirklichungsstoff, d.h. Verkörperung von Möglichkeit. Alles, was sich noch zu verwirklichen hat, ist ja noch möglich. Und dieses Verwirklichungspotential kann ja nicht in der Form enthalten sein, sondern eben im Stoff. Hier macht Thomas nun eine interessante Beobachtung - und zwar schon in seinem frühen Text De ente et essentia.

Die Formen sind jeweils stets eine. Nehmen wir den Menschen, er hat eine Gestalt, eine Form. Nun gibt es aber offenkundig viele Menschen - und diese Menschen sind - wie alles natürliche Seiende - „Individuen“ - einzig-artige Seiende (das ist bei technischen Gegenständen anders). Wie ist das möglich? Das ist möglich auf Grund der zweiten, der geformten Materie, die Thomas auch materia signata oder designata nennen kann, bezeichnete oder vorgezeichnete Materie. Die Individualität eines Seienden ergibt sich demnach aus seiner Materialität, aus dem, was ihm möglich ist, nicht aus seiner Wirklichkeit, wobei natürlich nur das eine Möglichkeit hat, das schon wirklich ist (wie ich schon sagte). Auf den Menschen bezogen hieße das, dass wir Individuen sind, weil wir einen Körper haben.

(Hier böte sich nun an, ausführlicher auf die Anthropologie des Thomas einzugehen. Wie gestaltet sich bei Thomas das Verhältnis von Leib und Seele? Was meint das, dass die Seele als anima intellectiva die forma corporis ist, dennoch aber auf einen Körper angewiesen ist? Und wie ist diese Anthropologie nun auf die konkrete Theologie hin ausgebaut? Doch das würde uns zu weit weg führen und hätte nur mehr oder weniger kontingenten Charakter, also dass man auch darüber noch sprechen könnte. Ich lasse das aber hier einmal außen vor.)

Nun haben wir - natürlich immer nur vorläufig und viel zu wenig - einen gewissen Einblick in des Thomas Ontologie gewonnen. Die Abhängigkeit bzw. das Abstammen von Aristoteles ist uns klar geworden, es müsste noch klarer gemacht werden, wo sich Thomas von Aristoteles (bewusst oder unbewusst) unterscheidet. Der Anknüpfungspunkt wäre beim Begriff des *actus essendi* gefunden. Das kennt Aristoteles so nicht. Aber wir lassen das einmal hier liegen und gehen weiter - zur Frage nach der Gotteserkenntnis bei Thomas.

Dabei ist uns klar, dass Gott und Sein bei Thomas nicht zwei völlig verschiedene Denkbereiche sind, sondern dass sie natürlich zusammengehören (schon allein dadurch, dass das Sein geschaffenes, von Gott geschaffenes Seiendes ist, Gott ist demnach Bedingung der Möglichkeit des Seienden). Dabei geht es dann um das, was wir schon als die Denkfigur des Gottesbeweises kennengelernt haben, und zwar bei Anselm von Canterbury, dem „Erfinder“ des sogenannten ontologischen Arguments, eines Arguments, das, wenn wir erinnern, Anselm ganz aus der Vernunft genommen haben will - was also ohne die Voraussetzung der Existenz Gottes auskommen will (was nicht bedeutet, dass Anselm in der Lage gewesen wäre, an die Nicht-Existenz Gottes zu denken).

Thomas verfährt nun anders als Anselm, ja, er lehnt Anselms Beweisführung ab. Er lehnt sie deshalb ab, weil Thomas meint, dass wir das Wesen Gottes nicht einsehen können. Wir können zwar sagen, dass Gott, wenn er existiert, das Sein notwendig als Prädikat gegeben sein muss, doch wir können nicht sagen, dass er existiert, weil wir nicht wissen, was Gott als Subjekt, dem Prädikate innewohnen, bedeuten soll. Wir setzen voraus, was wir beweisen wollen, ohne das zu kennen, was da vorausgesetzt wird.

Wir dürfen in der Beweisführung, die auf Gottes Existenz hinweisen soll, nicht ein Wesen Gottes voraussetzen, dessen Existenz ja gerade erst bewiesen werden soll - wie gesagt, weil der Mensch das Wesen Gottes gar nicht kennt. Ein Gottesbeweis kann nie *a priori*, sondern nur *a posteriori* geführt werden. Also muss bei etwas angesetzt, werden, was der Mensch bereits kennt und kennen kann. Das ist nun das Projekt der sogenannten „*Quinque viae*“, der „Fünf Wege“, die sich in der Theologischen Summe und der Summe gegen die Heiden befinden.

Thomas hat die Fünf Wege nicht als „Gottesbeweise“ bezeichnet, sie werden aber heute so betrachtet und das zurecht, weil auch den Begriff der „*demonstratio*“ verwendet. Wir bewegen uns demnach im Bereich dessen, was *a posteriori* gegeben ist. Wir bewegen uns in der Sphäre der Sinneswahrnehmung und der Erfahrung oder, wie theologisch gesagt wird, in der Sphäre der Natürlichen Theologie. *Theologia naturalis*, das ist die Theologie, die aus der Natur die Quellen der Gotteserkenntnis findet. Das ist deshalb möglich, weil

die Natur eine Schöpfung Gottes ist. Und noch eine andere Möglichkeit der Interpretation deutet sich hier an: wer es schafft, Gottes Existenz in der Natur zu erfahren (nicht als Natur, was Pantheismus wäre, aber durch die Natur hindurch), der hätte es hier mit einer Gottes-Erfahrung zu tun. (Anmerkung Kant: Kritik der reinen Vernunft, drei Gottesbeweise 1. Kosmologisch, 2. ontologisch, 3. physikotheologisch. Zu diesem dritten Beweis sagt Kant: „Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, kläreste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt.“ Persönliche Bemerkung: auch ich finde, dass die „Wunder der Natur“ und die „Majestät des Weltbaus“ die Existenz eines göttlichen Wesens am plausibelsten macht - diese ungeheure Schönheit, die die Natur in Augenblicken aufleuchten lässt, ist m.E. sehr überzeugend.)

Was die Fünf Wegen zu Gott miteinander teilen, ist eine bestimmte Form der Beweisführung, und zwar der Syllogismus. Der erste Schritt bei dieser Beweisführung formuliert eine Prämisse (Obersatz). Diese stammt, wie gesagt, stets aus der Sphäre der Erfahrung und Anschauung. Der zweite Schritt (Untersatz) als zweite Prämisse besteht in einer metaphysischen Aussage. Diese ist nicht empirisch nachprüfbar, aber doch zumindest plausibel, als nicht unsinnig. Die Conclusio, der Schluss, ist die Existenz Gottes.

Der erste Weg ist der sogenannte Bewegungsbeweis. Er ist der besonders offenkundige Weg. In der Welt gibt es Bewegung (motus). Doch diese Bewegung muss differenziert werden. Für Thomas befindet sich alles, was sich bewegt, im Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit. Etwas verwirklicht werden kann aber nur durch etwas bereits Wirkliches. Jede Ursache, die etwas verwirklicht, ist bereits Ursache einer Wirkung etc. Etwas ist, wird bewegt, verwirklicht (eine Schubkarre), etwas bewegt bzw. ist bewegend, verursachend (ein Mensch, der die Karre schiebt). Zugleich und in derselben Bedeutung kann etwas nicht beides sein: bewegend und bewegt, verursachend und verwirklicht. Anders gesagt: Bewegendes und Bewegtes, Ursache und Wirkung können nicht dasselbe sein. Nun ist damit aber schon gesagt, kein Bewegtes ohne Bewegendes, keine Wirkung ohne Ursache. Die Bewegung muss also notwendig einen Anfang haben. Dieser Anfang muss notwendig in der Ruhe beginnen. Das ist also das erste unbewegte Bewegende (primum movens immotum). Mit diesem beginnt alle Bewegung. Und, so Thomas, „darunter verstehen alle Gott“.

Ich hatte gerade schon die Begriffe Ursache-Wirkung gebraucht, um den ersten Weg zu Gott zu erläutern. Das ist aber, im engeren Sinne, nicht richtig gewesen. Denn Bewegung ist nicht schon einfach dasselbe wie Ursache und Wirkung (natürlich hängt das in der Sache zusammen, aber eben nicht im Begriff). Der zweite Weg geht nun nämlich vom

Verhältnis der Ursache und der Wirkung aus. Nun wird dieselbe Denkfigur wie beim ersten Weg durchgeführt. Ein unendliche Reihe von Kausalverhältnissen ist widersinnig, weil eben jede Wirkung ja eine Ursache braucht und daher notwendig eine erste (causa prima) angenommen werden muss. Dies erste wirkende Ursache (causa efficiens), die selbst unverursacht (incausata) (was die Neuzeit causa sui nennt) ist Gott. Gott ist sich selbst die Ursache seines Seins wie des Seins schlechthin in seiner ganzen Fülle.

Der dritte Weg heißt Kontingenzbeweis. Es geht um den Übergang vom Möglichen bzw. Kontingenten zum Notwendigen (ex possibili et necessario). Alles einzelne Seiende ist kontingent, zufällig, nichtnotwendig. Selbst die Welt schlechthin ist zufällig, nichtnotwendig. Es kann nicht behauptet werden, dass irgendetwas in der Welt (oder die Welt) notwendig existiert. Immer, wenn wir nach dem Warum eines Dinges fragen, müssen wir mit dem Hinweis auf ein anderes Ding antworten. Wenn aber alles kontingent ist, dann kann es nicht durch sich selbst existieren, ist also stets auf etwas anderes angewiesen. Da aber überhaupt etwas kontingenterweise existiert, muss es ein Erstes geben, das ein ens necessarium ist, das also notwendig durch sich selbst existiert. Das ist Gott. (Bei diesem Beweis ist die Rede von der Kontingenz womöglich problematisch. Denn gibt es das überhaupt, das Kontingente, und dann in dieser Absolutheit, dass Alles kontingent ist? Man kann es ja nicht in jeder Hinsicht kontingent nennen, dass, wenn ich aus Düsseldorf kommend mir vornahm, hier eine Vorlesung zu halten, ich jetzt hier bin. Man könnte sagen: es ist kontingent, dass ich das bin (und nicht jemand anderes), aber das ist dann eine spezifische Auffassung von Kontingenz.)

Der vierte Weg argumentiert auf der Basis einer Platonischen Ontologie. In der Welt gibt es gute, wahre und schöne Dinge. Es gibt sogar bessere, wahrere und schönere Dinge (das Seltsame ist, dass uns das beim Wahren nicht recht einleuchten will, beim Guten und Schönen schon eher - aber dennoch gibt es so etwas wie wahrhaftigere Menschen, wahrere Freunde). Wenn das aber so ist, dann muss es auch einen Superlativ von Wahr, Schön und Gut geben, etwas das nicht noch wahrer, noch besser oder noch schöner sein kann, denn wäre so etwas in infinitum möglich, dann würde die Gradualität überhaupt in sich unsinnig werden. Mit anderen Worten: wir können stets nur mit etwas Absolutem vergleichen. Und dieses Optimum oder Absolutum nennen wir Gott.

Der letzte und fünfte Weg ist der Weg ex gubernatione rerum, der Leitung der Dinge. Wir erkennen in der Welt überall Ordnung und Zweckmäßigkeit (besonders in der Natur, das hat auch einen ästhetischen Aspekt). Wenn das alles so schon geordnet ist, dann muss es auch einen Ordner, eine erste Intelligenz geben (aliquid intelligens). Der regressus in infinitum muss ausgeschlossen werden, weil es ja eben überhaupt etwas gibt, er kann nicht zur Erklärung dienen.

Das, was diese Fünf Wege beweisen, ist nicht Gott im Sinne der christlichen Religion. Sie beweisen eher so etwas wie ein Göttliches Wesen. Die Fünf Wege werden alle von der Philosophie ermöglicht, d.h. durch das bloße Denken. Dazu ist keineswegs die christliche Offenbarung vorauszusetzen. Formal, ich hatte das schon gesagt, leitet der Syllogismus von einer Erfahrung über zum Beweis eines ersten notwendig wirkenden Prinzips. Material geht es bei allen Beweisen weniger um den christlichen Gott als um das Sein, warum es ist und nicht vielmehr nicht ist.

Wenn wir uns noch einmal die Beweise anschauen, dann sieht man, dass es in jedem der fünf Wege um Seinsbestimmungen geht. Es wird von solchen Bestimmungen des Seienden ausgegangen (bewegt, bewirkt, zufällig, schön, zweckmäßig). Diese Bestimmungen verweisen nun einen einzogen Grundgedanken. Er versammelt gleichsam diese Bestimmungen und bündelt sie in einer einzigen Frage. Das klingt bei Thomas in seiner schon erwähnten frühen Schrift „De ente et essentia“ so:

„Daher muß jedes Ding, dessen Sein etwas anderes ist als seine Natur (sein Wesen), sein Sein von woanders her erhalten haben. Weil nun alles, was von einem anderen her ist, letztlich auf das, was von sich aus ist, auf die erste Ursache zurückgeht, so muß es etwas geben, was für für alle Dinge dadurch die Ursache des Seins ist, daß es selbst nur das Sein ist; wäre dem nicht so, so ginge die Reihe der Ursachen ins Endlose, weil, wie gesagt, jedes Ding, das nicht nur Sein wäre, eine Ursache für sein Sein haben müßte.“

Das ist ein seltsamer Gedanke, den wir aber schon vorhin kennengelernt haben. Wir können über das Seiende sehr viele Aussagen machen, wir können sein Wesen, seine Natur kennen, doch müsste es darum schon sein? Wie gesagt: für Aristoteles ist ganz klar, dass eine Substanz *ist*, ein Seiendes ist. Da ist die Frage, aber woher weißt Du denn, *dass* das wirklich existiert, unsinnig. Für Thomas aber nicht. Ich kann nämlich Vieles über etwas wissen, es braucht deshalb aber nicht zu sein. Das *Was* ist noch nicht das *Dass*, es gibt einen Unterschied zwischen esse bzw. existentia und essentia (ein Unterschied übrigens, den der späte Schelling ständig wiederholt, indem er vom „unvordenklichen Sein“ spricht, das ist eben dieses „dass“, das mit keinem „was“ eingeholt werden kann). (Thomas nennt das *distinctio realis*.) Dass etwas ist, gehört nicht zu seinem Wesen. Es geht also bei all dem um den *actus essendi*, das Wirklichsein, das Bewirkende des Seins, das Seinsbewirkende. Das Wirklichsein ist überhaupt niemals mit dem Wesen eines Seienden identisch. Wenn das aber für alles Seiende gilt, dann muss auch hier eine erste Identität von Wirklichsein und Wesen gedacht werden. Das ist nun aber der schon erwähnte *actus purus*, das reine Sein, Gott.

Ich hatte bereits gesagt, dass die Fünf Wege als ein philosophischer Weg zu Gott eher Beweise eines göttlichen Prinzips sind, als Beweise für die Existenz des christlichen

Gottes. Und selbst wenn - was wissen wir dadurch mehr von Gott? Thomas kann nach den Beweisen sagen: Deus est. Aber was das meint, ist missverständlich. Zunächst einmal kann das esse, da es nicht univok, sondern analog ausgesagt wird, nicht ganz dasselbe sein, das wir meinen, wenn wir sagen: der Tisch ist. Natürlich kann es auch nicht ein ganz anderes sein. Es muss sozusagen selbst noch Sein sein, aber mit welchen Bestimmungen will man das Göttliche Sein wirklich verstehen? Das führt auf einen anderen Gedanken. Wir können sagen, dass mit Gottes Sein notwendig sein Wesen gegeben ist. Wenn also beim geschaffenen Seienden im actus essende das Wesen und das Sein, das Was und das Dass, auseinanderfallen, ist das bei Gott nicht so. Doch trotzdem - was können wir über das Wesen Gottes - philosophisch - sagen? Gott bzw. sein Sein - ist zwar der Grund aller möglichen Seinsweisen. Doch er selbst in seinem Wesen bleibt dem Menschen entzogen. Gott bleibt unbegreiflich. Dem Menschen bleibt, diese Unbegreiflichkeit zu begreifen.

Die Wirkungsgeschichte des Thomas von Aquin ist natürlich unüberschaubar, aber sie begann zunächst ein wenig zögerlich. Zunächst einmal geriet sein Werk zwischen die Fronten eines heterodoxen Aristotelismus (d.h. eines Aristotelismus, der nicht schon gleich in die christliche Theologie überführt wurde) und einer konservativen Theologie - was eigentlich ganz schön die Mittellage des Thomas zeigt (nicht zuviel Philosophie, aber eben auch nicht zuwenig). Die größten Gegner dieser Anfangsperiode seiner Wirkungsgeschichte waren einerseits Franziskaner (darunter der schon erwähnte Petrus von Olivi) und Heinrich von Gent, ein interessanter, einflussreicher Philosoph, von Augustinus herkommend und damit in gewisser Hinsicht daran interessiert, den Einfluss des Aristotelismus von Thomas einzuschränken (in gewisser Hinsicht, weil sie Heinrich in Bezug auf Avicenna und dessen Aristoteles-Kommentierung gegen Thomas wendete).

Bei dieser Lage des Streits kam es dazu, dass im Jahre 1277 (unter Einfluss des besagten Heinrich von Gent) ein Pariser Bischof namens Etienne Tempier Sätze verurteilte, die auch solche des Thomas enthielten (der seit drei Jahren tot war). Allerdings kam es zu keiner wirklichen Verurteilung des Thomas. Im Jahre 1278 hatten die Dominikaner zu ihrem offiziellen Lehrer erhoben. Im Jahre 1325 wurde die Verurteilung offiziell zurückgenommen. In dieser Zeit hatte sich schon etwas gebildet, was in gewisser Hinsicht bis heute existiert, nämlich der „Thomismus“ (dann „Neothomismus“, zu dem wichtige Theologen gehörten wie z.B. Etienne Gilson oder Karl Rahner). Der Dominikanerorden orientierte sich immer mehr zu Thomas hin, die Franziskaner dagegen zu Augustinus.

Schüler hatte Thomas keine, wobei natürlich alle großen Philosophen nach Thomas sich mit ihm auseinandersetzten. Der große Franziskaner Johannes Duns Scotus, mit dem wir uns in der nächsten Woche beschäftigen werden, hatte seinen großen und starken Bezugspunkt in Thomas.

9. Vorlesung

Schauen wir einmal ein wenig zurück. Was haben wir bisher gemacht? Was haben wir kennengelernt? Die erste Frage, die wir uns stellten, die nachwievor und immer wichtig ist, wenn man sich mit dem Mittelalter in der Philosophie beschäftigen will, ist die nach dem Verhältnis der Philosophie, wie es sich von der Antike her zeigt, und der Theologie, einem Glaubenswissen, das sich von einer Offenbarung her versteht und daher im Grunde nichts mit der Urstiftung der Philosophie bei den Griechen zu tun hat. Die Frage ist schwer zu beantworten, doch wir sahen, wie die Mittelalter-Philosophen sie durchdenken, wie sie bei ihnen durchaus ein Problembewusstsein entwickelten. Danach werden Glauben und Wissen nicht einfach gegeneinander ausgespielt, sondern der Glaube fragt nach dem Wissen, der Glaube ist nachgerade die Voraussetzung für das Wissen, wobei immer deutlich bleibt, dass die ersten Offenbarungswahrheiten eine auctoritas darstellen, eine nicht mehr zu hinterfragende Autorität. Es ist aber so, dass - ist das einmal geklärt - das Wissen und die mit ihm zusammenhängenden Probleme das Zentrum der Mittelalterphilosophie darstellen.

Wir führen auf dieser Basis fort mit der Darstellung der drei Säulen der Philosophie des Mittelalters, mit Augustinus (354-430), mit Boethius (485-526) und mit Pseudo-Dionysius Areopagita (6. Jahrhundert). Die Bezeichnung der drei Säulen ist vielleicht ein wenig missverständlich. Klar ist, dass diese drei Namen früh als Anknüpfung dienten für beinahe alle Fragen des Denkens. Doch es muss uns immer deutlich sein, dass mit diesen Namen immer schon eine Welt verbunden werden muss, die in die griechische Philosophie zurückreicht. Augustinus hat Platonisches und Neuplatonisches Denken überliefert, Boethius ebenso, allerdings auch eine starke Überlieferung des Aristoteles eröffnet, Pseudo-Dionysius wieder mehr den Neoplatonismus des Plotin und vor allem des Proklos. Von hier aus geht dann ein Weg in die Mystik, über die wohl in Bezug auf Meister Eckhart noch etwas genauer zu sprechen sein wird.

Wir hatten uns dann ein wenig mit dem Bildungsgang des Philosophen im Mittelalter beschäftigt und d.h. mit den artes liberales (trivium = Grammatik, Rhetorik, Logik (Dialektik) und quadrivium = Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie). Vor allem das trivium enthielt schon von Anfang an eine Auseinandersetzung mit Aristoteles, der in Sachen der Logik und Dialektik eben die erste Autorität war.

Wir führen dann fort mit dem ontologischen Argument des Anselm von Canterbury, der etwas missverständlich „Gottesbeweis“ genannten Denkfigur, wonach das Wesen Gottes (wonach nichts Größeres gedacht werden kann) notwendig das Sein bzw. die Existenz Gottes mitenthalten müsse - eine Denkfigur, die bis zu Descartes und Hegel wichtig blieb.

Das ontologische Argument wurde im Mittelalter berühmt. Andere Philosophen nahmen es auf, andere - z.B. Thomas - lehnten es ab.

In Bezug auf Petrus Abaelardus, der sich vor allem im Trivium bildete und daraus seine Philosophie entwickelte, setzte wir uns mit dem sogenannten Universalienstreit auseinander, den wir vorher schon bei Boethius kennengelernt hatten. Im Universalienstreit geht es um die Frage nach dem ontologischen Status von Allgemeinbegriffen. So unterscheidet man die Nominalisten, die Allgemeinbegriffe als rein sprachliche Phänomene betrachten, ohne jeden Bezug auf das Sein, von den Realisten, die den Allgemeinbegriffen einen „sachhaltigen“ Status einräumen, wonach sie schlechthin existieren und womöglich sogar vorrangig vor allem anderen existieren.

Danach betrachteten wir ein interessantes Phänomen ein wenig am Rande des gewöhnlichen Parcours der Mittelalterphilosophie und zwar die Ordensregel des Franziskus von Assisi, d.h. die Ordensregel der minderen Brüder, der Franziskaner, in dem die „höchste Armut“ und der „Gebrauch“ (nicht Eigentum) der Sachen im Mittelpunkt stehen. Ein Schlüssel zum Verständnis des Denkens im Mittelalter ist das Mönchswesen, ein Leben, das das Leben Jesu Christi zum Vorbild nimmt - obwohl die Meditation, die die Philosophie fordert, ja keineswegs ein Element des Jesuanischen Lebens ist. In diesem Zusammenhang wies ich auf die Reaktualisierung dieses Themas bei dem italienischen Philosophen Giorgio Agamben hin.

In den letzten beiden Wochen hatten wir dann Thomas von Aquin, diesen Höhepunkt der Mittelalterphilosophie betrachtet. Dazu gehört die Ausrichtung seines Denkens an der von Aristoteles herkommenden Frage nach dem Sein, der Aufnahme der Analogia entis, die es Thomas ermöglicht, die Vielfalt des *einen* Seins zu denken, dazu gehören die Transzendentalien, das Denken von actualitas und potentia (actus essendi als Unterschied zu Aristoteles) und die Gottesbeweise der Quinque viae.

Dabei hat dieser Parcours natürlich entscheidende Lücken und Sie sollten (und ich sollte nicht) glauben, wir würden etwas über das Denken des Mittelalters wissen. Was wir hier kennenlernen ist nur der Anfang eines Anfangs, ist nur eine Spur dessen, was das Mittelalter wirklich ausmacht. Große Lücken z.B. bilden das Fehlen des Johannes Scottus Eriugena und seiner Philosophie der Natur, des Avicenna und des Averroes, d.h. des arabischen Aristotelismus, das Fehlen des Albertus Magnus als Vorläufer des Thomas, des Bonaventura als Vorläufer des Johannes Duns Scotus und dann auch eines Philosophen, der in der letzten Zeit im Kontext des Mittelalterdenkens immer wichtiger geworden zu sein scheint, nämlich des bereits in der letzten Woche erwähnten Heinrich von Gent, der auch auf Johannes Duns Scotus, mit dem wir uns heute beschäftigen werden, eine Wirkung ausgeübt zu haben scheint.

Also Johannes Duns Scotus (1265-1308). Auf dem Sarkophag in der Minoritenkirche in Köln, in dem Duns Scotus seine letzte Ruhe gefunden hat, steht geschrieben: „Dich hat zuerst Schottland geboren, dich hat später dann England gelehrt, wo du zunächst über die Sentenzen gelesen hast, aufgenommen wiederum hat dich Frankreich, aber Köln hält dich im Grab.“ Das ist im Großen und Ganzen der Lebenslauf dieses Philosophen. Geboren in Duns, im südlichen Schottland, ist er wohl so um 1280 dem Franziskanerorden beigetreten. In der Zeit zwischen 1291-1300/01 hat er Vorlesungen in Oxford gehalten, woraus das sogenannte „Opus oxoniense“ hervorging, ein Werk, das besser „Ordinatio“ genannte wird. Aus dieser Zeit stammen auch die beiden Traktate „De primo principio“, ein Gottesbeweis, der positiv an Anselm anknüpft, und den „Theoremata“ als methodologische Grundschrift (zum Werk ist zu sagen, dass noch bis heute Unklarheiten bestehen, was nun eigentlich wirklich Schriften des Duns Scotus sind und was nicht - so wurde inzwischen festgestellt, dass die *grammatica speculativa*, über die Heidegger sich 1916 habilitiert, indem er einen Text schreibt „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus“, in Wirklichkeit von einem gewissen Thomas von Erfurt stammt). 1302 ist Duns Scotus in Paris, wo er vielleicht Meister Eckart begegnet ist, der sich in einer Disputatio mit einem gewissen Gonsalvus befand. Von 1305 an ist Duns Scotus magister regens an der Pariser Universität, ab 1307 als Lektor am Ordensstudium der Franziskaner in Köln, wo er ein Jahr später gestorben ist.

Johannes Duns Scotus hat den Beinamen des *doctor subtilis* bekommen. Das ist ein anderer Name als der des *doctor angelicus* des Thomas - ein anderer auch deshalb, weil er nicht nur positiv klingt oder doch irgendwie ambivalent. Duns Scotus hat ihn deshalb bekommen, weil sich sein Denken in ungemein feinen Denkschritten bewegt. Das kann natürlich sehr beeindruckend, aber vielleicht auch manchmal etwas naiv sein.

Johannes Duns Scotus beginnt im Prolog seines *Opus oxoniense* seine Überlegungen mit der Frage: „Ist es nötig, daß dem Menschen in dem Stande, in dem er sich befindet, auf übernatürliche Weise ein besonderes Wissen mitgeteilt werde, zu dem er mit dem natürlichen Lichte (*lumen naturale*) des Intellekts nicht gelangen könnte?“ Die Rede vom *pro statu isto* bezieht sich *auf diesen Zustand des Menschen*, der sich als der Status der Erbsünde erweist. In der Tat - für das christliche Denken und Leben ist das eine nicht zu überschätzende Feststellung. Das Leben ist ein solches in Sünde - vielleicht ließe sich moderner sagen: das Leben befindet sich grundsätzlich in einem defizitären Zustand - immer fehlt etwas, immer bleibt es unvollkommen, alles, was wir tun, ist irgendwie unbefriedigend, wenn nicht sogar schlecht für andere - die Welt ist aus den Fugen, wie es bei Shakespeare im Hamlet heißt.

Indem Duns Scotus so fragt, bewährt sich in seinem Denken von Anfang an eine heilsgeschichtliche Perspektive. Das meint, dass die Philosophie - die bei Duns Scotus

sehr frei verläuft - in eine geschichtliche Situation hineinkommt, in der der Mensch das Heil verloren hat, um es wiederzuerlangen. Die Wiedererlangung des Heils ist das *Ziel*, um das es dem Menschen in der Gesamtheit seiner Vermögen geht. In dieser Bestimmung eines Zwischen sieht Johannes Duns Scotus den entscheidenden Unterschied zwischen der Theologie und der Philosophie. Die Philosophen nämlich gehen davon aus, dass der Status des Menschen von einer *perfectio naturae* bestimmt wird, meint er. Das kann nur bedeuten, dass für den Philosophen nichts fehlt, um die Erkenntnis der Natur bzw. Erkenntnis überhaupt zu gewährleisten. Alles ist da und d.h. es gibt keine Notwendigkeit, von einem defekten Status auszugehen. Genau das aber erkennen die Theologen - sie behaupten einen *defectus naturae* - der Mensch befindet sich in *statu naturae lapsae* - im Zustand der gefallenen Natur.

Nun habe ich bereits einige Hinweise gegeben, wie man den *defectus naturae* verstehen kann. Ich finde das wichtig, weil sonst das Problem nicht richtig verstanden wird. Die griechischen Philosophen hatten keinen Grund, davon auszugehen, dass ihnen in ihrem Betrachten, ihrer Theorie, etwas fehle oder unzugänglich sei. Und doch ließe sich fragen, ob nicht auch ihnen die Frage zugänglich gewesen wäre, ob nicht ein menschlicher Zustand des Denkens und Lebens vorstellbar wäre, der über die weltliche Bedingtheit des Menschen hinausgehe. (Hier wäre übrigens in der Tat etwas zu nennen, was den Griechen wohl doch durchaus bekannt war. Im Erkenne Dich selbst des Apollon von Delphi schwingt ja die theologische Differenz insofern mit, als Apollon ja sagen will: Du Eintagswesen, du Sterblicher, du kannst nicht wissen oder sein, was ich weiß und bin - du bist von mir unendlich getrennt - diese Differenz ist aber in gewisser Hinsicht genau die, die im Sündenfall aufspringt - hier öffnet sich zwischen Gott und dem Menschen eine Unterschied, der sich als defekte Natur entfaltet.)

Nun geht der Gedanke weiter, indem Duns Scotus schließt, dass die natürliche Vernunft von sich her keinen Zugang dazu findet, die Natur als defekt zu betrachten - also bedarf sie einer übernatürlichen Offenbarung. Damit betont Duns Scotus einen Unterschied, den Thomas gerade eher zu schließen versucht. Für Duns Scotus reicht die natürliche Vernunft nicht besonders weit. Sie erkennt lediglich das, was ihr sinnlich bzw. anschauungsmäßig zugänglich ist. Daher wird sie niemals zu dem Wissen kommen, was die Theologie bereithält. Zwischen der Theologie und der Philosophie gibt es eben doch einen großen Unterschied. Dieser bezeugt sich auch darin, dass die Philosophie das, was in der Theologie als Offenbarungswahrheit gilt, keineswegs mit notwendigen Gründen (*rationes necessariae*) ausstatten kann. Sie kann höchstens deren Widerspruchsfreiheit konstatieren. An dieser Stelle scheint sich zwischen Johannes und Thomas eine Differenz zu zeigen. Thomas hatte ja gerade Theologie und Philosophie harmonisieren wollen, indem er zeigte, dass die Offenbarung gerade die Möglichkeit entfaltetete, sich ausführlich

mit der Natur zu beschäftigen. Für Johannes aber war diese natürliche Erkenntnis als solche eine sehr beschränkte und daher selber defizitäre.

Was ich aber so gerade besprochen habe, betrifft die Frage nach dem *Ziel* der Metaphysik, dem Ziel eines Denkens im Spannungsfeld zwischen Philosophie und Theologie. In Bezug auf den Gegenstand der Metaphysik bzw. der Philosophie (jetzt unter der Voraussetzung eines so differenziert gedachten Verhältnisses von Theologie und Philosophie) sind sich Thomas und Johannes einig, dass das *ens in quantum ens* der Gegenstand der Philosophie ist, das Seiende als Seiendes. Das Seiende so verstanden, steht allgemein über den Modalitäten seiner Verwirklichung, seiner Materialität. Es ist ein ganz Allgemeines - wir hatten das ja schon bei unserem Rekurs auf Aristoteles festgestellt - das Seiende als Seiendes ist etwas, das über alles konkrete Seiende hinausgeht.

Nun ist für Duns Scotus die natürliche Erkenntnis eigentlich auf das materielle Seiende festgelegt - wie gesagt, es handelt sich. Wie kann man dann aber zum immateriellen Seienden, zu den höchsten Gegenständen des Denkens übergehen? Es muss ein einheitlicher Begriff des Seienden gefunden werden, der die beiden Felder der Erkenntnisse, das Materielle und Immaterielle verbindet, ein Begriff der ein einheitliches Aussagen über das Seiende ermöglicht. Was ist das Unum, das Eine, dieser stets vorgefundenen Vielheit? Hier gelangen wir nun zu dem, was Johannes Duns Scotus *univocatio* nennt und was wir das *univoke* Sein nennen.

Schauen wir uns zunächst einmal an, wie er die *univocatio* definiert. Zuerst geht es um einen *conceptus univocus* - was ist ein univoker Begriff - es geht, wie ich sagte, um die Möglichkeit einer vereinheitlichenden Aussage. Ich spreche dann von einem univoken Begriff, sagt er, wenn er derart einer ist, dass seine Einheit für einen Widerspruch ausreicht, wenn man ihn demselben zu- und abspricht. Nehmen wir die beiden Aussagen: Sokrates ist unsterblich, Sokrates ist sterblich. Das hier ausgesagte Sein ist offenbar fähig, beide Aussagen, die sich widersprechen, „einheitlich“ zu ermöglichen. (Das ausgesagte Sein bildet die Mitte eines Widerspruchs - ein interessanter Gedanke, der fortgeführt werden könnte). Doch es gibt noch eine zweite Begründung, die so lautet: „Sie (die Univokation) reicht ferner für den Mittelterm des Syllogismus aus, so dass von den Außengliedern des Syllogismus, vereinigt durch einen solcherart einigen Mittelterm, ohne den Fehlschluss der Äquivokation geschlossen werden kann, dass sie miteinander vereinigt sind.“ Nehmen wir den Syllogismus: Alle Menschen sind sterblich, Sokrates ist Mensch, also ist Sokrates sterblich. Die Mitte des Syllogismus vereinigt die Denkschritte, weil das „ist“ überall univok ist, d.h. es bedeutet überall dasselbe und nicht, wie bei der Äquivokation, ist es *ein* Wort, bedeutet aber Unterschiedliches.

Wie gesagt, bei der univocatio geht es zunächst einfach um die Möglichkeit von Allgemeinheit und Allgemeinbegriffen, d.h. um die Allgemeinheit der Transzendentalien. Nehmen wir das bonum, das Gutsein. Die Möglichkeit des univoken Gebrauchs des Gutseins erlaubt es uns, auszusagen: Gott ist gut, der Mensch oder sogar dieser Mensch ist gut. Hier ist durchaus denkbar, dass der Theologe protestiert und sagt: diese Aussagen sollen etwas anderes sagen - doch Johannes Duns Scotus hat Recht, wenn er darauf hinweist, dass wir, um hier überhaupt etwas zu verstehen, auf die Univozität des Begriffes „gut“ bestehen müssen.

In diesem Sinne ist nun auch und besonders von einem univoken Seinsbegriff auszugehen. Die Aussage „s est p“ gebraucht das esse immer in einer einzigen und einheitlichen, sozusagen neutralen Bedeutung. Nur deshalb kann ich die Sätze Gott ist unendlich und Die Tür ist weiß überhaupt verstehen. Nun hatten wir bei Thomas von der Analogia entis gehört. Sie ist die Antwort auf dieselbe Frage. Wie kann ich ein Seiendes von Gott und einer Ameise aussagen? Eben gerade im Sinne einer Ähnlichkeit des Seins. Das besagt dann aber, dass sich die Analogia entis und die Univozität des Seins im Grunde nicht widersprechen. Die Analogia entis spricht vom Seienden nach oder in der Differenzierung (z.B. zwischen einem endlichen und unendlichen Seienden). Der univoke Seinsbegriff steht gleichsam vor dieser Differenzierung. Man könnte daher sagen, dass beide Seinsverständnisse zusammengehören.

Dabei möchte ich daran erinnern, dass diese Erläuterung der Univozität der Allgemeinbegriffe sowie des Seins in jene Diskussion gehört, mit der ich begonnen habe. Weil es das Seiende univok ist, können wir Menschen in diesem unseren defekten Zustand einheitlich über die Dinge und d.h. eben auch Gott sprechen. Wir könnten übrigens auch sagen, dass wir in unserem Gebrauch des Wortes Sein immer schon von dieser Univozität ausgehen. (Hier schliesse sich eine Tradition des Denkens an, die bei Johannes Duns Scotus nicht zu finden ist, die negative Theologie, die eben die Verwendung des univoken Seinsbegriffs nicht anerkennt, die also gleichsam behauptet, dass das wahre Verständnis des Seins gerade darin besteht, dass es nichts Seiendes mehr ist.)

Ich werde jetzt, nachdem wir diese Univozität des Seinsbegriffs kennengelernt haben, auf eine weitere Eigenheit des Denkens des Duns Scotus hinweisen, wobei diese Eigenheit auf Heinrich von Gent zurückgeht, den Duns Scotus hier allerdings kritisiert. Uns kann diese Kritik nicht interessieren, da wir uns nicht mit Heinrich beschäftigen und wir auch den Einführungscharakter der Vorlesung einhalten müssen. Es geht um den ontologischen Begriff der ratitudo bzw. des ens ratum. Ratitudo heißt Festigkeit. Dem Seienden eignet Festigkeit. Inwiefern? Wo kommt ein solches Verständnis ins Spiel? Wieso müssen wir dem Seienden Festigkeit zusprechen (oder absprechen)? Die Frage nach der ratitudo

kommt wohl dort ins Spiel, wo wir es offenkundig mit sehr unterschiedlichem Seienden zu tun haben und da vor allem mit einem Seienden, das möglich und das unmöglich ist.

Nehmen wir die Begriffe Mensch und Fledermausmann, dann können wir davon ausgehen, dass der Begriff Mensch auf ein existierendes Seiendes verweisen kann, während der Begriff Fledermausmann das nicht vermag. Es geht also um die Washeit, das Wesen des Seienden, dass sich als fest oder eben nicht erweist. Nun ist aber die Frage, woran liegt dann denn, dass der Mensch ein *ens ratum* ist und der Fledermausmann nicht? Heinrich von Gent - und das kritisiert Johannes Duns Scotus - habe als Grund dafür Gott angegeben. Gott ist dann der Grund dafür, dass so etwas wie ein Fledermausmann nicht existieren könne. Dem widerspricht aber Duns Scotus, indem er sagt, dass der Grund für die Unmöglichkeit des Fledermausmannes und der Möglichkeit des Menschen in den quidditativen Bestimmungen des Seienden selbst liege. Weil ein Mensch ein Mensch, ist er möglich, weil ein Fledermausmann ein Fledermausmann ist, ist er unmöglich. Zu betonen ist hier, dass Duns Scotus Möglichkeit und Unmöglichkeit des Seienden im Seienden selbst ansiedelt und nicht etwa (in Gott wie bei Heinrich) oder im Denken. Auch das wird zurückgewiesen, es gibt also eine innere Kompossibilität der Bestimmungen einer Sache - will sagen: die Bestimmungen einer Sache sind in sich und ihrer Gemeinschaft möglich oder unmöglich.

Um diese Frage nach dem *ens ratum* abzuschließen noch ein Wort. Die Möglichkeit und Unmöglichkeit eines Seienden kann auf mindestens zwei verschiedene Weisen betrachtet werden. Einmal rein logisch, rein auf der Ebene des Aussagens bzw. der verwendeten Begriffe, dann ontologisch, d.h. in Bezug auf die Frage, inwiefern ein Mögliches in die Existenz der Wirklichkeit übergehen kann. Hier gibt es eine Unterscheidung von Logik und Ontologie - Wittgenstein, so wird berichtet, hätte sich für Duns Scotus interessiert, vielleicht gibt es hier einen Anknüpfungspunkt. Der Streit in Bezug auf das *ens ratum* zwischen Heinrich von Gent und Johannes Duns Scotus bezieht sich nur auf die logische Möglichkeit und Unmöglichkeit. Ob etwas wirklich sein kann oder nicht, ob etwas existieren kann oder nicht, diese Frage kann nur in Bezug auf Gott beantwortet werden. Darin stimmen Heinrich und Johannes überein. (Wir würden heute nicht mehr „Gott“, sondern „Technik“ oder „Kapital“ oder „Medium“ sagen.)

Doch enthält diese Ausführung noch einen anderen Aspekt, den ich mitberücksichtigen muss. Der Hinweis, dass die Frage nach dem Sein und der Seiendheit, d.h. der Entität, d.h. der Allgemeinheit des Seienden bei Duns Scotus zunächst auf der Ebene der Logik liegt, berührt die Frage nach der Erkenntnis des *einzelnen, individuellen Seienden*. Dass es dem Menschen besonders um diese Erkenntnis im Verhältnis zur Sphäre des Allgemeinen geht, liegt auf der Hand. Das Konkret-Seiende ist für Duns Scotus genau wie für Thomas ein zusammengesetztes, und zwar aus Form und Stoff. Doch anders als für

Thomas können weder die Form noch der Stoff das Seiende individuieren (bei Thomas war das ja die sogenannte *materia designata*). Für Duns Scotus gibt es dabei etwas, eine Art von Realität, die das Wesen des Seienden, die *quidditas*, selbst individuiert. Das Individuum ist demnach nichts anderes als die Allgemeinheit des Seienden. Diese Entität, die das vermag, wird so bezeichnet: „*illa entitas, quae de se est haec*“ - diese Seiendheit, die von sich ist dies“. Sie ist die letzte Wirklichkeit eines Seienden, „*ultima realitas entis*“. Das nun ist die berühmte *haecceitas*, die Diesheit, auf die Heidegger zuweilen in seiner Duns Scotus-Lektüre hingewiesen hat (in der schon erwähnten Habilitations-Schrift). Dieses Einzelne, Individuelle, ist für Duns Scotus kein Abfall vom Allgemeinen, sondern es gehört zur Vollkommenheit des Seienden. Wenn Gott der Grund alles Wirklichen ist, dann ist er auch Grund dieser *haecceitas*.

Mit dieser Äußerung leite ich nun einen Themenwechsel ein. Und zwar gibt es bei Duns Scotus - wie bei allen Philosophen des Mittelalters - eine Lehre vom *Willen* (*voluntas*). Dieser Sachverhalt hat sich sogar soweit herumgesprochen, dass selbst Hannah Arendt, die man ja nicht eben mit der Philosophie des Mittelalters in Verbindung bringen würde, über „Duns Scotus und den Vorrang des Willens“ geschrieben hat und zwar in ihrer letzten Publikation „*The Life of the Mind*“, in der sich das Denken und das Wollen thematisiert. In diesen Ausführungen nennt sie „Augustinus“ den „ersten Philosophen des Willens“ (über Augustinus und die Liebe, d.h. im Grunde über dasselbe, hatte sie bei Jaspers promoviert - die Verbindung des Willens mit der Liebe findet sich nicht nur bei Augustinus, sondern auch bei Duns Scotus); diesen Augustinus, der natürlich für den Franziskaner Duns Scotus eine große Autorität war. Dabei setzt sie die Genealogie zurück auf die Paulus-Briefe, d.h. man könnte behaupten, dass das Christentum die Erfindung des Willens ist - aber das ist jetzt hier nicht das Thema.

Für Duns Scotus ist der Wille das Vermögen der Praxis. Der Mensch wird praktisch, indem er will. (Wir müssen allerdings den Satz so hören: der Mensch wird nur und ausschließlich praktisch, indem er will. Der Wille ist der Motor aller Vermögen der Seele, er allein bewegt.) Dabei ist die Frage, wie sich der Wille zu den anderen Vermögen des Menschen und d.h. für Duns Scotus (und auch z.B. für Thomas etc.) zum Verstand verhält. Das ist eine wichtige Frage der Mittelalterphilosophie. Heinrich von Gent, der auch hier ein Gesprächspartner zu sein scheint, macht einen Unterschied zwischen dem Akt des Verstandes und der Willenswahl. Der Verstandesakt muss vorausgesetzt werden, der Wille entscheidet dann authentisch, Wille und Verstand werden also unterschieden. Das ist für Duns Scotus nicht so. Nach ihm ist im *liberum arbitrium* die Erkenntnis eingeschlossen. Das ist eine interessante Bemerkung, die unserem Selbstverständnis, nehme ich an, nicht entspricht. Auch wir scheinen doch eher dazu zu tendieren, Wille und Vernunft zu unterscheiden.

In besonders einer Hinsicht kann der Wille scheinbar etwas, was der Verstand keineswegs kann. Der Verstand ist vom Kontradiktionsprinzip abhängig, entweder eine Aussage ist wahr (d.h. möglich) oder unwahr (unmöglich). Das gilt für den Willen nicht: „Es steht in der Macht unseres Willens, bezüglich desselben Gegenstandes zu wollen und das Gegenteil zu wollen, was Gegensätze sind.“ Diese Lehre nennt man die Theorie der „synchronen Kontingenz“. Mit ihr kommt etwas ins Denken, das dann unter dem Schlagwort Voluntarismus über Ockham bis in die Philosophie Descartes reicht. (Duns Scotus soll sie von Petrus Johannes Olivi, einem anderen schon erwähnten Franziskaner, übernommen haben.)

Hier wird nun der Wille in ein Verhältnis zur Möglichkeit bzw. zur Macht gebracht, das es zu bedenken gilt. Der Wille nicht nur in Gott, sondern in jedem frei Handelnden enthalte sowohl die *potentia absoluta* als auch die *potentia ordinata*, *potentia* im Sinne der Macht. Was ist damit gemeint? Die *potentia ordinata* ist die ordentliche Macht, die sich an das Vorausgesetzte, an das Gesetzte, das Gesetz hält. Alles, was Gott tut, tut er in diesem Sinne *ordinatissime*. Doch zugleich verfügt der Wille eben auch über die *potentia absoluta*, d.h. er kann die Gesetze festlegen, wie er will. Wenn der Wille - und hier denkt Duns Scotus an die Macht Gottes wie an die Macht des absoluten Fürsten - *supra legem*, über dem Gesetz, steht, dann kann er das stets ändern, um ihm immer konform zu bleiben.

So kann Duns Scotus sagen, dass Gott „jetzt in jedem zukünftigen Moment wie im allerersten“ eine jeweils neue Ordnung festlegen könnte, wie auch wir in jedem Moment disjunktiv anders handeln könnten, als wir es tun. Das ist eine durchaus neuzeitliche Idee von der Macht, die sich z.B. noch der ersten Meditation des Descartes wiederfindet, in der ja der Philosoph davon spricht, dass er eine „*vetus opinio*“ habe, eine alte Meinung, wonach Gott alles vermag. Was er demnach sogar auch könne, d.i. die mathematischen Gesetze vortäuschen, so dass selbst diese nach Descartes letztlich keine Gewissheit vermitteln. Und wenn ich etwas länger Zeit hätte und Lust, dann könnte man darüber nachdenken, wie Nietzsches Aussage, dass das Sein nichts anderes als Wille zur Macht ist, sogar in diese Metaphysik des Duns Scotus zurückreiche.

Wenn ich heute mit einem ein wenig unakademischeren Gedanken enden kann, dann betrifft dieser abschließend einem Aspekt der Gotteslehre des Duns Scotus. Ich hatte bereits auf den Traktat *De primo principio* hingewiesen. In ihm wie auch in der *Ordinatio* findet sich ein Gottesbeweis. Ich möchte diesen Gottesbeweis hier nicht mehr erörtern, er ist „*subtil*“. Nur Folgendes: er geht von der Erfahrung aus, dass es Bewirkbares (*effectibile*) gebe. Wo es Bewirkbares gibt, muss es auch eine Bewirkbarkeit geben. Wo es Bewirkbarkeit und Bewirkbares gibt, muss es auch ein erstes Wirkendes geben. Dieses Wirkende ist *per se* wirklich, d.h. nicht nur möglich. Das erste Wirkende ist natürlich Gott. Doch Gott wird noch etwas anderes zugesprochen. Weil er der erste Wirkende ist, dieses

Wirken als göttliches aber kein Ende, keine Grenze haben kann, ist Gott das actu Unendliche. Wenn wir das auf das vorhin über die Macht Gottes Gesagte beziehen, dann ist Gott als der Allmächtige das actu Unendliche. Das ist übrigens eine Erkenntnis, die der Mensch naturaliter gewinnen kann.

10. Vorlesung

Es ist vielleicht keine unwichtige Frage, wie sich Epochen bilden, wie sich epochale Umbrüche formieren, wie sie sich ereignen. Dabei ist es auch keine kleine Frage, welche Kriterien man nicht nur für eine jeweilige Epoche, sondern für Epoche überhaupt anlegt. Was ist überhaupt eine Epoche? Ist eine Epoche nur ein Zeitabschnitt? Offenbar nicht. Die Jahre zwischen 1350 und 1750 bilden einen Zeitabschnitt, aber keine Epoche. Vielmehr überschreitet er die Epochengrenze des Mittelalters zur Neuzeit. Demnach müssen wir irgendwie wissen, was Mittelalter und was Neuzeit ist.

Heute wenden wir uns einem Philosophen zu, der zwischen 1280 und ca. 1347 gelebt hat, der also offenbar klar ins Mittelalter gehört. Es handelt sich um Wilhelm von Ockham. Er ist nicht nur eine berühmte, sondern auch eine berüchtigte Gestalt. Ihn hat man sogar für den Zusammenbruch der Mittelalter-Philosophie verantwortlich machen wollen. Was wäre das anders als ein riesiges Lob für einen Denker - eine ganze Epoche des Denkens zerstört zu haben? Allerdings ist das nicht so einfach. Denn offenbar kann ja eine Epoche nur beendet werden durch den Anfang einer anderen. Ein rein vernichtende Philosophie gibt es nicht. Überhaupt gibt es keine reine Vernichtung.

Wilhelm von Ockham ist in einem Dorf südlich von London geboren worden. In München ist er zwischen 1346 und 1349 wahrscheinlich an der Pest gestorben. Nachdem Wilhelm Franziskaner geworden ist, hat er von 1317-1319 in Oxford Philosophie und Theologie studiert. Man hat ihn „venerabilis inceptor“ genannt, was soviel heißt wie verehrter Führer. Er ist aber niemals Magister regens, also so etwas wie ein großer Professor heute, geworden. Im Jahre 1324 hat er offenbar eine wichtige Person in Oxford, den Kanzler Johannes Lutterell sich zum Feind gemacht. Der legte nämlich beim Papst eine Anklageschrift gegen Wilhelm vor, in der er Wilhelm der Häresie beschuldigte. Wilhelm von Ockham wurde nach Avignon, wo in dieser Zeit die Päpste weilten, zitiert. Dort wurde er mit 51 Anklagepunkten konfrontiert, aber nie verurteilt. Zudem stellte er sich in dem damals herrschenden Armutsstreit mit dem Papst weiter auf die Seite seiner Ordensbrüder, was den Konflikt verschärfte. Im Jahre 1328 floh er dann mit vier seiner Ordensbrüder zu Ludwig dem Bayern nach München, wo er einem anderen großen Denker seiner Zeit, Marsilius von Padua, dem Autor des *Defensor pacis*, begegnete. Dort auch wendete er sich dann ganz der politischen Auseinandersetzung mit dem Papsttum von Avignon zu. Ludwig war schon exkommuniziert, auch Wilhelm wurde es 1328 - ohne Zweifel eine persönliche Verletzung. Als Wilhelm wohl 1327 starb, gehörte er formal nicht mehr der christlichen Kirche an.

Von den Werken Wilhelms ist die frühe Schrift „*Ordinatio sive Scriptum in librum primum Sententiarum* (Ordinatio = Ordnung, Regelung) zu nennen. Darüber hinaus hat er viel

Schriften des Aristoteles kommentiert. In der für Wilhelm sehr wichtigen Logik ist die Summa logica sowie zwei andere kleinere Texte zu nennen (Compendia logicae sive tractatus logicae minor, Elementarium logicae). Darüber hinaus gibt es eine Reihe von kirchenpolitischen Schriften, darunter auch eine, die zum Armutsstreit Stellung nimmt (Sie erinnern sich, ich hatte dazu schon etwas gesagt: grob gesagt ging es um den Status des Privateigentums). In allem erweist sich Wilhelm von Ockham als ein treuer Schüler seines großen Ordensbruder Johannes Duns Scotus.

Beginnen wir mit dem Problemfeld, mit dem wir letzte Woche die Sitzung beendet haben, mit der Willens-Problematik. Um in dieses Thema einzuführen, muss ich etwas weiter ausholen. Einer der essentiellsten Unterschiede zwischen dem jüdisch-christlichen Glauben und der griechischen Philosophie ist die Lehre von der creatio ex nihilo. (Am Rande gesagt: diese Rede ist apokryph. Im AT heißt es nur: „In Anfang schuf Gott Erde und Himmel.“ Das impliziert allerdings keine creatio ex nihilo. Im 2. Brief an die Makkabäer (7.28) heißt es aber: „Ich bitte dich, mein Kind, schau dir den Himmel und die Erde an; sieh alles, was es da gibt, und erkenne: Gott hat das aus dem Nichts erschaffen, und so entstehen auch die Menschen.“) Die griechische Philosophie kennt nur den ewigen Kosmos, der allerdings in seiner Organisation an bestimmte Prinzipien gebunden ist.

Wer von der creatio ex nihilo ausgeht, muss allerdings die Konsequenzen ziehen. Wenn Gott der Schöpfer von allem aus Nichts ist, dann ist seine Schöpfung kontingent. Sie ist kontingent, weil sie nicht aus notwendigen Prinzipien hervorgeht. Sie entstammt der Freiheit Gottes. Das aber hatten selbst die Philosophen des Mittelalters nie so rein erkannt. Die meisten hatten gemäß dem Timaios immer noch an eine ideengeleitete Schöpfung gedacht. Allerdings war Gott in theologischer Hinsicht nicht auf die Ideen angewiesen, sondern war ihr Eigentümer. Die Ideen waren in Gott. Sie waren das Erste, was Gott geschaffen hat; eine neoplatonische Lösung des Problems, nach der die Schöpfung sich in Stufen vollzieht.

Thomas brach mit diesem Modell, indem er die Schöpfung des konkret Einzelnen ohne Zwischenstufen behauptete. Doch auch bei ihm wurde die Schöpfung von Ideen, von Urbildern begleitet. Auch bei Duns Scotus hat die forma noch eine Materie organisierende Bedeutung bei der Schöpfung.

Wilhelm von Ockham radikalisiert den Gedanken der creatio ex nihilo. So streicht Wilhelm alle Stufen zwischen den einzelnen Dingen und der Schöpfung. Erschaffen heiße einfach: causare contingenter, d.h. alles Einzelne, was ist, wird gottesunmittelbar hervorgebracht (Deus est causa immediata cuiuslibet rei factibilis). Das hat weitreichende Konsequenzen vor allem für eine Frage. Die Philosophen des Mittelalters, so z.B. Thomas in De ente et essentia, mussten aufgrund der prinzipiengesteuerten Schöpfung und auch

eben der Allgemeinheit dieser aus der griechischen Philosophie stammenden Prinzipien nach dem principium individuationis fragen. Diese Frage fällt für Wilhelm einfach weg. Alles, was faktisch existiert, ist immer schon Individuum. Es ist klar, dass das eine zu Ende gedacht creatio ex nihilo ist. Erst jetzt ist Gott als Schöpfer erkannt in seiner höchsten Macht. Er ist nicht mehr angewiesen auf so etwas wie Urbilder. Freilich entsteht daraus für den Verstand das Problem, woher das Allgemeine stammt, wie wir überhaupt zum Allgemeinen und Universalen (commune et universale) kommen.

Indem Wilhelm Gott von aller Ideenangewiesenheit befreit, befreit er ihn zu seiner höchsten Macht. Gott ist nicht nur mächtig, er ist all-mächtig. Gott erhält nun erst das Attribut der Omnipotenz. Erst dieser Gedanke, könnte man sagen, reißt die Kluft zwischen der griechischen Philosophie und der christlichen Religion, der Theologie, auf. Solange Gott immer noch mit bestimmten Prinzipien in Verbindung gebracht wird, kann die Philosophie mitgehen. Die Neuzeit z.B. geht durchaus stets in diesem Sinne vor. Für Ockham ist das aber nicht wirklich christlich. Die Schöpfung muss allein Gott und seiner Freiheit zugeschrieben werden. Er „entscheidet“ für sich, wann er schafft.

Damit sind wir beim Willens-Problem. Denn die Entscheidung zur Schöpfung ist eine des Willens. Der erste scheinbar mögliche Einwand gegen die Allmacht Gottes ergibt sich aus einer als unbegrenzt gedachten Freiheit. Ungeregelte Freiheit ist nicht mehr nur Freiheit des Willens, sondern Willkür-Freiheit. Willkür ist sozusagen unordentliche Freiheit, Freiheit ohne jeden Anhaltspunkt. *Diese* Art der Freiheit konnte man Gott nicht zusprechen, denn sie widerspricht seiner vollkommenen Güte. Niemand ist gut, der ohne jeden Sinn und Zweck macht, was er will.

Wir haben die Lösung dieses Problems schon kennengelernt. Schon Duns Scotus unterschied zwischen der potentia absoluta und der potentia ordinata. Er hatte sie als zwei Mächte differenziert. Die ordnungsgemäße Macht hält sich an die Gesetze, die absolute Macht stiftet und ändert sie je nachdem, d.h. sie hält sich an nichts. Für Wilhelm aber gibt es nicht zwei Mächte. Gott hat bloß eine einzige Macht, die unter zwei verschiedenen Hinsichten betrachtet werden kann. Wie kann Etwas können (posse aliquid) verstanden werden? In der Summa logicae kommt Wilhelm zu folgendem Gedanken. Gott kann einerseits gemäß der bestehenden Prinzipien und allgemeinen Regeln handeln (potentia ordinata). Er kann aber freilich gemäß der Omnipotenz alles, d.h. er kann über die potentia ordinata hinaus alles (freilich: was nicht in sich widersprüchlich ist), ob er es tut oder nicht. Gott kann sozusagen immer mehr (nämlich alles) als er konkret tut. Gott ist über die Wirklichkeit hinaus die Möglichkeit anderer Wirklichkeiten. Der Gedanke der „möglichen Welt“ entstammt also der Omnipotenz Gottes.

Doch das klingt ein wenig harmlos. Die Unterscheidung zwischen einem allmächtigen Gott und einem Gott der Willkür ist fein. Warum diese und keine andere Welt? Was hält diese Welt eigentlich als solche zusammen - ein Gott, der jederzeit auch anders könnte, wenn er wollte? Ich habe in der letzten Woche schon darauf hingewiesen, dass Descartes diesen Gott in seinen Zweifelsgang in den Meditationen übernimmt. Stets bleibt ja für Descartes klar, dass Gott gar nicht den Menschen täuschen will (d.h. er könnte, wenn er wollte - das wäre aber Gott unwürdig).

Für Ockham muss sich aber Gott immer noch - ich hatte das vorhin angesprochen - an das Nichtwiderspruchsprinzip halten. Obwohl zwar Gott jederzeit eine andere und womöglich bessere Welt schaffen könnte als die existierende, kann er sich nicht gegen die Logik bzw. gegen ihr wichtigstes Prinzip entscheiden. Das gewährt dem Menschen die Möglichkeit, eben mithilfe der Logik und ihrem Verstand die Welt zu verstehen, sogar wissenschaftlich zu verstehen. Man könnte demnach sagen, dass Ockham das Omnipotenzprinzip durch das Nichtwiderspruchsprinzip zügelt, es beschränkt. Ist das aber überzeugend, könnte man fragen? Immerhin konnte Wilhelm doch davon ausgehen, dass Erkenntnis stattfindet, d.h. dann aber, dass das Nichtwiderspruchsprinzip galt.

Neben dem Omnipotenz- und Nichtwiderspruchsprinzip gibt es noch einen dritten Gedanken, der Wilhelm von Ockham berühmt-berüchtigt gemacht hat. Es geht um das sogenannte „Ökonomieprinzip“, ein höchst interessanter und wichtiger Gedanke, wie ich meine. Gott kann alles, ihm ist alles möglich. Das gilt freilich nicht dem jeweils kontingenten Menschen und seinem kontingenten Verstand. Das Prinzip wird so formuliert: „Pluralitas non est ponenda sine necessitate“ - ohne Notwendigkeit kann eine Vielheit oder Vielfalt nicht gesetzt werden, heißt es im Prolog des Sentenzenkommentars (à propos: ich hatte darüber noch nichts gesagt. Die Sentenzenkommentare des Mittelalters gehen zurück auf einen Philosophen namens Petrus Lombardus (um 1100-1160). Dieser hatte vier Bücher mit dem Titel „Sententiae“ verfasst und darin mithilfe von Aussagen (Sentenzen) der Kirchenväter die wichtigsten Glaubensinhalte des Christentums diskutiert. Diese „Sentenzen“ sind also die Urform für alle Sentenzenkommentare. Mit anderen Worten: man kommentierte natürlich nicht die Aussagen der Kirchenväter, sondern eben die Sententiae des Petrus Lombardus. Dadurch erhielt dieser im Grunde nicht sehr wichtige Philosoph im Mittelalter eine große Bedeutung.)

Zurück zu Wilhelm von Ockham. Jenem ersten Satz, dass ohne Notwendigkeit keine (Vielheit o. Vielfalt) gesetzt werden könne, wird ein anderer zur Seite gestellt: Frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora - umsonst geschieht mit Hilfe einer Vielheit, was sich mit weniger tun lässt. Das ist schnell als die Novacula Occami, englisch: Ockham's Razor genannt worden. Dabei geht dieser Gedanke zurück auf griechische Quellen. In den Vorlesungen über die Physik sagt Aristoteles, dass es in Beziehung auf die Prinzipien

der Natur besser sei, „eine kleinere und bestimmt begrenzte Mannigfaltigkeit anzunehmen“. Damit wollte er den Gedanken ausschließen, dass es unendlich viele Prinzipien oder nur ein Prinzip der Natur gebe.

Wilhelm von Ockham hat diesen Gedanken also nicht einfach „aus dem Hut gezaubert“, sondern er hat damit auf eine bestimmte Tradition des Denkens reagiert. Schon seine franziskanischen Vorgänger Bonaventura und Duns Scotus hatten das Prinzip gekannt. Bei Bonaventura heißt es z.B.: „Man muss sagen, dass Vernunft und Natur völlig darin übereinstimmen, dass nicht durch mehreres geschieht, was in hinreichender Weise durch eines geschehen kann.“ Ockhams' Razor ist demnach das Resultat einer langen Entwicklung.

Was aber soll damit gesagt werden? Was ist der Sinn dieser Ökonomie? Es ist eine methodologische Anleitung zum wissenschaftlichen Denken. Im Denken genügt die Voraussetzung eines einzigen Prinzips, eines einzigen Grundes, wenn nicht eine Evidenz, eine Erfahrung oder Gottes Autorität noch etwas anderes besagen oder zeigen. Es geht also darum, wie wir zu gültigen Ergebnissen im Denken kommen. Habe ich Anlass, mich auf mehr als nur einen Grund einzulassen und wenn ja, warum? Das scheint z.B. einem gewissen Diskursideal der Gegenwart bzw. der jüngeren Vergangenheit zu widersprechen. Diesem Ideal zufolge (das sich nicht nur auf Habermas konzentrieren lässt) gibt es einen Streit der Argumente, was voraussetzt, dass man die anderen Argumente überhaupt erst einmal hört. Nun ist das aber in Bezug auf das Denken, das sich auf ein Wissen hinorientiert, leichter gesagt als getan. Wilhelm würde nun nämlich sagen: warum soll ich im Kontext des Wissens auf ein anderes Argument hören (wenn ich Evidenz, Erfahrung und Gottes Autorität ausschließen kann), wenn ich davon ausgehen kann, dass ich *weiß*. Mit anderen Worten: wenn Habermas und andere einen Streit der Argumente fordern oder voraussetzen: mit welchem Recht spricht man eigentlich von einem Streit? Offenbar setzt das Rede von Argumenten doch ein mögliches Wissen voraus. In Dingen des Denkens aber gibt es eben die Methode der Reduktion auf eines oder: es gibt in Dingen des Wissens immer nur *eine* Wahrheit (nicht in Fragen der Meinung, da gibt es keine). In beiden Fällen erscheint also das Argumentieren als überflüssig - gibt es *eine* Wahrheit, worüber sollte ich dann streiten? Gibt es *keine* - worüber sollte ich dann streiten?

Nach Wilhelm kann ich alle „Argumente“, die nur auf eine Vielheit der Begründungen hinauslaufen wollen, einfach für überflüssig, für umsonst halten. Ich kann mich auf eine erste Begründung beschränken. Mein Hinweis auf die Diskurstheorie, die sich ja bei Habermas mit Erkenntnissen der analytischen Philosophie bewaffnet, war keine Nebensache. Denn schon für Wilhelm ist offenbar, dass mit dem Ökonomieprinzip ein neues Licht auf das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit fällt. Erkenntnis hängt offenbar irgendwie mit ihrem Vollzug in der Sprache zusammen (muss ich mit vielen

Begriffen vorgehen oder kann ich diese zurückführen). Das meint dann aber sogleich, dass Sprache offenbar nicht immer schon mit der Wirklichkeit identisch ist. Wenn sich in der Sprache ein Spielraum öffnet bezüglich der in ihr verwendeten Begriffe, dann besteht dieser Spielraum in einem Zwischenbereich zwischen der Sprache und der Wirklichkeit. Zudem kann nun Wilhelm beginnen, Metaphysikkritik zu betreiben. Sollte es in der Mittelalter-Philosophie bzw. bei anderen Autoren einfach zuviele Begriffe geben, oder einfach unbegründet eingeführte metaphysische Entitäten, so können diese einfach eliminiert werden - wenn sie „umsonst“ oder „ohne Notwendigkeit“ eingeführt wurden.

(Ich finde, dass Ockham's Razor ein sehr interessanter Gedanke ist - in vielerlei Hinsicht. Mich würde z.B. eine Ontologie interessieren, die auf dieses Ökonomieprinzip zurückgehen würde. Warum gibt es eigentlich soviel Gleichförmigkeit in der Welt? Oder gibt es, was die Gleichförmigkeit betrifft, einen Unterschied zwischen Natur und Mensch (Geschichte)? Ist der Mensch das Phänomen einer Verknappung - will sagen: einer Explosion der Vielheit, aber keineswegs der Vielfalt (dieses Zauberwort: „Pluralität“ - wo gibt es denn so etwas überhaupt)? (Vielheit = 10 000 000 VW Golf sind viele, aber bilden keine Vielfalt, im Gegenteil, je größer eine Vielheit zu sein scheint, um so öder erscheint sie. Allerdings sind das Gedanken, die nicht mit Wilhelm zusammen passen. Sie passen nicht, weil Wilhelm ja davon ausgeht, dass die Schöpfung eine reine *Vielfalt* ist.)

Denn nach dem Schöpfungsverständnis von Wilhelm sind Allgemeinheiten unwirklich, es existiert in Wirklichkeit nur konkret Einzelnes. Für die Erkenntnistheorie wird dadurch natürlich die Erfahrung (*notitia experimentalis*) extrem wichtig. Die Erkenntnis der Wirklichkeit beginnt mit der Erfahrung. Doch wie komme ich nun zu allgemeinen Erkenntnissen? Wie komme ich zur Gewissheit des Wissens, zur Notwendigkeit im Wissen? (Ich hatte mit der Frage nach den Epochengrenzen begonnen, nun sehen und hören Sie, warum diese Frage bei Wilhelm aufbricht.)

Wenn ich die Gewissheit des Wissens zum Kriterium für Wissenschaft mache, dann fällt eine Denkform mit Sicherheit weg: die Theologie. Und so stellt Wilhelm auch im eben erwähnten Prolog zum Sentenzenkommentar fest: die Theologie „*non est scientia proprie dicta*“, keine Wissenschaft im eigentlichen Sinne. Für Wilhelm war das keineswegs eine Kritik, keineswegs eine Geringschätzung, nicht geäußert, um Philosophie und Theologie noch weiter auseinanderzureißen. Wenn Erfahrungsevidenz oder Evidenz überhaupt am Anfang des Wissens stehen, dann kann das für die Theologie nicht beansprucht werden. Für Wilhelm geht es eben in Bezug auf die Offenbarung um den Glauben. Und Glauben heiße „zustimmen, ohne Evidenz zu haben, aufgrund des Befehls des Willens“.

Hier haben wir wieder den Willen (Voluntarismus ist das Stichwort). Der Wille hat die Macht, zu befehlen, an die Wahrheit der Offenbarung zu glauben. Der Wille ist sozusagen

die *causa efficiens* des Glaubens (nicht nur das Glaubens, sondern des Urteilens überhaupt). Und der Wille ist nicht an die Wirklichkeit gebunden. Er ist nicht nur *potentia ordinata*, sondern auch *potentia absoluta*. (Ich hatte hier schon häufiger, glaube ich, betont, dass das Verhältnis zwischen Wissenschaft und d.h. vor allem Erfahrungswissenschaft und Theologie ein sehr prekäres ist - historisch beginnt die Krise des Christentums, die heutzutage beinahe zu seinem völligen Verschwinden zu führen scheint - mit der Begrenzung des Glaubens durch die Erfahrung (*Theologia naturalis* als Gottesbeweis (z.B. bei Thomas) wird durch das Teleskop unmöglich gemacht). Dass Wilhelm von Ockham in diesem Zusammenhang - gewiss gegen seine eigene Absicht - eine große Rolle spielt, muss schon hier klar sein.)

Was ist Evidenz, was ist evidenten Wissen? Zu Beginn des Prologs des Sentenzenkommentars wird das erklärt. Evidenz heißt stets Evidenz des Urteils. Es geht also darum, wie das Urteil und das Urteilen funktioniert. Das Urteil ist ein Satz. Nun gibt es für Wilhelm zwei verschiedene Formen der Urteilstevidenz: unmittelbare und mittelbare, wobei Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit auf die verwendeten Terme oder Begriffe bezogen werden muss. So gibt es einerseits notwendige Sachverhalte, bei denen das Erfassen der jeweiligen Terme für die Evidenz und Wahrheit des Satzes ausreichen. Nehmen wir die Terme „Ganzes“ und „Teil“, dann lässt sich sagen: das jeweilige Ganze ist größer als je eines seiner Teile. Das ist ein notwendiger Sachverhalt. Er ist auf der Ebene allein dieses Satzes evident. Nun lebt aber Wilhelm aufgrund seines Verständnisses in einer Welt voller kontingenter Sachverhalte. Diese richten sich nun natürlich überhaupt nicht apriori nach irgendwelchen (menschlichen) Sätzen. Das bedeutet nun aber, dass der jeweilige einzelne Gegenstand erfasst werden muss.

Im weiteren - d.h. natürlich in der Klärung dessen, was Erfahrungserkenntnis heißt - unterscheidet Wilhelm nun eine *cognitio intuitiva* und eine *cognitio abstractiva*. Die *cognitio intuitiva*, die Intuition, bestimmt die Existenz oder Nichtexistenz eines Gegenstandes (als Ausbleiben einer Intuition). Unter Intuition verstehen wir so etwas wie eine „gefühlsmäßige“ Erkenntnis, was Wilhelm natürlich nicht meint. Er meint einfach so etwas wie eine erste unmittelbare Erkenntnis. Diese besteht darin, dass man auf der Basis einer sinnlichen Wahrnehmung unmittelbar erfasst: da ist etwas. Doch dabei bleibt die Erkenntnis nicht. Jede *cognitio intuitiva* ist schon als solche *cognitio intuitiva intellectualis*, d.h. der Verstand ist immer schon im Spiel. Doch er ist nun so im Spiel, dass er nicht einen zweiten, abgeteilten eigenen Schritt vollzieht, die *cognitio abstractiva*. In der *cognitio intuitiva* steckt gleichsam schon die *notitia abstractiva*. Diese besteht nicht in der Bildung eines Allgemeinbegriffs, sondern einfach darin, dass sie nun von der Existenz des Gegenstandes absehen kann. Das tut sie, indem sie sich auf etwas anderes bezieht. Auf was? Auf die in Anschlag gebrachten Begriffe, die auf das Urteil der Existenz oder Nichtexistenz verweisen. Die intuitive Erkenntnis ist also Voraussetzung der abstraktiven.

Beide aber sind bezogen auf ein identisches Ding. Auch hier geht es also um den Status der verwendeten Begriffe, es geht um Sprache. Dazu gleich mehr.

Nun gibt es nicht nur Erkenntnisse von Dingen, die sich in der Welt befinden, sondern es gibt auch Erkenntnisse, die sich im Inneren des Menschen vollziehen. Denken, Wollen, Sich-freuen oder Trauer sind ja keine Dinge in der Welt. Diese inneren Vollzüge des Menschen werden aber natürlich auch *erkannt*. Dabei wird dann aber klar, dass das Erkennen selbst erkannt werden kann. Denn auch das Erkennen ist ja etwas, das im Inneren des Menschen vor sich geht. Für Wilhelm ist das „Ich erkenne“ nun eine *cognitio intuitiva*. Ich erkenne rein unmittelbar und evident, dass ich erkenne: „haec est evidenter mihi nota ,ego intelligo““. Die Erkenntnis des Ich erkenne ist nun aber für Wilhelm keine Erkenntnis unter anderen Erkenntnissen. Sie ist die erste, weil gewisseste schlechthin. Damit stellt sich Wilhelm in eine Tradition des Denkens, die auf René Descartes vorausweist und auf Augustinus zurückgeht. So sagt man. Mir scheint allerdings, dass schon dieser Vergleich - der von Descartes und Augustinus - hinkt. Gewiss klingt das alles ähnlich. Doch Wilhelm befindet sich in einer ganz anderen Epochensituation als Augustinus. Und Descartes befindet sich wieder in einer anderen als Wilhelm. Freilich - wenn man das berücksichtigt, dann werden die Anklänge bei den dreien nur umso interessanter.

Das Verhältnis von Wilhelm und Descartes wird allerdings noch klarer, wenn wir folgenden Gedanken bei Wilhelm zur Kenntnis nehmen. Wilhelm setzt die Omnipotenz Gottes voraus. Nun verstößt es keineswegs gegen das Nichtwiderspruchsprinzip, wenn Gott die Intuition eines nichtexistierenden Dinges ermöglichen wollte. Dass er es könnte, ist aufgrund der *potentia absoluta* klar. Die Antwort von Wilhelm auf dieses Szenario ist überraschend. Er meint nämlich, dass der Mensch dennoch nicht getäuscht würde, denn das Nicht-Existierende würde als solches erkannt werden. Das ist nun allerdings ein sehr radikaler Gedanke, der erhebliche Konsequenzen hatte. Denn klar ist: wenn es möglich wäre, dass Gott Existenz vortäuscht, wir das aber erkennen können sollen, dann wäre doch möglich, ob Gott nicht auch dieses Erkennen vortäuschen könnte. Wilhelm hat diese Konsequenz nicht gezogen. Doch der Skeptizismus hat ihn übernommen und zu einer weitreichenden Verunsicherung geführt.

Wir sehen, wie Wilhelm die Erkenntnistheorie durcheinanderschüttelt und zu erstaunlich modern wirkenden Erkenntnissen zu kommen scheint. Die Erkenntnis beginnt mit einer Intuition des bestehenden Gegenstandes. Dann erst kommen Wort und Begriff (in der Abstraktion) ins Spiel. Zwischen Wort und Gegenstand klafft also eine Lücke. Diese Lücke erlaubt es nun Wilhelm nicht mehr, einfach realistisch anzunehmen, die Sprache sei ein bloßes Abbild der Wirklichkeit. Die Worte und Begriffe bilden nichts ab: sie sind vielmehr

Zeichen. Mit anderen Worten: für Wilhelm wurde die Frage nach den Universalien noch einmal wesentlich.

Dass die Allgemeinbegriffe irgendetwas mit der Wirklichkeit zu tun haben, wird von Wilhelm natürlich abgelehnt. Was die Allgemeinbegriffe leisten, das ist, dass sie von mehreren ausgesagt werden. Das Universale ist: eine *intentio animae nata praedicari de multis*“, eine Intention der Seele, die einer Prädikation von Vielem entspringt. Dazu steht die Wirklichkeit in einem krassen Gegenüber: nur die Einzeldinge sind wirklich, Wirklichkeit ist immer Einzelwirklichkeit. Das meint, dass eines nicht Vieles sein kann, und es kann auch nicht ein Zeichen von Vielem sein. Real existieren und Universale-Sein schließen sich demnach einfachhin aus. Damit bricht zwischen der Wirklichkeit und dem Allgemeinen eine Kluft auf, die nun natürlich wieder überbrückt werden musste. Denn auch für Wilhelm war klar, das sich Denken in Sätzen und d.h. in Urteilen vollzieht und dass diese vom Einzelnen absehen müssen, um überhaupt gebildet werden zu können.

Wie meistert Wilhelm das Problem? Der Allgemeinbegriff ist eine *intentio animae*. Der Allgemeinbegriff ist aber immer ein sprachliches Zeichen, d.h. auch das sprachliche Zeichen ist eine *intentio animae*. Wie verwenden wir diese Zeichen, diese Begriffe, diese *conceptus*? Wilhelm spricht von einer *oratio mentalis*. Das meint dann: zwar *bezeichnen* die Begriffe etwas extramentales (sie bezeichnen Wirkliches), aber sie selbst bleiben in der intramentalen Sphäre des inneren Sprechens. Diese Begriffe in der *oratio mentalis* können unterschieden werden in *primae* und *secundae intentiones*. Die primären Intentionen beziehen sich, bezeichnen wirkliche Objekte. Die sekundären Intentionen bezeichnen Zeichen der ersten, d.h. sie sind Zeichen von Zeichen. Wilhelm zählt dazu Begriffe wie: Gattung, Art, etc. In der Tat bezeichnen diese ja niemals wirkliche Dinge. Dadurch bildet sich nun neben der Objektsprache bei Wilhelm eine Art von Metasprache. Zugleich wird deutlich, in welcher Sphäre die Frage nach den Universalien geklärt werden muss: „Was allgemein ist und von mehreren ausgesagt werden kann, existiert allein im Geiste - in mente.“

Damit aber sind die Problem wiederum keineswegs gelöst. Denn nun fragt sich Wilhelm, was denn dieses Zeichen, dieses Etwas in der Seele dort, überhaupt sei. In der *Summa logicae* schlägt er drei Lösungen der Frage vor: „Einige sagen, es sei nichts anderes als etwas von der Seele eingebildetes (*quoddam fictum per animam*); andere behaupten, es sei eine gewisse vom Erkenntnisakt verschiedene Qualität, welche subjektiv in der Seele existiere (*quaedam qualitas subiective existens in anima*); andere sagen, es sei der Erkenntnisakt selbst (*actus intelligendi*).“ Wilhelm hat sich wohl für das Dritte entschieden. Die *intellectio*, der geistige Akt selbst ist ein Term mit universalem Bezug. Aber - und das ist wichtig - ihm entspricht in der Wirklichkeit nichts, es gibt das nichts Universales. Es gibt

auch kein solches Universale im Geist selbst - es gibt schlechthin - im Sinne wirklicher Existenz - kein Universales.

Diese Position nun hat man als einen radikalen „Nominalismus“ bezeichnet. Demnach gibt es eben nur „Namen“, ein Bezeichnendes, dem nichts Bezeichnetes entspricht - was immer das heißen soll. Klar ist, dass Wilhelm einen Universalienrealismus, der davon ausgeht, dass die Universalien extramental wirklich sind, abgelehnt hat. Allerdings scheint noch nicht ganz klar zu sein, welche Alternative Wilhelm eigentlich anbietet. Es ist ja nun nicht so, dass er z.B. in einen völligen Agnostizismus verfällt, nach welchem gesagt werden müsste: es gibt nur Namen und diesen kann nichts Wirkliches entsprechen.

Und wirklich hat sich für Wilhelm die Frage gestellt, was vor dem Hintergrund eines solchen erkenntnistheoretischen Panoramas eigentlich „wissen“ - scire - heißt. Was ist Wissenschaft, wenn die Erkenntnis sich so von der Wirklichkeit zu entfernen scheint? Wilhelms Antwort ist verblüffend. Setzen wir noch einmal eine als rein kontingente betrachtete Wirklichkeit voraus. In der Wirklichkeit gibt es schlechthin keine Notwendigkeit: *creatura autem sic est esse quod non est necessario esse*, die Kreatur, das Geschaffene ist aber ein Sein, das kein notwendiges Sein hat. Alles was kategorisch und universal-affirmativ ausgesagt wird, trifft niemals auf etwas in der Wirklichkeit. Alle Sätze müssen demnach auf hypothetische Aussagen oder Aussagen über Mögliches umgeformt werden. Nehmen wir die Aussage: der Mensch ist ein vernunftbegabtes Lebewesen, dann ist dieser schlechthin nicht auf die Wirklichkeit anzuwenden. Ich kann ihn aber umformen: „wenn ein Mensch existiert, dann ist er ein vernunftbegabtes Lebewesen“. Dieser Satz ist nicht mehr hypothetisch, da er von der Kontingenz, ob ein Mensch wirklich existiert, absehen kann. Das ist eine notwendige Aussage (die Aussage, meint Wilhelm, wird notwendig, nicht der Gegenstand, von dem die Aussage spricht.) Nur so kann es eine Wissenschaft vom Kontingenten geben.

Damit reißt nun Wilhelm den Unterschied zwischen der Realwissenschaft und der Logik ein. Auch die Realwissenschaft handelt von Intentionen, welche Dinge supponieren (voraussetzen, unterstellen). Sie handelt nicht und kann nicht handeln von den Dingen selbst. Die Logik handelt nun von den Intentionen der Intentionen (den Zeichen der Zeichen). Das bedeutet, dass es im Wissen und in der Wissenschaft stets um Sätze geht, niemals aber um eine Wirklichkeit außerhalb der Sätze.

Wilhelm steigert den Zusammenfall oder -prall zwischen einer christlichen und einer griechischen Weltauffassung. Einerseits ist es ein christlicher Gedanke, dass alles Geschaffene ein Einzelnes bildet, dass Gott sich also selbst um alles Einzelne kümmert (und keineswegs um das Allgemeine - Gott meint mich, Gott meint nicht „den Menschen“). Andererseits will aber Wilhelm nicht auf Wissenschaft verzichten, einer Denkform, in der

es eigentlich keine Kontingenz und keine Einzelheit geben darf. Hier spitzt sich in Wilhelms Denken ein Problem zu, das für die Neuzeit maßgeblich wurde. Plötzlich erscheint ein ungeheurer Unterschied zwischen dem Sein und dem Denken.

Dazu noch Folgendes. In jener dreifachen Differenzierung, was das Zeichen in der Seele denn überhaupt sein könnte, gebraucht nun Wilhelm in der Tat ein Wort, das im weiteren Verlauf der Philosophiegeschichte eine Karriere machen sollte, die auch heute noch nicht an ein Ende gekommen ist. Ich meine das Wort „subiective“, das Wort subiectum.

Das Subjekt, subiectum, ist das Daruntergeworfene, eine Übersetzung des griechischen ὑποκείμενον, das Zugrundeliegende. Im Französischen ist sujet Vieles, aber es heißt auch „Untertan“. Dem Subjekt entspricht auf der anderen Seite das Objekt, das obiectum als Entgegengeworfenes. Die Frage ist nun die, wo wird eigentlich die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt relevant, wo entsteht sie - von der Sache her? Das Folgende ist ein Vorschlag, den Sie auch bei anderen finden. Er scheint mir eine gewisse Plausibilität zu haben. Solange im Universalienstreit eine halbwegs realistische Position eingenommen werden kann, in dem die Allgemeinbegriffe eben nicht Wirkliches bezeichnen, sondern Wirkliches sind, bleibt die Frage nach der Möglichkeit der Wirklichkeitserkenntnis unproblematisch. Im Ernstfall geht es um die Adäquation von Verstand und Sache und andersherum. Wenn aber plötzlich, wie bei Wilhelm, zwischen den sprachlichen Zeichen und der Wirklichkeit eine große Kluft aufbricht und die Frage entsteht, wie der Mensch diese Kluft überhaupt überbrücken kann, dann bricht die Subjekt-Objekt-Beziehung auf, dann gibt es überhaupt erst den Unterschied zwischen subjektivem und objektivem Wissen (m.a.W.: es ist unsinnig zu sagen, dass vor Wilhelm von Ockham alle Erkenntnis objektiv war, objektive Erkenntnis nur da, wo es ein Subjekt gibt).

Im Unterschied zwischen Wirklichkeit/Sein und Denken bricht die Differenz zwischen Objekt und Subjekt, zwischen Welt und Mensch auf. Hier geschieht nun etwas, das nachgerade eine metaphysische Katastrophe genannt werden kann. Für Wilhelm von Ockham war es das natürlich nicht. Er blieb ein frommer Mensch. Er war lediglich konsequent bestimmten Bewegungen seines Denkens gefolgt. Die Konsequenzen zogen andere.

11. Vorlesung

„Sechshundert Jahre sind es her, seit der größte Apostel des nordischen Abendlandes uns unsere Religion schenkte, ein reiches Leben daran setzte, unser Sein und Werden zu entgiften, das Leib und Seele knechtende syrische Dogma zu überwinden und den Gott im eigenen Busen zu erwecken, das ‚Himmelreich inwendig in uns‘.“, schreibt Alfred Rosenberg 1930 im „Mythus des XX. Jahrhunderts“ über den „Meister Eckehart“, wie er da genannt wird. Überhaupt trägt das ganze Werk ein Motto des Meisters und enthält einen langen Abschnitt mit der Überschrift „Mystik und Tat“.

Das war und ist vielleicht noch die Bürde, mit der es die Eckhart-Forschung noch heute zu tun hat oder, anders gesagt, zu tun zu haben glaubt. Kein anderer Philosoph des Mittelalters ist in diesen Bereich vorgedrungen, in diesen Bereich einer weltanschaulichen Auseinandersetzung. Was hat den Meister Eckhart in diesen Bereich gebracht?

Bis vor dem Ende des 19. Jahrhunderts waren von ihm vor allem die „Deutschen Predigten“ und auch „Deutschen Traktate“ bekannt. Zwar hatten auch andere Theologen des Mittelalters deutsche Predigten hinterlassen (Albertus Magnus z.B.), doch die Predigten des Meisters zeichnen sich durch eine hohe Sprachkunst und auch durch eine scheinbar große Originalität aus. Es war klar, das Meister wollte nicht nur „Lesemeister“, sondern auch „Lebemeister“ sein, er wollte seine Theologie gleichsam lebendig werden lassen - und dazu benutzte er das Wort, darauf verwendete er seine ganze Sprachkraft.

Was damals noch nicht bekannt war, einfach weil es noch nicht entdeckt oder noch nicht publiziert war, war das sogenannte lateinische Werk des Meisters. Mit seiner Entdeckung änderte sich sein Bild. Er hatte also auch in der allgemeinen Sprache des Mittelalters geschrieben und gedacht, hatte sich an den Diskussionen beteiligt, hatte sich vor allem mit Thomas, seinem Ordensbruder (Eckhart war auch Dominikaner), auseinandergesetzt. Er lehrte in Paris sogar als magister regens, d.h. er war keineswegs eine Sonderfigur jenseits des mainstreams. Kein Wunder, das noch heute - z.B. von dem großen Eckhart-Kenner Kurt Flasch, besonders *dieser* Meister Eckhart betont wird. Nun heißt es, dass die Predigten gar nicht zu verstehen seien ohne die lateinischen Werke, dass die Predigten so etwas sind wie Anwendungen dieser Schriften.

Wie auch immer - heute haben wir festzustellen, dass das Werk des Meister Eckhart in diesen beiden (oder drei) Formen gegeben ist: Predigt, Traktat, lateinischem Text, der sich formal an den klassischen Formen des Mittelalterdenkens abarbeitet und auch dort, so scheint es, Originelles geleistet hat.

Lassen Sie mich kurz etwas zu dem Kriterium der „Originalität“ sagen. In der letzten Woche führte ich Ihnen etwas Einleitendes zum Denken des Wilhelm von Ockham aus. Ich habe dabei darauf hingewiesen, dass Wilhelm vom „Subjekt“ spricht, daher also in historischer Perspektive die Brücke zur Neuzeit schlägt. Das Denken der Neuzeit ist nämlich zunächst - so könnte man etwas vereinfacht sagen - eine Ausarbeitung der Subjekt-Objekt-Beziehung. Das meint dann, dass Wilhelm ein fortschrittlicher Kopf gewesen ist, seiner Zeit voraus. Auch die Originalität des Meister Eckhart scheint in diese Richtung zu gehen. Doch das ist nur - sie müssen das im weiteren Verlauf ihres Studiums bedenken - das ist nur die Perspektive der Historie, der Historiker. Der Fortschritt ist eine Kategorie der *Geschichtsschreibung*, nicht der Geschichte selbst. Wie die Geschichte selbst geschieht, ist eine ganz andere Frage. Als Historiker wird man die Geschichte auf Grund des letztlich linearen Erzählfadens, der linearen Erzählzeit, gar nicht anders als fortschreitend auffassen können (man sagt ja immer: und dann, und dann, und dann...), doch was das mit der Geschichte selbst zu tun hat, steht auf einem anderen Blatt. Die Originalität des Meister Eckhart jedenfalls kann nicht nur als Fortschritt betrachtet werden, es bleibt etwas Einzigartiges bei ihm, das als solches nicht fortgesetzt wurde. Freilich ließe sich gerade an diesem Einzigartigen seine „Modernität“ ablesen.

Schauen wir uns das Leben des Meisters an. Eckhart von Hochheim wurde 1260 in Thüringen geboren. In Erfurt trat er mit 15 Jahren in den Dominikanerorden ein. Zwei Jahre später, schon 1277, war in Paris, um die artes liberales zu studieren (wir wissen, was damit gemeint ist). Vor 1280 ist er dann in Köln, um Theologie im eigentlichen Sinne zu studieren. Im Jahr 1293/94 ist er wieder in Paris, um dort die Sentenzen des Petrus Lombardus zu kommentieren (der Kommentar ist verloren). Nachdem er zwischenzeitlich wieder in Thüringen war, wurde er 1302/03 magister actu regens in Paris. Dann ist er wieder in Thüringen. In die Zeit von 1311-1313 fällt die zweite Lehrzeit in Paris, von 1314 bis 1322 war er als Vikar des Ordensgenerals in Straßburg tätig mit dem Auftrag der Seelsorge in Frauenklöstern - auf die er mit seinen Predigten wohl einen großen Einfluss ausübte. Dann, anno 1323, übernimmt er die Leitung des Generalstudiums in Köln. Dort wird er von dem Erzbischof der Häresie beschuldigt. Eckhart verteidigt sich und appelliert an den Papst in Avignon, wo er dann vor dem Urteil des Papstes 1327/28 starb. In einer Bulle vom 27. 3. 1329 wurden dann 28 Artikel aus den Werken Eckharts verurteilt, 15 als häretisch, andere als „sehr kühn und der Häresie verdächtig“.

Auch das kam den Gegnern des „syrischen Dogmas“, den Gegnern des Vatikans mithin, entgegen. Der oben genannte Rosenberg spekuliert sogar, Eckhart sei in Avignon womöglich ermordet worden. Aber das ist ein Missverständnis. Nicht Meister Eckhart ist verurteilt worden, sondern geringe Teile seiner Schriften. Und auch diese sind nicht gänzlich vernichtet worden. Es wurde betont, dass Thesen des Meisters bei nicht geübten Auslegern (m.a.W. beim gewöhnlichen Volk) zu Missverständnissen führen kann. Daher

sollten diese Thesen nicht gepredigt werden. Man könnte eigentlich sogar sagen: verurteilt wurde die Missverständlichkeit, die allerdings noch nicht einmal dem Meister zu Lasten gelegt wurde, sondern den Hörern (freilich ist das in der Interpretation mit dem Missverständnis so seine Sache - gibt es das überhaupt und was heißt das?). Jedenfalls haben wir uns den Meister Eckhart nicht als den Gebrandmarkten Ketzer vorzustellen. Und - übrigens - welcher der hier dargestellten Philosophen war überhaupt frei von dem Verdacht der Häresie? Es gibt wohl den einen oder anderen, aber im Allgemeinen stand das Denken immer unter Verdacht.

Nun zu seinen Werken. Ich hatte schon erwähnt, dass das Bild des Meisters über Jahrhunderte von seine deutschen Predigten und Traktaten geprägt wurde. Dann fand man seine lateinischen Arbeiten, darunter die „Quaestiones Parisienses“ von 1302/03. In ihm wird eine wichtige frühe Frage des Meisters verhandelt: „utrum in deo sit idem esse et intelligere?“ Ob in Gott Sein und Denken das Selbe sind (klingt Parmenidäisch). Dann ist überliefert ein Werk, das nach 1311 begonnen wurde und Fragment blieb, das sogenannte „Opus tripartitum“, das dreigeteilte Werk. Man hat das zu seinem Hauptwerk erklärt, wahrscheinlich weil man sagen kann, dass im Aufbau der Schrift, in seiner Anlage, etwas Fortschrittliches zu liegen scheint. Wir nähern uns der Zeit des systematischen Denkens, des Systems. Ich werde später dennoch auf eine berühmte Predigt des Meisters eingehen, damit sie verstehen, warum sein Denken einen solchen Einfluss ausübte - einer, der sich im 20. Jahrhundert noch ausdrücklich auf Meister Eckhart bezog, war Heidegger.

Beginnen wir aber einmal mit einem Gedanken des systematisch angelegten Opus tripartitum. Es handelt sich um einem Gedanken im allgemeinen Prolog, Eckhart spricht von einer prima propositio, einer ersten These. Sie lautet: „*Esse est Deus.*“ Wenden wir uns diesem Gedanken zu. Er klingt vertraut, doch er ist es durchaus nicht. In unserer Vorlesung hier haben wir schon häufiger den Gedanken gehört: *Deus est esse*. Der Unterschied zwischen beiden Sätzen ist ja der, dass in diesem Satz das esse zu einem Prädikat von Deus gemacht wird. Beim Meister Eckhart scheint aber Gott zu einem Prädikat des Seins zu werden. Welch eine Revolution, ließe sich ausrufen. Doch natürlich ist die Frage, ob Meister Eckhart das auch genauso meint.

Schauen wir uns die Argumente an, die Meister Eckhart vorbringt. Wenn das Sein etwas anderes ist als Gott (Sie hören, dass das anders klingt), dann ist Gott entweder nicht oder er ist nicht Gott. Denn wie kann das sein oder wie ist es irgendetwas, von dem das Sein verschieden, dem es fremd und von dem es unterschieden ist? Oder wenn Gott ist, so ist er in jedem Falle durch etwas anderes, da das Sein etwas anderes als er ist. Also ist Gott und das Sein dasselbe oder Gott hat sein Sein von etwas anderem (was aber nicht sein kann).

Außerdem - und das ist reinste Ontotheologie - alles, was ist, hat es durch das Sein und von dem Sein, daß es sei oder daß es ist. Wenn also das Sein etwas anderes als Gott ist, hat das Wirkliche das Sein von etwas anderem als Gott (was natürlich auch nicht sein kann).

Außerdem: vor dem Sein ist Nichts. Wer also Sein mitteilt, der schafft und ist Schöpfer. Schaffen heißt ja, aus dem Nichts Sein geben (*dare esse*). Es steht aber fest, daß alles das Sein vom Sein selbst (*esse ab ipso esse*) hat, gleichviel wie alles weiß von der Weiße ist. Wenn also das Sein etwas anderes als Gott ist, müßte der Schöpfer etwas anderes als Gott sein. (Übrigens: Eckhart spricht einmal im Genesis-Kommentar ausdrücklich von einer „*productio ex nihilo*“.)

Viertens: alles, was Sein hat, ist - wobei ich von allen anderen Bestimmungen absehe (das ist interessant - was heißt sein ohne jede weitere Bestimmung?), so wie alles, was weiße Farbe hat, weiß ist (man müßte hier freilich eher sagen: weisst). Wenn also das Sein etwas anderes als Gott ist, müßten die Dinge ohne Gott sein können, und so ist Gott nicht nur nicht die erste Ursache, sondern überhaupt nicht die Ursache für das Sein der Dinge.

Fünftens: außerhalb des Seins und vor dem Sein ist allein das Nichts. Wenn also das Sein etwas anderes ist als Gott und Gott fremd ist, wäre Gott nichts, oder, wie oben, wäre er von etwas anderem und früherem her. Und das wäre dann der Gott für Gott und aller Dinge Gott. Auf das Gesagte spielt das Wort an: ich bin, der ich bin. Exodus 3, 14).

Sie hören vielleicht hier schon, was das Besondere und vielleicht Missverständliche des Meisters ist. Es hat den Anschein, als würden seine negativen Schlussfolgerungen einfach so stehen gelassen. Beinahe überall wird ja gesagt, wenn das, dann ist Gott nicht oder jedenfalls ist er nicht der, für den er gehalten wird. Das liegt an der Auffassung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie bei ihm. Für ihn sind diese beiden Disziplinen des Denkens völlig gleich bedeutend. Er nimmt also die Philosophie noch einmal ganz anders ernst als z.B. Thomas, der bei aller Stärkung der Philosophie doch bei einer gewissen Hierarchie bleibt. Es ist aber wiederum bei Eckhart natürlich nicht möglich, die negativen Schlussfolgerungen für gültig zu halten. Der Gedanke *Esse est Deus*, steckt nach Eckhart in dem Satz Ich bin der ich bin.

Noch ein Wort zur Negativität hier: das ist einerseits eine Spur der Negativen Theologie, die für Meister Eckhart in vielfacher Hinsicht wichtig ist. Andererseits ist es aber der Verstand, der hier die Negationen vollzieht, bzw. es kommt dem Meister eben auf diesen Vollzug an. Dieser Vollzug ist es, der den Übergang zur Mystik bildet. Dazu gleich noch etwas.

Ein anderer Einwand wäre der, dass der Satz *Esse est Deus* auf Pantheismus hinauslaufe. Doch das wäre aus mehreren Gründen ein oberflächlicher Einwand. Philosophisch sprechen zwei Dinge dagegen: es gibt nachwievor ein Schaffen, freilich ein ganz anderes als bei Wilhelm von Ockham und seiner Lehre von der Omnipotenz Gottes. Dieses Schaffen bringt Eckhart mit einer platonischen Denkfigur zusammen: alles Seiende hat sein Sein vom Sein selbst wie das weiße sein Weißsein von der Weiße. Das ist die Gabe des Seins, Gabe des Weißseins. Dass hier von einem *dare esse* gesprochen wird scheint nicht Platonisch zu sein, doch da wäre dann wiederum der Neoplatonismus mit seiner Emanationslehre zu nennen: alles fließt aus dem Einen - auch diesen Einfluss gibt es bei Eckhart.

Und - natürlich - es liegt ein ungeheurer Unterschied zwischen diesem Dominikaner und dem Franziskaner Wilhelm von Ockham. Wenn wir dort gesehen haben, inwiefern er im Grunde den Universalienrealismus nachgerade zerstört, so sehen wir bei Eckhart eine nachgerade krasse Restitution: alles Weiße hat sein Weißsein von der Weiße - schroffer kann man gar nicht Universalienrealist sein. Freilich wäre darauf hinzuweisen, dass der Status des Satzes: *Esse est Deus* höher ist als der von der Vorgängigkeit der Weiße. Das Sein ist also früher als das Weiße, das dann sein Sein vom *Esse/Deus* hat.

Übrigens: die Einwände gegen den Einwand des Pantheismus sind natürlich fein. Ob *in der Sache* nicht ein Pantheismus im Spiel ist, ist eine andere Frage. Ich lasse das offen, beziehe mich aber nicht mehr darauf.

Wenn wir Meister Eckhart in diese Richtung interpretieren - und diese Richtung wurde Jahrhunderte lang favorisiert (das ist auch Heideggers Eckhart), gibt es inzwischen aber auch eine andere Interpretationstradition, die von der *Quaestio Parisiensis* ausgeht, einem früheren Werk allerdings. Aus diesem Werk hatte ich schon die Hauptfrage zitiert: „*utrum in deo sit idem esse et intelligere?*“ - ob in Gott Sein und Denken dasselbe sind? Für Eckhart ist das selbst schon eine zweite Phase seines Denkens. Er betont in der *Quaestio* ausdrücklich, dass er nicht mehr der Meinung sei, dass Gott erkenne, weil er sei, sondern weil er erkenne, sei er.

Diese Position führt nun zu einer anderen Auffassung des Seins-Problems. Nun wird das göttliche vom nichtgöttlichen Sein stark unterschieden. So heißt es: Wenn Gott ist, sind die Dinge in ihrer Geschöpflichkeit nicht, wenn die Dinge sind, ist Gott nicht. Dabei geht es nicht um die Frage nach der Existenz Gottes (die steht auch bei Meister Eckhart außer Frage), sondern es geht um das alte Parmenidäische Problem, dass man nicht dem in sich unbewegten ruhenden Sein selbst und dem endlichen, bewegten Seienden dasselbe Sein zusprechen könne. Man kann nicht sagen: Gott ist genauso wie ein Stachelschwein ist. Es muss einen Unterschied geben, den Meister Eckhart in dem Satz hört: *deus est*

intelligere, Gott ist Denken/Erkennen. Hier kommt dem Erkennen auch der Primat vor dem Sein zu. Erst ist das Denken, dann das Sein.

Mit diesem Gedanken bezieht sich Meister Eckhart auf eine Tradition, die durch Augustinus und neoplatonische Logos-Spekulationen zurückführen auf den Prolog des Johannes-Evangeliums, den der Meister Eckhart ausführlich interpretiert. Dort heißt es ja bekanntlich nicht: im Anfang war das ens, sondern im Anfang war das verbum und das war bei Gott. Meister Eckhart bezieht das verbum nun auf die Bedeutung des intellectus. Innerhalb einer trinitarischen Spekulation fällt das Hauptgewicht also auf den Heiligen Geist, den Meister Eckhart durchaus für eine Figur des Denkens hält.

Wenn so das Denken in Gott betont wird (natürlich erinnert das auch an den Aristotelismus), dann wird noch einmal klar, was ich vorhin bereits sagte: das Sein ist für Eckhart erschaffbar (wir hatten das im Liber de causis schon gesehen). Die Weisheit und das Wissen, da sie sich auf den Intellekt Gottes beziehen, sind daher unerschaffen. Die Unerschaffbarkeit des Wissens und des Erkennens werden der Göttlichkeit Gottes gerecht. Im Sich-Erkennen spricht Gott im Wort, seinem Sohn, nicht nur sein eigenes Wesen aus, es ist zugleich der Akt, in welchem die Ideen der gesamten geschaffenen Wirklichkeit gründen. Daher sind die Geschöpfe in ihrem Wesen als Idee, in ihrem ungeschaffenen Sein, mit Gott gleich.

Wie verhält sich nun diese Betonung des Intellekts zur Betonung des Seins im Opus tripartitum? Wie gesagt: man tendiert inzwischen dazu, hier kein entweder-oder anzunehmen, sondern die beiden Positionen als eine Spannung zu nehmen, in dem sich das Denken des Meister Eckhart insgesamt vollzieht. Man kann nicht bestreiten, dass es auch in den Predigten Stellen gibt, die diese Deutung stützen. Zwischen Sein und Erkennen besteht ein spezifischer Zusammenhang. So gesehen wäre Meister Eckhart so etwas wie das Comeback des Parmenides im Mittelalter.

Ich hatte zu Anfang schon gesagt, dass ich Ihnen dann doch eine Deutsche Predigt vorstellen wollte, eben weil diese doch die Rezeption des Meisters so entschieden beeinflusst haben. Selbst wenn wir dieser Tradition kritisch gegenüberstehen und - was die Rosenberg-Auslegung zeigt - auch stehen müssen, geht kein Weg an ihnen einfach vorbei. Ich habe eine sehr berühmte Predigt ausgewählt und zwar die Predigt 52. Alle Predigten, wie es gewöhnlich ist nicht nur natürlich bei Meister Eckhart, nehmen einen Satz aus der Bibel zum Ausgangspunkt. Diese Predigt 52 nimmt den Satz aus dem Matthäus-Evangelium, der auf Latein vorangestellt wird. Die Predigt selbst ist dann auf mittelhochdeutsch. Der Satz lautet: Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum, übersetzt von Luther: „Selig sind, die da geistlich arm sind; denn das Himmelreich ist ihr.“ Eckhart beginnt die Predigt originell: „Die Seligkeit tat ihren Mund der

Weisheit auf und sprach: ‚Selig sind die Armen im Geiste, denn das Himmelreich ist ihrer.‘
Die Seligkeit spricht selbst. Bei Matthäus ist das natürlich Jesus Christus, der Satz gehört zur Bergpredigt. Jesus ist die Seligkeit, Gott ist die Seligkeit bzw. die Weisheit.

Eckhart beginnt nun erst eigentlich: ‚Alle Engel und alle Heiligen und alles, was je geboren ward, das muss schweigen, wenn die Weisheit des Vaters spricht; denn alle Weisheit und aller Kreaturen, das ist ein reines Nichts vor der grundlosen Weisheit Gottes. Diese hat gesprochen, dass die Armen selig seien.‘ Der Stimme Gottes muss zugehört werden. Alles schweigt, wenn sie spricht. Auch Engel und Heilige. Die Weisheit Gottes ist ‚grundlos‘ - was meint das? Sie ist ein ‚Abgrund‘, wie es auch andernorts heißt, will sagen: sie einerseits unvordenklich, wir können ihr in ihrer Anfänglichkeit kein ‚Warum‘ entgegenhalten. Das meint nicht, dass es hier überhaupt keine ‚Gründe‘ gibt, das ist nicht der Gedanke Eckharts, sondern dass die Weisheit Gottes auf kein anderes, vorausgehendes zurückgeführt werden kann. Sie ist radikal erstanfänglich, daher in diesem Sinne grundlos. Und zweitens ist sie unendlich, wir geraten niemals an einen Grund in ihr. Sie ist unendlich tief.

Diese Weisheit spricht, dass die Armen selig seien. Was heißt aber ‚arm‘? Darauf kommt Meister Eckhart sogleich zu sprechen: ‚Nun gibt es zweierlei Armut: eine *äußere* Armut, und die ist gut und ist sehr zu loben an dem Menschen, der sie mit Willen auf sich nimmt aus Liebe zu unserem Herrn Jesus Christus, weil der sie selbst auf Erden gehabt hat. Von dieser Armut will ich nicht weiter sprechen. Indessen, es gibt noch eine andere Armut, eine *innere* Armut, die unter jenem Wort unseres Herrn zu verstehen ist, wenn er spricht: ‚Selig sind die Armen im Geiste.‘ Wir erinnern uns an den Armutsstreit der Franziskaner mit dem Papst. Indirekt bezieht sich der Dominikaner hier auf die Franziskaner. Doch er greift sie nicht an, sondern gibt ihnen Recht, dass die äußere Armut wichtig ist. Es geht in der Nachfolge Christi darum, ihm auch in dieser Hinsicht nachzufolgen. Doch wir unterscheiden davon eine ‚innere Armut‘.

Ich hatte vorhin einmal gesagt, dass Wilhelm von Ockham als eine Brücke zu Neuzeit betrachtet wird, weil er den Begriff des Subjektiven verwendet, also des Subjektgemäßen. Das tut meines Wissens der Meister Eckhart nicht. Doch in der auch anderswo sehr wichtigen Differenzierung des Äußeren vom Inneren gibt es ein Echo der Entdeckung der Subjektivität. Allerdings fasst Eckhart das Innere auf eine spezifische Weise auf. Darum geht es sogleich im nächsten Satz: ‚Nun bitte ich euch, ebenso arm zu sein, auf daß ihr diese Rede versteht: denn ich sage euch bei der ewigen Wahrheit: Wenn ihr dieser Wahrheit, von der wir nun sprechen wollen, nicht gleicht, so könnte ihr mich nicht verstehen.‘ Ich hatte vorhin gesagt, dass der Meister nicht nur Lese-, sondern auch Lebemeister ist. Lesen ist für ihn Leben. Das Gelesene muss gelebt werden, sonst ist es sinnlos. Verstehen heißt Bezeugen, heißt das Verstehen existieren. Klar ist auch, dass der

Erfolg des Meisters mit diesen wiederholt vorgetragenen Ermahnungen und Erinnerungen zusammenhängt.

„Etliche Leute haben mich gefragt, was denn Armut in sich selbst und was ein armer Mensch sei. Darauf wollen wir antworten.“, so geht es nun in medias res weiter. Und so heißt es: „Bischof Albrecht (Albertus Magnus, Dominikaner) sagt, *das* sei ein armer Mensch, der an allen Dingen, die Gott je erschuf, kein Genügen habe, - und das ist gut gesagt. Wir aber sagen es noch besser und nehmen Armut in einem noch höheren Verstande: Das ist ein armer Mensch, der nichts *will* und nichts *weiß* und nichts *hat*. Von diesen drei Punkten wollen wir sprechen, und ich bitte euch um der Liebe Gottes willen, daß ihr diese Wahrheit versteht, wenn ihr könnt; versteht ihr sie aber nicht, so bekümmert euch deswegen nicht, denn ich will von so gearteter Wahrheit sprechen, wie sie nur wenige gute Leute verstehen werden.“ Albertus Magnus, der an der entsprechenden Stelle seines Matthäus-Kommentars durchaus wohl eher die äußere Armut meint, wird schon etwas anders interpretiert. Der ist arm, der an allem Erschaffenen kein Genüge findet, der also am Geiste Genüge finde. Darüber will nun Eckhart hinausgehen. Er weiß, dass er in einer Predigt Ungewöhnliches sagen wird. Das ist so Ungewöhnlich, dass nur „wenige gute Leute“ das verstehen werden. Will sagen: nur wenige gute Leute werden innerlich so arm sein, dass sie wirklich *vollziehen* werden, was nun gesagt wird.

Der Hauptgedanke ist geäußert worden: nichts wollen, nichts wissen, nichts haben - das heißt Armsein. Sogleich geht es weiter: „Zum ersten sagen wir, daß der ein armer Mensch sei, der nichts *will*. Diesen Sinn verstehen manche Leute nicht richtig; es sind jene Leute, die in Bußübung und äußerlicher Übung, was diese Leute für groß erachten, an ihrem selbstischen Ich festhalten. Erbarm's Gott, daß solche Leute so wenig von der göttlichen Wahrheit erkennen! Diese Menschen heißen heilig auf Grund des äußeren Anscheins; aber von innen sie sie Esel, denn sie erfassen nicht den genauen eigentlichen Sinn göttlicher Wahrheit. Diese Menschen *sagen* zwar auch, das sei ein armer Mensch, der nichts will. Sie deuten das aber so: daß der Mensch so leben müsse, daß er *seinen* eigenen Willen nimmermehr in irgend etwas erfülle, daß er vielmehr danach trachten solle, den allerliebsten *Willen Gottes* zu erfüllen. Diese Menschen sind recht daran, denn ihre Meinung ist gut; darum wollen wir sie loben. Gott möge ihnen in seiner Barmherzigkeit das Himmelreich schenken. Ich aber sage bei der göttlichen Wahrheit, daß diese Menschen keine wirklich armen Menschen sind noch armen Menschen ähnlich. Sie werden als groß angesehen in den Augen *der* Leute, die nichts Besseres wissen. Doch *ich* sage, daß sie Esel sind, die nichts von göttlicher Wahrheit verstehen. Wegen ihrer guten Absicht mögen sie das Himmelreich erlangen; aber von *der* Armut, von der wir jetzt sprechen wollen, davon wissen sie nichts.“ Darin steckt natürlich auch eine Menge Rhetorik. Freilich provoziert Eckhart auch und man versteht vielleicht, dass nicht alle sich das haben so einfach sagen lassen. Nun also: was versteht Eckhart darunter?

„Wenn einer mich nun fragte, was denn aber das sei: ein armer Mensch, der nichts *will*, so antworte ich darauf und sage so: Solange der Mensch diese noch an sich hat, daß es sein *Wille* ist, den allerliebsten Willen Gottes erfüllen zu *wollen*, so hat ein solcher Mensch nicht die Armut, von der wir sprechen wollen; denn dieser hat noch einen Willen, mit dem er dem Willen Gottes genügen will, und das ist *nicht* rechte Armut. Denn, soll der Mensch wahrhaftig Armut haben, so muß er seines geschaffenen Willens so ledig sein, wie er's war, als er noch nicht war. Denn ich sage euch bei der ewigen Wahrheit: Solange ihr den *Willen* habe, den Willen Gottes zu erfüllen, und Verlangen habt nach der Ewigkeit und nach Gott, solange seid ihr nicht arm; denn nur das ist ein armer Mensch, der nichts will und nichts begehrt.“

Das ist das große Thema des Ledigwerdens oder des Lassens oder der Gelassenheit bei Meister Eckhart. Diese Gedanken muss man in aller Radikalität begreifen. Es geht beim Meister Eckhart nicht einfach darum, dass man die Welt „lassen“ soll. Das ist übliches Christentum. Das ist der Mensch, der sich für den Willen Gottes entscheidet und ihn mitwollen will. Die „rechte Armut“ geht weit darüber hinaus. Sie lässt auch den Willen Gottes, weil sie von allem Willen ledig ist. Nun ist freilich der Satz: „Denn, soll der Mensch wahrhaftig Armut haben, so muß er seines geschaffenen Willens so ledig sein, wie er's war, als er noch nicht war.“ seltsam. Was ist damit gemeint, wann war der Mensch, als er noch nicht war. Meister Eckhart fährt fort:

„Als ich noch in meiner ersten Ursache stand, da hatte ich keinen Gott, und da war ich Ursache meiner selbst; da wollte ich nichts und beehrte ich nichts, denn ich war ein lediges Sein und ein Erkenner meiner selbst im Genuß der Wahrheit. Da wollte ich mich selbst und wollte nichts sonst; was ich wollte, das war ich, und was ich war, das wollte ich, und hier stand ich Gottes und aller Dinge ledig. Als ich aber aus freiem Willensentschluß ausging und mein geschaffenes Sein empfing, da hatte ich einen Gott; denn, eh die Kreaturen waren, war Gott noch nicht ‚Gott‘; er war vielmehr, was er war. Als die Kreaturen aber wurden und sie ihr geschaffenes Sein empfingen, da war Gott nicht in sich selber ‚Gott‘, sondern in den Kreaturen war er ‚Gott‘.“

Sie merken, dass es jetzt etwas komplexer wird. Als ich noch so war, wie er noch nicht war, war der Mensch in meiner „ersten Ursache“. Was war diese erste Ursache? Natürlich Gott. Gott ist schlechthin erste Ursache für alles Geschaffene, also auch für mich. Ich war demnach einst in Gott, will sagen, ich war Gott so nahe, dass es gar keinen Unterschied gab zwischen mir und Gott: ich war Gott gleichsam, ich war identisch mit ihm - wie alles Geschaffene vor der Schöpfung mit ihm identisch war. In Gott war ich ein lediges Sein (ein reines Sein ohne alle Bestimmung) und ein Erkenner meiner selbst - wir hören ein Echo jenes Gedankens, wonach es bei Meister Eckhart immer um die Spannung

zwischen dem Sein und dem Erkennen geht. In diesem Zustand des ledigen Seins und der Selbsterkenntnis war Wille und Sein dasselbe: was ich wollte, das war ich, und was ich war, das wollte ich. Es gibt hier keinen Unterschied zwischen Sein und Willen, d.h. es gibt kein Objekt, das ich hätte wollen können, und es gibt keinen Willen, dem ein Objekt zugänglich gewesen wäre. So gesehen konnte ich natürlich auch nicht Gott wollen - Gott war kein mögliches Objekt meines Begehrens - es gab ja noch gar keinen Unterschied zwischen mir und Gott. Erst als Gott schuf, entstand der Unterschied zwischen mir und Gott. Jetzt gibt es die Möglichkeit, Gott zu wollen, Gott zu einem Objekt zu machen, ihn vorzustellen. Der Wille hat nun ein Objekt. Es geht darum, in der Aufgabe des Eigenwillens, in der Aufgabe des Willens, in diesen Zustand zurückzukehren. Denn dieser Zustand war und ist höher als der des Geschaffenseins. So fährt Meister Eckhart überraschend fort:

„Nun sagen wir, daß Gott, soweit er lediglich ‚Gott‘ (Gott nach der Schöpfung) ist, nicht das höchste Ziel der Kreatur ist; denn *so* hohen Seinsrang hat auch die geringste Kreatur *in* Gott. Und wäre es so, daß eine Fliege Vernunft hätte und auf dem Wege der Vernunft den ewigen Abgrund göttlichen Seins, aus dem sie gekommen ist, zu suchen vermöchte, so würden wir sagen, daß Gott mit alledem, was er als ‚Gott‘ ist, nicht einmal dieser Fliege Erfüllung und Genügen zu schaffen vermöchte. Darum bitten wir Gott, daß wir ‚Gottes‘ ledig werden und daß wir die Wahrheit dort erfassen und ewiglich genießen, wo die obersten Engel und die Fliege und die Seele gleich sind, dort, wo ich stand und wollte, was ich war, und war, was ich wollte. So denn sagen wir: Soll der Mensch arm sein an Willen, so muß er so wenig wollen und begehren, wie er wollte und begehrte, als er noch nicht war. Und in *dieser* Weise ist der Mensch arm, der nichts *will*.“

Wichtig ist zu sehen, dass Eckhart hier das Wort Gott in zweifacher Bedeutung verwendet. Einmal ist Gott Gott vor der Schöpfung, einmal nach der Schöpfung. Gott kann erst nach der Schöpfung Objekt unseres Willens werden. Dieses Verhältnis zu Gott ist aber noch nicht das der Armut. Denn arm ist der Mensch erst, wenn er auch diesen Willen, d.h. dieses Objekt des Willens, d.h. Gott los wird. Gott im Sinne des schon geschaffen habenden Gottes kann noch nicht einmal der Vernunft und das heißt dem Willen einer Fliege entsprechen, wenn die sich des „ewigen Abgrunds des göttlichen Seins“, den sie, als Geschaffenes, kennt, zu erinnern vermöchte. In dieser Hinsicht ist die Fliege dasselbe wie die obersten Engel und meine Seele - in der Hinsicht des präexistenten Seins in Gott. Dieser Zustand bei und in Gott ist der wahre Zustand der Armut - denn dort wollte der Mensch in der Tat nichts. Doch die Armut hatte ja, wie wir hörten, drei Aspekte:

„Zum andern Male ist das ein armer Mensch, der nicht *weiß*. Wir haben gelegentlich gesagt, daß der Mensch so leben sollte, daß er weder sich selber noch der Wahrheit noch Gott lebte. Jetzt aber sagen wir's anders und wollen weitergehend sagen: Der Mensch,

der diese Armut haben soll, der muß so leben, daß er nicht einmal *weiß*, daß er weder sich selber noch der Wahrheit noch Gott lebe; er muß vielmehr so ledig sein alles Wissen, daß er nicht wisse noch erkenne noch empfinde, daß Gott in ihm lebt. Denn, als der Mensch noch im ewigen Wesen Gottes stand, da lebte in ihm nicht ein anderes; vielmehr, was da lebte, das war er selber. So denn sagen wir, daß der Mensch so ledig sein soll seines eigenen Wissens, wie er's tat, als er noch nicht war, und er lasse Gott wirken, was er wolle, und der Mensch stehe ledig.“

Diese Passage folgt aus dem Verhältnis von Denken und Sein, wie es hier gefasst wird. Wenn ich noch in Gott bin, dann gibt es keinen Unterschied zwischen mir und Gott, ich kann Gott nicht wollen und ich kann ihn natürlich auch nicht erkennen. Mein Sein ist mit dem göttlichen Sein schlechthin identisch. Nun hören wir noch einen weiteren Schritt der Predigt. Danach muss ich abrechnen:

„Alles, was je auch Gott kam, das ist eingestellt auf ein lauterer Wirken. Das dem Menschen zubestimmte Wirken aber ist: Lieben (d.h. Wollen, Begehren) und Erkennen. Nun ist es eine Streitfrage, worin die Seligkeit vorzüglich liege. Etliche Meister haben gesagt, sie liege im Erkennen, etliche sagen, sie liege im Lieben, wieder andere sagen; sie liege im Erkennen *und* im Lieben, und die treffen's schon besser. *Wir* aber sagen, daß sie *weder* im Erkennen *noch* im Lieben liege; es gibt vielmehr ein Etwas in der Seele, aus dem Erkennen und Lieben ausfließen; es selbst erkennt und liebt nicht, wie's die Kräfte der Seele tun. Wer *dieses* Etwas kennenlernt, der erkennt, worin die Seligkeit liegt. Dies hat weder Vor noch Nach, und es wartet auf nichts Hinzukommendes, denn es kann weder gewinnen noch verlieren. Deshalb ist es auch dies Wissens darum, daß Gott in ihm wirke, beraubt; es ist vielmehr selbst dasselbe, das sich selbst genießt in der Weise, wie Gott es tut. So quitt und ledig also, sagen wir, soll der Mensch stehen, daß er nicht wisse noch erkenne, daß Gott in ihm wirke, und *so* kann der Mensch Armut besitzen.“

Damit kommt noch Meister Eckharts Rede von dem „Seelenfünklein“ ins Spiel, der Ort Gottes im Menschen. In diesem Fünklein befinden sich alle bildlosen und überbildlichen Urbilder, wie es einmal heißt. Dieses Seelenfünklein kennt keine Zeit, es ist auch ledig der Zeit, Es wäre noch Vieles dazu zu sagen. Doch ich möchte nur noch zwei Dinge betonen.

Der Begriff der Mystik, ich sagte das, vorher, stammt vom griechischen Wort $\mu\acute{\upsilon}\omega$, was eben soviel heißt wie schließen, hier: die Augen schließen, aber auch die Lippen, um zu schweigen. Diese Einkehr in sich selbst kann so gedeutet werden, dass man sich von der Welt abwendet, um sich dem zuzuwenden, was Innen ist. Das ist, so sehen wir hier bei Meister Eckhart, zu wenig. Im Schweigen der Mystik geht es sogar noch darum, diese Innenerfahrung zu überwinden. Es geht darum, zu völlig unpräzisen Identität mit Gott zurückzukehren, an einen Ort, an dem Gott, wie wir ihn als Gegenstand des

Erkennens und Liebens haben, noch nicht oder nicht mehr gibt. Es geht in der Mystik um den Vollzug dieses Vorgangs. Denn evident ist auch, dass damit nicht einfach eine Theorie gemeint sein kann. Eine bloße Theorie bleibt weit hinter dem zurück, was Eckhart hier erläutert.

Schließlich scheint es bei all dem, bei dem Thema der Armut, des Ledigseins, des Lassens (das Wort fällt in dieser Predigt nicht), um die *Freiheit* zu gehen. Wir sind erst dort frei, wo wir so von uns selbst befreit sind, dass wir ganz und gar selbst sind. Wir sind erst dort frei, wo es so ein elendes Ich, so einen Gegenstand wie mich, nicht mehr gibt. Das hätte damals freilich keinen Theologen hinterm Ofen hervorgelockt. Doch dass Eckhart auch sagt, dass wir erst dort wirklich frei sind, wo wir auch noch von Gott befreit werden (um zu ihm zurückzukehren in den Augen Eckharts), das konnte mindestens missverständlich sein. Daher gehörte auch diese Predigt zu den Dingen, die bei dem Häresieprozess gegen Eckhart eine Rolle spielten.