

Jürgen Goldstein

Nominalismus und Moderne

Zur Konstitution
neuzeitlicher Subjektivität
bei Hans Blumenberg und
Wilhelm von Ockham

ALBER PHILOSOPHIE



<https://doi.org/10.5771/9783495997055>, am 02.08.2024, 20:24:45
Open Access –  – <https://www.nomos-elibrary.de/agb>

ALBER PHILOSOPHIE 

Zu diesem Buch:

Der Zusammenhang von Nominalismus und Moderne ist umstritten: Hat die Neuzeit, wie Blumenberg in einer einflußreichen These behauptet, als ein humaner Widerstand gegen den nominalistischen Begriff eines allmächtigen und willkürlichen Gottes begonnen? Oder läßt sich, wie der Autor zeigt, durch eine philosophische Relektüre Ockhams belegen, daß das moderne Subjekt nicht gegen, sondern durch den Nominalismus begründet worden ist? Indem das vorliegende Buch den genealogischen Entwurf Blumenbergs umfassend rekonstruiert und ihm eine alternative Deutung Ockhams gegenüberstellt, eröffnet es eine neue Perspektive auf die Entstehung der modernen Subjektivität als einer nachmittelalterlichen Rationalität.

The relation between nominalism and the Modern Age is controversial: Did the Modern Age begin – as Blumenberg contends in an influential thesis – as human opposition to the nominalistic term of an omnipotent and arbitrary God? Or can it be substantiated – as the author shows – by a philosophical reinterpretation of Ockham that the modern subject was founded by nominalism and not in opposition to it? This book presents a comprehensive reconstruction of Blumenberg's genealogical model and contrasts this with an alternative interpretation of Ockham, resulting in the opening of a new perspective of the development of modern subjectivity as a postmedieval rationalism.

Der Autor: Dr. theol. Jürgen Goldstein, geb. 1962, arbeitet über die Genealogie der Moderne.

Jürgen Goldstein

Nominalismus und Moderne

Alber-Reihe Philosophie

Jürgen Goldstein

Nominalismus und Moderne

Zur Konstitution neuzeitlicher
Subjektivität bei Hans Blumenberg
und Wilhelm von Ockham

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Gedruckt mit Unterstützung
des Förderungs- und Beihilfefonds
Wissenschaft der VG Wort

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Goldstein, Jürgen:

Nominalismus und Moderne : zur Konstitution neuzeitlicher
Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham /
Jürgen Goldstein. – Freiburg [Breisgau]; München : Alber, 1998
(Alber-Reihe Philosophie)
ISBN 3-495-47863-9

Texterfassung: Autor

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1998
Einbandgestaltung: Eberle & Kaiser, Freiburg
Einband gesetzt in der Rotis SemiSerif von Otl Aicher
Satzherstellung: SatzWeise Trier
Druck und Bindung: Difo-Druck, Bamberg 1998
ISBN 3-495-47863-9

Inhalt

Einleitung: Der absolute Gott als Ohnmacht der Vernunft? . . .	11
--	----

ERSTER TEIL:

Der Widerstand gegen den Nominalismus als Konstitutionsbedingung neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg	17
--	----

1. Kapitel:

<i>Die Analogie von neuzeitlichem Subjekt- und Epochenbewusstsein</i>	18
---	----

1. Der cartesianische Anfang der Neuzeit	18
2. Die Wiederkehr des nicht überwundenen Mittelalters	25
3. Legitimität oder Legalität der Neuzeit?	35

2. Kapitel:

<i>Das Subjekt und die Hermeneutik des geschichtlichen Hintergrundes</i>	42
--	----

1. Der Bedarf einer Hintergrundhermeneutik	42
2. Eine spekulative Geschichte des Subjekts	49
3. Geschichtsdynamik und Kontinuität	59
4. Eine genetische Anthropologie	77

3. Kapitel:

<i>Der theologiegeschichtliche Hintergrund der Neuzeit</i>	84
--	----

1. Die Apokalyptik und der Fortgang der Geschichte	84
2. Antignostischer Systemwille als das Formationsprinzip des Mittelalters	91
3. Der theologische Nominalismus und die Ohnmacht der Vernunft	97
4. Zum Vergleich: Gnadentheologischer Nominalismus bei Rudolf Bultmann	106

4. Kapitel:	
<i>Die legitime Selbstbehauptung des Subjekts gegen den nominalistischen Gott</i>	114
1. Die provozierte Selbstbehauptung als anthropologisches Minimum	114
2. Der Teleologieschwund als Potential der rationalen Selbstbehauptung	122
3. Die rational-konstruktive Subjektivität	126
4. Kontingenz und Selbstbestimmung	136

ZWEITER TEIL:

Der Nominalismus als Konstitutionsbedingung neuzeitlicher Subjektivität bei Wilhelm von Ockham	145
--	-----

5. Kapitel:	
<i>Das Allgemeine und das Besondere</i>	146
1. Die ursprüngliche Tragweite des Universalienproblems	146
2. Der antike Vorrang des Allgemeinen vor dem Besonderen	151
3. Die Metaphysizierung des biblischen Gottesbegriffs	160
4. Der nominalistische Einspruch	171

6. Kapitel:	
<i>Die Allmacht Gottes und die Ordnung der Welt</i>	176
1. Der theologische Nominalismus als Metaphysikkritik	176
2. Die Allmacht Gottes und die Kontingenz der Ordnung.	184
3. Metaphysikkritik aus dem Geist des Konjunktivs.	199

7. Kapitel:	
<i>Die allgemeine Erkenntnis des Besonderen</i>	204
1. Die evidente Erkenntnis kontingenter Gegenstände	204
2. Der Grenzfall: Die intuitive Erkenntnis eines nicht-existenten Gegenstandes	212
3. Ökonomische Rationalität in einer nominalistischen Welt	217

8. Kapitel:	
<i>Von der Logizität der Welt zur Logik der Zeichen</i>	224
1. Eine logische Welt	224
2. Die Logik der Zeichen	232
3. Die logische Tiefenschicht des Empirismus	241
9. Kapitel:	
<i>Ekstatische Faktizität: Facetten einer nominalistischen Welt</i> . .	251
1. Die Kontingenz der Ordnung als die Möglichkeit des Politischen	251
2. Die Aporie einer nominalistische Theodizee: Der allmächtige Gott und das Leid	269
3. Zum Vergleich: Nominalismen in der Kunsttheorie der Renaissance	276
4. Ekstatische Faktizität: Das Besondere als das Normale	288
Schluß: Gotteseskalation als Dramaturgie der Vernunft	294
Nachwort	299
Literaturverzeichnis	301
Personenregister	319
Sachregister	323

Einleitung: Der absolute Gott als Ohnmacht der Vernunft?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷ Vgl. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1966, erneuerte Ausgabe Frankfurt am Main 1988. *Zur Zitierweise*: Die Schriften Blumenbergs zitiere ich, im ersten Teil ohne Verfasseramen, nur bei Nennung des jeweiligen Titels und ggf. der entsprechenden Seitenzahl. Angaben zum Ort und zum Zeitpunkt der Veröffentlichung

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

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

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

lichung der herangezogenen Schriften sind dem Literaturverzeichnis zu entnehmen. Es wird stets aus der erneuerten Ausgabe der *Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main ²1988, zitiert.

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

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

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

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

ERSTER TEIL

Der Widerstand gegen den Nominalismus als Konstitutionsbedingung neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg

1. Kapitel

Die Analogie von neuzeitlichem Subjekt- und Epochenbewußtsein

1. Der cartesianische Anfang der Neuzeit

Am cartesianisch verstandenen Anfang der Neuzeit steht der Gedanke, mit ihr als einem radikalen Neubeginn anfangen zu können. Die entsprechende Idee eines souveränen Selbstbegründungsaktes, der jede geschichtliche Vermittlung seiner Möglichkeit hinter sich läßt, ist der sich ihrer Anfänge vergewissernden Neuzeit zum Prototyp des modernen Denkens geworden. Die cartesianische Philosophie gilt daher wie keine andere als der Repräsentant des neuzeitlichen Willens, sich durch eine historische Diskontinuität zu konstituieren. Descartes' Leistung sei es gewesen, »allen Zusammenhang mit der früheren Philosophie abzubrechen, über alles, was in dieser Wissenschaft vor ihm geleistet war, wie mit dem Schwamm wegzufahren, und diese ganz von vorn, gleich als wäre vor ihm nie philosophirt worden, wieder aufzubauen«.¹

Diese geschichtsphilosophische Idee, die Neuzeit könne so begonnen haben, setzt eine Analogie von Subjekt- und Epochenbewußtsein voraus. Denn der rational gesicherte Selbstbesitz des Subjekts war es, der als Keimzelle der cartesianischen Philosophie einen epochalen Wandel des Wirklichkeitsverhältnisses eingeleitet haben soll. Innerhalb einer genealogischen Identität der modernen Subjektivität kommt der cartesianischen Rationalität mit unüberbietbarer Prägnanz die Funktion zu, einen als Zäsur begriffenen Anfang zu markieren. Es ist die Betonung der Unhintergebarkeit des Subjekts, die die Leistungsfähigkeit der Rationalität freisetzen und somit ein neues epochales Selbstverständnis initiieren sollte.

Der Historismus hat dagegen die geschichtsphilosophische Phantasie eines voraussetzungslosen Epochenbeginns als unhaltbar abgewie-

¹ F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt am Main 1985, 417–616, hier: 420.

sen, indem er die Abhängigkeiten der frühen Moderne vom späten Mittelalter aufgewiesen und das Ideal des Anfangs mit der Faktizität seiner Bedingtheit konfrontiert hat. Das geschichtliche Selbstbewußtsein der Epoche droht seither als ein illusionäres Mißverständnis zu erscheinen, wenn es nicht gelingt, das Neue im Alten, den Anfang in der Fortsetzung, das Epochale in der Kontinuität der Geschichte hervorzuheben. Es gehört zu Blumenbergs originärer Vermittlungsleistung, den cartesianischen Willen zur Zäsur als die Konsequenz einer geschichtlichen Konstellation vorgestellt zu haben, die einen epochalen Neubeginn gleichsam auferlegt haben soll. Ockham und Descartes sind die beiden Protagonisten dieses Geschichtsdramas, wodurch Nominalismus und Moderne in ein epochenbegründendes Verhältnis gebracht sind.

Es gehört zur unhintergehbaren Positionalität aller Rezeption, daß Blumenbergs These von der Legitimität der Neuzeit, worin sein Diskurs über die Moderne gipfelt, selbst zeitgeschichtlich eingebunden ist. Die Erfassung der Originalität seines Vermittlungsversuches innerhalb der Diskussion um einen idealistischen Epochenbeginn und dessen historistischer Infragestellung setzt eben die Skizzierung dieser konträren Positionen voraus. Zu beginnen ist daher mit einem Blick auf die Philosophie des radikalen Anfangs bei Descartes.

Aller Anfang ist schwer. Der cartesianische Kunstgriff, der Aufgabe einer Geschichtszäsur Herr zu werden, ist die Analogisierung von Geschichte und Biographie. Oder anders gesagt: Durch die Reduzierung des Problems einer Geschichtszäsur auf die Aufgabe einer biographischen Wende wird ein radikaler Neuanfang handhabbar, der, wenn er gelingt, epochemachend sein soll. Descartes' berühmtes Programm, daß er einmal im Leben alles von Grund auf umstoßen und von den ersten Grundlagen an neu beginnen müsse, wenn er endlich einmal etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften ausmachen wolle,² spannt den Bogen von biographischer Epoché zum wissenschaftlichen Neubeginn in einem Satz. Sogar ein Datum für den Neubeginn gibt es. Für den 10. November 1619 verzeichnet Descartes, er habe für eine

² R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, I 1, in: *Œuvres* (Ed. C. Adam / P. Tannery), Paris 1964–1975, Bd. VII, 17: »Animadverti jam ante aliquot annos quàm multa, ineunte aetate, falsa pro veris admiserim, & quàm dubia sint quaecunque istis postea superextruxi, ac proinde funditus omnia semel in vitâ esse evertenda, atque a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum & mansurum cupiam in scientiis stabilire ...«

wunderbare Wissenschaft die Fundamente entdeckt: »X. Novembris 1619, cùm plenus forem Enthousiasmo, & mirabilis scientiæ fundamenta reperirem ...«³ Trotz aller Deutungsschwierigkeiten, die diese Notiz bereitet, steht sie für eine Wende in Descartes' Biographie, in deren Folge er um eine Klärung der Fundamente einer neuen Wissenschaft bemüht war. Das Subjekt mit seiner Evidenz der Minimalgewißheit des *cogito ergo sum* sollte zum Ausgangspunkt dieser Wissenschaft werden, und es ist signifikant, daß Descartes die fast bescheidene Evidenz der Intimität des Subjekts mit sich selbst mit den Folgen metaphorisch kontrastiert, wenn denn diese eine Gewißheit unerschütterlich sei: Archimedes habe nach nichts als einem festen und unbeweglichen Punkt verlangt, um die ganze Erde von der Stelle zu bewegen; ebenso sei Großes zu erhoffen, sofern er etwas noch so Kleines finde, das fest und unerschüttert sei.⁴

Das Leitbild eines voraussetzungslosen Neubeginns zeigt sich noch am Instrumentarium seiner Durchsetzung: Die methodisch operierende Rationalität ist das instrumentelle Äquivalent der Genese einer neuen Philosophie aus dem Selbstbesitz des Subjekts. Als regulative Bestimmung des Denkaktes ist sie geschichtslos in dem Sinne einer Vermeidung philosophischer Altlasten. Sie folgt weder normativen Traditionalismen noch ontologischen Präfigurationen, sondern ist allein auf die Notwendigkeiten der humanen Erkenntnisfähigkeiten abgestimmt. Die Regel, mit dem Einfacheren zu beginnen und erst sukzessiv das Schwerere zu wählen, ist dabei so einleuchtend wie effektiv. Im Gegensatz zur verworren erscheinenden Spätscholastik soll die cartesianische Methode in ihrer Universalität den Grundstein für eine homogen organisierte Gesamtwissenschaft bilden. Auf diese Weise soll die spekulative Schulphilosophie durch eine auf Pragmatik abzielende Wissenschaft ersetzt werden, deren Ziel die Naturbeherrschung ist.⁵

Das innovative Moment des Cartesianismus ist wissenschaftstheoretisch mit Hilfe des Begriffspaares Legitimität und Legalität beschrieben worden. Das Revolutionäre liege weniger »im Inhalt bestimmter

³ R. Descartes, *Opuscules*, in: *Œuvres X*, 179.

⁴ R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia* II, 17, a. a. O., 24: »Nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum & immobile, ut integram terram loco dimoveret; magna quoque speranda sunt, si vel minimum quid invenero quod certum sit & inconcussum.«

⁵ Descartes spricht ausdrücklich von »maistres & possesseurs de la nature« (*Discours de la méthode* VI, in: *Œuvres VI*, 61f.).

Thesen als in der formalen Entscheidung für ein neues Wirklichkeitskriterium«. ⁶ Dabei handele es sich um nichts weniger als um einen »Bruch der Wissenschaftsverfassung, denn sie bedeutet den Übergang von der Legitimität durch Tradition zur Legalität durch Sachverstand«. ⁷ In der Zurückweisung der normativen Autorität der Tradition im Erkenntnisprozeß zugunsten der Anwendung eines geschichtsunabhängigen Regelverfahrens, das der Vernunft nicht nur zur Kritik offensteht, sondern darüber hinaus ihr entspringt, darin liegt im wesentlichen der epochale Erfolg des Cartesianismus begründet. Denn die Legalität des Cartesianismus hat sich angesichts des gegenreformatorischen Traditionsbegriffs allein durch seine Einsichtigkeit und Leistungsfähigkeit zu behaupten versucht. Seine Berechtigung, sich gegen die herkömmliche Weise der Erkenntnisgewinnung durchzusetzen, beweist sich allein durch seine Effektivität, nicht durch die geschichtliche Gewordenheit seiner Möglichkeit. Die angestrebte Neutralisierung der durch Traditionen gesicherten Erkenntnis ließ einen ungeahnten Spielraum für Innovationen zu, denen Descartes' eigene Beiträge zur Naturwissenschaft und zur Philosophie oftmals selbst bald unterlagen.

Daß Descartes über die Verbesserung der Leistungsfähigkeit der Wissenschaften hinaus eine neue Epoche begründen sollte, ist nicht selbstverständlich, aber untrennbar mit dem Bild verbunden, das sich die Neuzeit von ihm gemacht hat. Ob er sich selbst als Begründer einer neuen Zeit verstand, das wird – wie bei so vielen Gründerfiguren der Neuzeit – sekundär gegenüber der Funktion, die er im Prozeß der genealogischen Selbstvergewisserung der Neuzeit eingenommen hat. Die Funktion, die Descartes innerhalb dieser genealogischen Selbstvergewisserung der Epoche zugewiesen worden ist, hat Schopenhauer auf den Punkt gebracht, indem er Descartes' historische Bedeutung von den konkreten Inhalten seiner Philosophie abgetrennt beurteilt: »Nun ist allerdings Cartesius ein großer Mann, jedoch nur als Bahnbrecher: an seinen sämtlichen Dogmen hingegen ist kein wahres Wort; und sich heut zu Tage auf diese Auktorität zu berufen, ist geradezu lächerlich.« ⁸

⁶ R. Specht, *Innovation und Folgekost. Beispiele aus der neueren Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, 103.

⁷ Ebd.

⁸ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II / I, in: *Werke in zehn Bänden* (Zürcher Ausgabe), Zürich 1977, Bd. III, 311.

Es gehört zum Paradox des Cartesianismus, daß Descartes erst im Rückblick der Moderne als der »wahrhafte Anfänger der modernen Philosophie«⁹ erscheint. Erst die geschichtsphilosophische Selbstvergewisserung der Moderne vermochte die Analogie von Subjekt- und Epochenbewußtsein aufzudecken, wodurch Descartes als dem Prototyp der neuen Subjektivität eine epochenstiftende Rolle zuerkannt wurde. Folglich ist er erst in den Philosophiegeschichten des 18. und 19. Jahrhunderts zu *dem* Initiator der neueren Philosophie geworden. Zeitgleich und somit erst recht spät wird der Begriff »Neuzeit« als die Erfassung des neuen Geschichtsabschnitts der sich retrospektiv entwerfenden Epoche geläufig. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts löst er die im 18. Jahrhundert üblich gewordenen Termini der »neuen Zeit« und der davon noch einmal abgehobenen »neuesten« Zeit ab. Herrschte also erst im 18. Jahrhundert das Bewußtsein vor, »seit drei Jahrhunderten in einer neuen Zeit zu leben, die sich, und das nicht ohne Emphase, als eigene Periode von den vorangegangenen unterscheidet«,¹⁰ so hat sich der Epochenbegriff »Neuzeit« erst durchgesetzt, »nachdem rund vier Jahrhunderte vergangen waren, die er als Einheit umfassen sollte«.¹¹

Erst recht spät also hat sich die Neuzeit als Epoche verstanden, durch ihre Periodisierung der Geschichte die anderen Epochen mitdefiniert und auf den ihr eigenen Epochenumbruch in ungekanntem Maße reflektiert. Das Bewußtsein der Spezifität dieses Epochenumbruchs suchte nach einem Kronzeugen und hat ihn in Descartes für sich gefunden. Die Attraktivität des Cartesianismus für das aufkommende Epochenbewußtsein bestand in der gewollten Geschichtsunabhängigkeit seiner Methodik. Die vermeintliche Voraussetzungslosigkeit der cartesianischen Rationalität untermauerte den Selbstanspruch der »Neuzeit«, sich in oppositioneller Abgrenzung auf das zu beziehen, was jenseits der angenommenen Epochenzäsur lag: das, was seit Petrarca das »finstere Zeitalter«¹² genannt worden ist.

Die Frühgeschichte der Genese einer neuzeitlichen Distanz zur un-

⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, in: *Werke*, Bd. 20, Frankfurt am Main 1986, 123.

¹⁰ R. Koselleck, »Neuzeit«, *Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe*, in: ders. (Hrsg.), *Studien zum Beginn der modernen Welt*, Stuttgart 1977, 264–299, hier: 277.

¹¹ Ebd., 266.

¹² Vgl. Th. E. Mommsen, *Petrarch's Conception of the »Dark Ages«*, in: *Speculum* 17 (1942), 226–246, dt.: *Der Begriff des »Finsteren Zeitalters« bei Petrarca*, in: A. Buck (Hrsg.), *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, Darmstadt 1969, 151–179; E. Keßler,

mittelbaren Vorzeit läßt sich bereits an der Entstehungsgeschichte von Petrarcas *De viris illustribus* ablesen. Sah der Plan von 1337/38 für dieses Geschichtswerk noch eine umfassende Darstellung der berühmten Männer aller Länder und Zeiten vor, so brach Petrarca seit 1341 mit diesem Vorhaben zugunsten einer Reduzierung seiner Geschichtsbetrachtung auf die römische Geschichte. Die so ausgesparten Jahrhunderte wurden zum *medium tempus*,¹³ deren Belanglosigkeit sich vor allem anhand des Kriteriums des Ästhetisch-Literarischen aufzuzeigen lassen schien. Indem Petrarca und seine Zeitgenossen mit ihrer humanistischen Periodisierung der Geschichte den Anschluß an das klassische Ideal zu finden suchten, erfuhren sie sich zugleich als die ›Neuen‹.¹⁴ Petrarcas Hoffnung: »Wenn die Finsternis zerteilt sein wird, können unsere Nachkommen in den früheren Glanz gelangen«¹⁵ deutet das Neue zwar noch als das erst zu Erreichende an, dennoch ist bei ihm die periodische Dreiteilung von Altertum, Mittelalter und der neuen Zeit der Wiedergeburt deutlich antizipiert.

Die von der Renaissance durchgesetzte Abqualifizierung des Mittelalters als das barbarische Interim zwischen Altertum und der neuen Zeit hat bis tief in die Neuzeit hinein gewirkt. Exemplarisch läßt sich das bei Hegel nachlesen, der die Bedeutung des Mittelalters anhand der Philosophie als des noch gültigen Gradmessers für Wissenschaftlichkeit beurteilt. Für ihn bietet das Mittelalter einzig »eine barbarische Philosophie des Verstandes«, die sich »in grundlosen Verbindungen von Kategorien, Verstandesbestimmungen herumtreibt«.¹⁶ Es sei überhaupt »kein gesunder Menschenverstand in solchem Treiben der

Geschichtsdenken und Geschichtsschreibung bei Francesco Petrarca, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 51 (1969), 109–136.

¹³ Trotz seiner grundsätzlichen zeitlichen und räumlichen Eingrenzung ist für die Entstehung des Mittelalterbegriffs seit Petrarca aufschlußreich: J. Voss, *Das Mittelalter im historischen Denken Frankreichs. Untersuchungen zur Geschichte des Mittelalterbegriffs und der Mittelalterbewertung von der zweiten Hälfte des 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, München 1972.

¹⁴ Paul Joachimsen hat das daraus resultierende Geschichtsbewußtsein der Renaissance auf den Satz gebracht: »Wenn irgend etwas die Menschen der Renaissance verbindet, so ist es der Gedanke, einer neuen Zeit anzugehören.« (P. Joachimsen, *Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluß des Humanismus*, Teil 1, Leipzig 1910, 24).

¹⁵ F. Petrarca, *Africa* (Edizione nazionale delle Opere Francesco Petrarca, Vol. I, Firenze 1926), IX 456–457 (S. 278): »Iste sopor! Poterunt discussis forte tenebris / Ad purum priscumque iubar remeare nepotes.«

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, in: *Werke*, Bd. 19, Frankfurt am Main 1986, 587.

Scholastiker«, deren roher Verstand »alles gleichgemacht, nivelliert« bzw. »geistlos verzweigt und vereinzelt« habe.¹⁷ Innerhalb seiner Geschichte der Philosophie wolle er demnach in Siebenmeilenstiefeln über das Mittelalter hinwegkommen.¹⁸

In dieser von der Renaissance ausgehenden negativ bestimmten Rezeption des Mittelalters ist der Cartesianismus das entscheidende Instrument zur Verschärfung der Epochenzäsur, zur hermetischen Abschirmung der Neuzeit vom Mittelalter. Dort, wo die Renaissance sich ihrer Opposition gegen das Mittelalter zu vergewissern versucht war, tat sie es durch einen gewollten Bezug auf die Antike. Die sich konstituierende Neuzeit löste diesen Bezug auf, indem sie ihn überbot: Der Entscheid der *Querelle des anciens et des modernes* zugunsten der Modernen machte die identitätsstiftende Ausrichtung auf klassische Autoritäten überflüssig.¹⁹ Das von diesem sicheren Stand aus geprägte Bild Descartes' zieht gleichsam die Konsequenz dieser gewonnenen Unabhängigkeit von antiken Bezugspolen: Der Cartesianismus bot das Potential der Fiktion eines voraussetzungslosen Epochenbeginns allein durch seine formale Geschichtslosigkeit.

Wenn für die Moderne die Analogie von Subjekt- und Epochenbewußtsein konstitutiv ist, dann provoziert die Infragestellung eines souveränen Subjekts spätestens seit Nietzsche die postmoderne Leugnung eines homogenen Epochenbewußtseins in der Gestalt einer geschichtsphilosophischen Großerzählung. Blumenberg dagegen versucht noch eine klassische Moderne als Neuzeit zu verteidigen, indem er ihre geistesgeschichtliche Notwendigkeit und die neuzeitliche Subjektivität als ihr Resultat aufzuweisen und gegen Infragestellungen zu verteidigen sucht. Hat die neuere Descartes-Forschung die Fiktion eines geschichtsunabhängigen Neubeginns soweit zerstört, daß »jeder Kenner des Mittelalters« inzwischen sieht, worin Descartes »von der mittelalterlichen Scholastik ›abhängig‹ ist«, ²⁰ so erweist sich die ent-

¹⁷ Ebd., 593f.

¹⁸ Ebd., 493.

¹⁹ Welche Formen die Rivalität von Tradition und Moderne annehmen konnte, belegt der Streit um die Bewahrung oder Vernichtung der jüdischen Schriften zu Beginn des 16. Jahrhunderts, der sich an den Positionen Johannes Reuchlins und Johannes Pfefferkorns festmachen läßt und dem die sogenannten ›Dunkelmännerbriefe‹ entstammen. Erhellendes dazu von K.-H. Gerschmann, *Wenn Dunkelmänner Briefe schreiben ...*, in: *Neophilologus* 81 (1997), 89–103.

²⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1979, 25. Schon Georg von Hertling hat

sprechende Historisierung des Epochenbeginns als die erste große Infragestellung der cartesianischen Moderne.

2. Die Wiederkehr des nicht überwundenen Mittelalters

Der neuzeitliche Gedanke eines voraussetzungslosen Epochenbeginns ist von der historischen Forschung seit Beginn des 19. Jahrhunderts zurückgewiesen worden. Amable Jourdain's *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*²¹ steht am Beginn einer philosophiehistorischen Mittelalterforschung, deren Intention nachfolgend exemplarisch von Clemens Baeumker vertreten worden ist. Für Baeumker besitzt die Philosophiegeschichte einen »Selbstwert als historische Entwicklung des menschlichen Geistes«, womit der geschichtlichen Arbeit »zugleich auch sachlich-systematische Bedeutung«²² zukommt. Das Mittelalter erfährt so durch die geschichtliche Betrachtung einerseits eine Aufwertung als »organische Weiterbildung der griechischen Philosophie«,²³ andererseits lehrt sie »auch das am höchsten Geschätzte in seiner historischen Bedingtheit«²⁴ zu begreifen. Es ist die problemgeschichtliche Methode, zu der sich Baeumker eindeutig bekennt, die ihn somit das Mittelalter als eine »nicht auszuschaltende Voraussetzung des neuzeitlichen Denkens«²⁵ erkennen läßt.

Die Historisierung des Epochenbeginns bedeutete die Infragestellung des Projekts »Moderne« durch den Aufweis seiner geschichtlichen Bedingtheit. Daher ist die Neuzeit nicht nur die Epoche, in der gestritten, sondern *um* die gestritten wird. Dieser Streit hat sich zuerst als ein Streit um das Mittelalter entfaltet. Ob man Thomas von Aquin, Duns Scotus oder Wilhelm von Ockham als herausragende Gestalt der Scho-

exemplarisch auf die historische Eingebundenheit der cartesianischen Philosophie hingewiesen: *Descartes' Beziehungen zur Scholastik*, in: *Sitzungsberichte der königl. bayer. Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische Classe*, München 1899, 3–36.

²¹ Paris 1819.

²² C. Baeumker, *Selbstdarstellung*, in: R. Schmidt (Hrsg.), *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Bd. II, Leipzig 1921, 31–60, hier: 40.

²³ Ebd., 41.

²⁴ Ebd., 40.

²⁵ Ebd., 41. Vgl. auch C. Baeumker, *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Vorträge und Aufsätze*, Münster 1927.

lastik ansah, ob man dem 13. oder dem 14. Jahrhundert einen genealogischen Vorrang in bezug auf die Neuzeit einräumte, ob das scholastische Denken eine christliche Philosophie oder ein philosophisches Denken von Theologen war, all diese Punkte enthielten in der sich entfaltenden mediaevistischen Auseinandersetzung offene oder untergründige Optionen, die als Stellungnahmen zur Neuzeit lesbar sind. Mit der Krise des Idealismus, symbolisiert durch Hegels Tod 1831,²⁶ setzte eine Selbstvergewisserung ein, in der der Bezug auf mittelalterliche Denker ein Votum für oder gegen die neuzeitliche Subjektivität und Rationalität beinhalten konnte: Mediaevistik als ein Kommentar zur Moderne.

Das stärkste Votum gegen die Moderne hat die katholische Neuscholastik formuliert. War die Mittelalterforschung des 19. Jahrhunderts anfänglich rein philosophiehistorisch ausgerichtet, so leitete sie die entscheidende Wende und die Zuspitzung der Auseinandersetzung ein. Ihr Verhältnis zum Mittelalter war nicht historisch-kritisch, sondern stark wirkungsgeschichtlich ausgerichtet.²⁷ Die Neuscholastik verstand sich demnach als eine Aktivierung einer nie ganz abgebrochenen Tradition, nach der das scholastische Denken die verbindliche Form katholischen Philosophierens darstellt. Dieser Ausrichtung entsprach eine traditionalistische und um Normativität bemühte Aufwertung des mittelalterlichen Denkens als eine Form der katholischen Apologetik. Trotz einzelner Versuche, zwischen Moderne und Katholizität zu vermitteln, war die Folge ein genereller Rückzug aus der Moderne mit dem Wunsch der Restauration prämoderner Wissens- und Lebensformen.

Auf politischer Ebene war die Rückwendung zum Mittelalter dabei von einer konservativen Motivation getragen, wie exemplarisch in Frankreich an de Bonald, de Maistre oder de Chateaubriand ablesbar ist. Die Ablehnung der Französischen Revolution und die Identifizierung ihrer Folgen mit dem Geist neuzeitlicher Rationalität ließen einen Traditionalismus als Kritik und Korrektur an dem plausibel werden, was als neuzeitlich begriffen wurde. Der Ultramontanismus des

²⁶ Vgl. H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt am Main 1983.

²⁷ Vgl. W. Kluxen, *Die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und die Neuscholastik*, in: E. Coreth/W. M. Neidl/G. Pfligersdorffer (Hrsg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. II: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz/Wien/Köln 1988, 362–389.

19. Jahrhunderts war dabei die prägnanteste Auswirkung der auf Normativität zielenden neuscholastischen Denkform auf den Bereich der politischen Vorstellungen.

Geisteswissenschaftlich tritt die mit dem Traditionalismus verbundene Neuzeitkritik etwa bei Joseph Kleutgen, dem ersten deutschen Neuscholastiker von Rang, offen zutage. Seine programmatischen Werke *Die Theologie der Vorzeit*²⁸ und *Die Philosophie der Vorzeit*,²⁹ die mit dem Zusatz: *verteidigt von Joseph Kleutgen* versehen waren, kündeten schon im Titel von ihrer Opposition gegen die Neuzeit. Das Wesen der Moderne findet sich bei ihm resümierend in der Formel zusammengefaßt: »Kecke Erhebung gegen die Auctorität, und darum rücksichtsloses Niederreißen des Bestehenden; vermessenenes Selbstvertrauen, und darum Bestreben, aus eignen Mitteln alles neu aufzubauen.«³⁰

Die strikte Ablehnung einer sich als autonom verstehenden Philosophie und der sich damit verbindenden weltlichen Subjektivität spiegelt sich in der neuscholastischen Aufwertung des Thomas von Aquin. Dessen Denken wurde zur vollkommenen und verbindlichen Synthese des Mittelalters stilisiert, demgegenüber jeder Modernität der Makel der Dekadenz anhaftete. Bestärkt durch die Enzyklika *Aeterni Patris*, in der Papst Leo XIII. 1879 zu einer Erneuerung der scholastischen Tradition aufrief und dabei Thomas von Aquin eine führende Stellung zuwies, nahm das Denken des Aquinaten seither eine Vorrangstellung ein, aus dessen Schatten Duns Scotus und Ockham als die beargwöhnten Zerstörer der mittelalterlichen Harmonie lange Zeit nicht herauszutreten vermochten.

Die Dominanz des Thomismus hat sich ungebrochen bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts behaupten können und ist als ausgesprochene Option bei Mediaevisten, wie z. B. Martin Grabmann oder Étienne Gilson, offen vertreten worden. Erst das theologische Werk Karl Rahners steht vollends für den Aufbruch aus der interpretatorischen Enge der normativen Mediaevistik und des neuscholastischen Objektivismus. Zwar teilt auch Rahner die Option für eine Sonderstellung des Aquinaten, aber er versucht dessen in die Moderne einweisende Aktualität herauszustellen.³¹ Damit war das Ende der klassi-

²⁸ 4 Bde., Münster ¹1853–1870; 5 Bde., Münster ²1867–1874.

²⁹ 2 Bde., Münster 1860–1863.

³⁰ J. Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit*, Bd. I, Münster 1860, 5.

³¹ Vgl. Rahners grundlegendes Werk *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Er-*

schen Neuscholastik über die Grenzen der Mediaevistik hinaus eingeleitet.

Mit der Relativierung des Thomismus ließen sich die doktrinellen Vorurteile vor allem gegen Duns Scotus und Wilhelm von Ockham langsam zurückdrängen und neue Deutungsspielräume für die Genese der Neuzeit gewinnen. Bereits Gilsons *L'être et l'essence*³² räumt, wie Ludger Honnefelder betont hat,³³ trotz seiner grundsätzlichen Option für Thomas der scotischen Metaphysik einen maßgeblicheren Einfluß auf die Entwicklung der neuzeitlichen Metaphysik ein. Die scotische Metaphysik stehe dem Rang nach der Metaphysik des Aquinaten keinesfalls nach, sondern müsse vielmehr als der »zweite Anfang der Metaphysik«³⁴ innerhalb der mittelalterlichen Aristoteles-Rezeption betrachtet werden.

Diese beginnende Neubewertung des Scotismus bedeutete eine Veränderung der Perspektive auf die Entstehung der Neuzeit. War für die Neuscholastik das 13. Jahrhundert die klassische Epoche des Mittelalters, an der Kritik und Bestätigung der Neuzeit zu orientieren waren, so kommt mit Scotus als einem Denker an der Schwelle zum neuen Jahrhundert das 14. Jahrhundert verstärkt in den Blick. Neben den herkömmlichen Beurteilungen dieses Jahrhunderts als des Verfalls des Mittelalters – metaphorisch bekannt durch Huizingas *Herbst des Mittelalters*³⁵ – konnten nun gerade in der vorangetriebenen Auseinandersetzung mit der aristotelischen Metaphysik Fundamente für eine Genealogie der Neuzeit entdeckt werden. Vor allem Honnefelder ist

kennntnis bei Thomas von Aquin, Innsbruck/Leipzig¹1939, zweite Auflage, im Auftrag des Verfassers überarbeitet und ergänzt von J. B. Metz, München²1957. Im Anschluß an Rahner hat Metz herauszuarbeiten versucht, inwiefern bereits bei Thomas eine Grundlegung der modernen Subjektivität geleistet worden ist: J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962.

³² Paris 1948.

³³ Vgl. L. Honnefelder, Art. *Duns Scotus/Scotismus: II. Die Rezeption des scotischen Denkens im 20. Jh.*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. IX, Berlin/New York 1982, 232–240, hier: 232–234.

³⁴ Vgl. L. Honnefelder, *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, in: J. P. Beckmann/L. Honnefelder/G. Schrimpf/G. Wieland (Hrsg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg 1987, 165–186.

³⁵ J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, München 1925. Vgl. auch die Verwendung der Metapher bei H. A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge/Mass. 1963, dt.: *Spätscholastik und Reformation*, Bd. I: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich 1965.

der Versuch zu verdanken, Gilsons These erhärtet zu haben, daß die scotische Metaphysik über ihren »Einfluß auf Suárez und Wolff ... zu demjenigen der mittelalterlichen Ansätze« geworden ist, »der die Entwicklung der neuzeitlichen Metaphysik am stärksten bestimmt«³⁶ hat. War bisher nur der singuläre Einfluß des scotischen Denkens auf den amerikanischen Pragmatismus von Charles S. Peirce³⁷ und den frühen Heidegger³⁸ beachtet worden, so tritt nun also eine Rezeptionslinie in den Blick, die auf neue Weise den Bezug der Genese neuzeitlicher Rationalität auf spätmittelalterliche Voraussetzungen sichtbar werden zu lassen versucht. Spezifika neuzeitlichen Denkens sollen so genealogisch mit dem Spätmittelalter in Verbindung gesetzt und in ihrer geistesgeschichtlich gewordenen Novität anerkannt werden.

Stärker noch als bei Scotus ist die neuere Rezeptionsgeschichte Ockhams anfangs eindeutig apologetisch bestimmt gewesen. Sie hatte gegen den vorherrschenden Topos anzugehen, der Nominalismus des 14. Jahrhunderts mit Ockham als dessen Hauptvertreter sei der Inbegriff der beklagenswerten Destruktion der Scholastik. Kaum eine Kritik an einem Denker der Vergangenheit ist mit vergleichbarer diffamierender Polemik vorgetragen worden: Der Nominalismus besitze in seinem »innersten Kern einen ungezügelden Drang nach Neuem, verbunden mit einer starken Neigung zu rein skeptischer und zersetzender Kritik«.³⁹ Der Einfluß Ockhams hätte – abgesehen von seinem

³⁶ L. Honnfelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, Hamburg 1990, XII. Vgl. auch ders., *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster 1979.

³⁷ Peirce hat sich selbst mit Vorsicht als einen Scotisten bezeichnet. Vgl. C. S. Peirce, *Collected Papers*, Vol. IV, ed. by C. Hartshorne and P. Weiss, Cambridge/Mass. 1960, 4.50 (S. 34).

³⁸ Heideggers Habilitationsschrift *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen 1916, stellt den Versuch dar, »die anfänglich und in gewissem Betracht tatsächlich disparaten Größen – Scholastik und modernes Denken – gegeneinander in vergleichende Betrachtung zu rücken«, indem die »scheinbar rein historische Untersuchung auf das Niveau einer systematisch-philosophischen Betrachtung gehoben wird« (ebd., 13). Auch wenn die von Heidegger herangezogenen Texte nach mediaevistischem Urteil nicht Scotus, sondern Thomas von Erfurt zugeschrieben werden müssen, so ist Heideggers Auseinandersetzung mit den in den Texten vermittelten Grundbegriffen der scotischen Bedeutungslehre ein früher Beleg des Gebrauchs der ausdrücklich an Baeumker orientierten problemgeschichtlichen Methode zur systematischen Erfassung mittelalterlichen Denkens.

³⁹ F. Ehrle, *Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit*, Freiburg 1933, 21.

nicht zu leugnenden Beitrag zur Logik – nicht bedeutsam sein können, wenn »seine spitzfindigen Spekulationen den Theologen seiner Zeit nicht irgendwie gelegen hätten, weil sie offenbar weitgehend über die großen Autoren der Vergangenheit hinaus nichts Adäquates mehr zu sagen wußten«. ⁴⁰ Angesichts des Nominalismus wird regelrecht die Warnung ausgesprochen, daß »in dieser durch den Namen Wilhelm von Ockham repräsentierten Zeitspanne äußerst gefährliche Dinge in Gang kommen, und daß manches künftige Unheil sich vorbereitet«. ⁴¹ Die kaum um Präzision bemühte Allgemeinheit dieser Einschätzungen verrät den Konsens, auf den sie sich beruft.

Angesichts einer derart ruinösen Kritik waren die Anfänge einer apologetisch orientierten Rezeption von der Tendenz beherrscht, Ockham als in die Traditionslinie der Scholastik integrierbar zu interpretieren. Erich Hochstetters bahnbrechende Arbeit *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham* ⁴² belegt dies bei aller sachlichen Bedeutung, die dem Versuch zukommt, ein neues Verständnis für Ockhams Denken eingeleitet haben zu wollen. In bezug auf das für den Nominalismus wichtige Kausalproblem heißt es etwa, die allgemeine kausale Bedingtheit des Seins sei »Ockham so wenig wie Thomas von Aquino Problem gewesen«; ⁴³ oder das Neue, das Ockham in der Ausgestaltung des Wissenschaftsbegriffs geleistet habe, liege »nicht in der subjektivistischen Entwurzelung dieser Wissenschaft, sondern in der Ausgestaltung und methodologischen Fixierung der schon bei Aristoteles vor und neben ihr liegenden Erfahrungserkenntnis«. ⁴⁴ Eine Akzeptanz der Bedeutung Ockhams soll durch den Blick auf seine Traditionalität durchgesetzt werden – teilweise auf Kosten des Verständnisses um seine die Tradition überwindenden Neuerungen. Im Extremfall wird Ockham so zum konsequenten Vollstrecker des Thomismus. ⁴⁵

Einflußreich wurde die Erneuerung des Ockham-Bildes neben

⁴⁰ W. Dettloff, *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther*, Münster 1963, 290.

⁴¹ J. Pieper, »Scholastik«. *Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*, München 1960, 204.

⁴² Berlin/Leipzig 1927.

⁴³ Ebd., 147.

⁴⁴ Ebd., 179.

⁴⁵ Diese Tendenz zeigt sich in der Arbeit Gottfried Martins, *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*, Berlin 1949. Kritisch dazu J. A. Aertsen, *Ockham, ein Transzendentalphilosoph? Eine kritische Diskussion mit G. Martin*, in: E. P. Bos/H. A. Krop (Hrsg.), *Ockham and Ockhamists. Acts of the symposium organized by*

Hochstetter vor allem durch Philotheus Boehner.⁴⁶ Sein Versuch, Ockhams Denken den Positionen der Hochscholastik anzunähern, geht so weit, den in der Neuscholastik negativ besetzten Begriff ›Nominalismus‹ durch ›realistischer Konzeptualismus‹ zu ersetzen.⁴⁷ Entscheidender aber als dieser Rehabilitierungsversuch war Boehners Anregung der kritischen Edition von Ockhams Werken, deren Fehlen wie bei Scotus den Zugang zu seinem Denken erschwerte. Die neueren Forschungsergebnisse zum Nominalismus Ockhams sind ohne die kritischen Werkeditionen seit den sechziger Jahren nicht denkbar.

Ermöglicht durch gesicherte Textkenntnisse und mit Aufgabe der apologetischen Perspektive konnte die mögliche Bedeutung des Ockhamschen Nominalismus für die Genese neuzeitlicher Subjektivität nun erst in den Blick kommen. Wie bei Duns Scotus wird seitdem nun auch für Ockham der Versuch unternommen, aufzuzeigen, inwiefern seinem Nominalismus Momente eigen sind, die als Weichenstellungen in Richtung der Herausbildung der Spezifität neuzeitlichen Denkens deutbar sind. Besonders deutlich wird dies bei Günther Mensching, für den bei Ockham »die Momente der Moderne zu einer ersten in sich überaus konsequenten systematischen Konzeption«⁴⁸ gelangt sind; er habe »gleichsam das Programm des neuzeitlichen Gei-

the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum on the occasion of its 10th anniversary (Leiden, 10–12 September 1986), Nijmegen 1987, 3–13.

⁴⁶ Zwei Darstellungen, die die von Boehner inspirierte neue Ockham-Deutung nachzuzeichnen versuchen, aber leider die apologetische Tendenz teilen: H. Junghans, *Ockham im Lichte der neueren Forschung*, Berlin/Hamburg 1968; K. Pichl, *Die Umwertung des Nominalismus historisch betrachtet*, in: *Franziskanische Studien* 52 (1970), 360–375.

⁴⁷ Ph. Boehner, *The Realistic Conceptualism of William Ockham*, in: ders., *Collected Articles on Ockham*, ed. by E. M. Buytaert, St. Bonaventure – New York/Louvain/Paderborn 1958, 156–174. Vgl. auch E. Hochstetter, *Nominalismus?*, in: *Franciscan Studies* 9 (1949), 370–403; G. Martin, *Ist Ockhams Relationstheorie Nominalismus?*, in: *Franziskanische Studien* (1950), 31–49. Es wird Paul Oskar Kristeller zuzustimmen sein, daß es für einen Verzicht auf den Begriff Nominalismus keine ausreichenden Gründe gibt (vgl. P. O. Kristeller, *The Validity of the Term: »Nominalism«*, in: C. Trinkaus/H. A. Oberman (Hrsg.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden 1974, 65–66). Allerdings bedarf es einer Klärung, was mit dem Begriff Nominalismus jeweils gemeint ist (vgl. J. P. Beckmann, *Methodische Überlegungen zur Problematik des Nominalismusbegriffs*, in: *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, Varna, Bulgaria 17.–22. 9. 1973, Bd. V, Sofia 1975, 621–626).

⁴⁸ G. Mensching, *Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter*, Stuttgart 1992, 318. Vgl. O. Marquard, *Neuzeit vor der Neuzeit? Zur Entdramatisierung der Mittelalter-Neuzeit-Zäsur*, in: J. P. Beckmann u. a. (Hrsg.): *Philosophie im Mittelalter*, Hamburg 1987, 369–373.

stes bis in dessen zeitgenössische Manifestationen entworfen«. ⁴⁹ Die Konsequenz verdeutlicht die Radikalität der Umwertung der Spätphase des Mittelalters: Das 14. Jahrhundert wird nicht mehr vorrangig als Schauplatz des Verfalls des Mittelalters gesehen, sondern es werden die Aufbruchstendenzen betont. Die im 14. Jahrhundert anbrechende Epoche ist »im Kern bereits Neuzeit«. ⁵⁰

Stellt seit der Historisierung des idealistischen Epochenbeginns die Mediaevistik ein Medium der Kommentierung der Moderne dar, so entwickelte doch erst die Säkularisierungsdebatte eine ausgebildete Genealogie, die die mediaevistische Diskussion beerbte und variierte. War der Apologetik des mittelalterlichen Wertekosmos an einer Herleitung der Moderne aus dem Mittelalter prinzipiell nicht gelegen, betonte die Säkularisierungsthese gerade diese Dependenz bei unterschiedlicher Konnotation. Auf Details dieser Diskussion kommt es hier nicht an, ⁵¹ wohl aber auf die grundsätzliche Argumentationsstruktur des Säkularisierungstheorems: Unter systematisch anderen Voraussetzungen nimmt die Kategorie der Säkularisierung den genealogischen Zusammenhang von Mittelalter und Neuzeit auf, wobei der angenommene Prozeß der Verweltlichung christlicher Motive sowohl ein Indikator als auch ein Faktor der derart genealogisch beschriebenen Spezifika der Neuzeit darstellen soll. Im Gegensatz zu der am Detail einsetzenden Mediaevistik – etwa anhand eines konkreten Textes – kann das Säkularisierungstheorem gleichsam als ein hermeneutisches Paradigma verstanden werden, das den Zugang zum geistesgeschichtlichen Detail bereits mit Hilfe einer geschichtsphilosophischen These methodisch leitet.

Entsprechend universal ist der Zugriff der Kategorie der Säkularisierung auf die unterschiedlichsten Bereiche der modernen Kultur. Max Webers Versuch, das wirtschaftliche Prinzip des Kapitalismus als Säkularisat zu beschreiben, ⁵² ist in seiner Anwendung des Säkularisierungstheorems auf den Bereich des Politischen so exemplarisch wie

⁴⁹ Ebd., 319.

⁵⁰ Ebd., 320.

⁵¹ Vgl. H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg 1965; U. Ruh, *Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte*, Freiburg/Basel/Wien 1980; H.-H. Schrey (Hrsg.), *Säkularisierung*, Darmstadt 1981.

⁵² Vgl. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen 1920, 17–206.

Carl Schmitts These, alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre seien säkularisierte theologische Begriffe.⁵³ Karl Löwith hat die genealogische Kategorie der Säkularisierung auf das Gebiet der Geschichtsphilosophie angewendet,⁵⁴ und Carl Friedrich von Weizsäcker steht stellvertretend für ihre Nutzbarmachung für die Erklärung der Entstehung der modernen Naturwissenschaft.⁵⁵

Auch im theologischen Bereich hat sich das Säkularisierungstheorem lange Zeit als das vorherrschende Interpretationsparadigma für den Epochenumbruch vom Mittelalter zur Neuzeit behaupten können, wenn auch mit unterschiedlicher Akzentuierung. So ließ sich die Neuzeit mit ihrer Dynamik der Entchristlichung als das Säkularisat beschreiben, das »der Sache« nach nicht sein sollte.⁵⁶ Gegen Karl Barths kulturkritische Kritik an einer Verbindung von Welt und Glauben gebrauchte Friedrich Gogarten das Säkularisierungstheorem, um mit der Unterscheidung von Säkularisierung und Säkularismus eine christlich inspirierte und somit legitime von einer unlegitimen Verweltlichung zu scheiden.⁵⁷ Die vielleicht prägnanteste Ausgestaltung dieser von Gogarten initiierten affirmativen Wertung der Neuzeit als Säkularisat hat Trutz Rendtorff vorgelegt. Er versucht zu zeigen, »inwiefern sich eine relevante Theorie der Neuzeit aufbaut aus Elementen christlicher Überlieferung, die sich in der neuzeitlichen Welt entfaltet haben: nämlich so, daß sich die Grundstrukturen der neuzeitlichen Freiheitsthematik in der kritischen Selbstbestimmung und Selbstausslegung des Christentums seit der Reformation in originärer Weise ausgearbeitet haben. Statt einer wie immer zu vermittelnden Außenbeziehung von

⁵³ C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München/Leipzig 1922, 37.

⁵⁴ K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago 1949, dt.: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953.

⁵⁵ Vgl. C. F. v. Weizsäcker, *Säkularisierung und Naturwissenschaft*, in: ders., *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart ¹²1976, 258–265; *Was ist Säkularisierung?*, in: ders., *Die Tragweite der Wissenschaft*, Bd. I, Stuttgart 1964, 173–200. Weizsäcker ist von seiner von Gogarten inspirierten Sicht auf den Zusammenhang von Christentum und Naturwissenschaft als eines Säkularisierungsprozesses später abgerückt. Er halte diese Betrachtungsweise inzwischen »zwar nicht für ganz abwegig, aber für einseitig« (*Wahrnehmung der Neuzeit*, München/Wien 1983, 373).

⁵⁶ C. H. Ratschow, »Säkularismus«, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. V, Tübingen ³1961, 1288–1296, hier: 1288.

⁵⁷ F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953.

Christentum und Neuzeit zeigt sich bei genauerem Zusehen, in wie hohem, theologisch explizierten Maße sich alle wesentlichen Momente des neuzeitlichen Bewußtseins vorgängig als Selbsterfassung des christlichen Bewußtseins identifizieren lassen.«⁵⁸ In Rendtorffs Deutung, der eine Identifizierung der bürgerlichen Freiheitsgeschichte mit den genuinen Intentionen des Christentums zugrunde liegt, wird die Genese der Neuzeit somit zu einer Erfüllungsgeschichte des Christentums.

Es kommt hier nicht auf eine Abwägung einzelner Positionen innerhalb des Gebrauchs des Säkularisierungstheorems an. Wohl aber ist der formale Beitrag dieser Auseinandersetzung für das Argumentationsniveau zu beachten: Innerhalb des genealogischen Streites um die Neuzeit bedeutet die Säkularisierungsdebatte vor allem in den fünfziger und sechziger Jahren eine Gegenläufigkeit zur mediaevistischen Forschung. Während sich die Mediaevistik in diesem Zeitraum endgültig von einer Perspektive löst, die auf eine normative Neuzeitkritik zielt, ist dem Säkularisierungstheorem die Perspektive eigen, daß die Neuzeit durch ihre Dependenz vom Mittelalter eine gerechtfertigte oder ungerechtfertigte Epoche darzustellen vermag. Wo die Mediaevistik zur pluralistisch orientierten Detailforschung übergeht, hebt die Säkularisierungsdebatte den Streit um die Neuzeit noch einmal auf das Niveau einer grundsätzlichen Stellungnahme zur Epoche.

Auf der Schnittstelle dieser Entwicklungen bewegt sich Blumenbergs These von der Legitimität der Neuzeit. Sowohl die mediaevistische Historisierung des Epochenbeginns als auch der Dependenzaufweis des Säkularisierungstheorems widersprachen dem Selbstentwurf der neuen Epoche als einer radikal nachmittelalterlichen Modernität. Gegen diese Infragestellungen eine Legitimität der Epoche abschließend zu behaupten, bedurfte es einer eigenen Genealogie, in deren Zentrum eine Deutung des spätmittelalterlichen Nominalismus stehen sollte. Die genealogische Großzählung als die Rekonstruktion der Entstehung eines Zeitalters birgt dabei von Beginn an das Risiko in sich, einer reinen Selbstausslegung der sich historisch entwerfenden Vernunft zu erliegen. Es ist das Paradox einer jeden Genealogie, nur vom gegenwärtigen Standpunkt aus die Geschichte dieser Gegenwart definieren zu können.

⁵⁸ T. Rendtorff, *Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung*, Gütersloh 1972, 11 f.

3. Legitimität oder Legalität der Neuzeit?

Der Cartesianismus ist das Signum für den Willen zur historischen Diskontinuität. Wenn es aber keinen absoluten Anfang in der Geschichte gibt, da sie auch der epochalsten Zäsur immer schon als Bedingung ihrer Möglichkeit oder als Hintergrund ihrer Notwendigkeit vorausgeht, dann scheint die Vergeschichtlichung des Anfangs das Projekt der Neuzeit zu desavouieren. Aber gerade durch eine Vermittlung der anerkannten historischen Einbettung des Epochenbeginns mit dem beim Wort genommenen programmatischen Selbstverständnis der Neuzeit entwickelt Blumenberg seine These von der Legitimität der Neuzeit.

Die von ihm postulierte Legitimität der gegenwärtigen Epoche will er als eine »historische Kategorie«⁵⁹ verstanden wissen. Von Legitimität soll also in bezug auf die Geschichte nur gesprochen werden können, wenn historische Fundierungszusammenhänge aufweisbar sind. Auch der idealistische Neubeginn des cartesianischen Programms ist demnach »nur die Antwort auf eine Herausforderung«,⁶⁰ eine Herausforderung, die geschichtlich fixierbar sein soll: im theologischen Nominalismus des späten Mittelalters.

Für Blumenberg ist der spätmittelalterliche Nominalismus als ein theologischer Absolutismus die entscheidende Konstitutionsbedingung neuzeitlicher Subjektivität. Die Herausforderung des theologischen Nominalismus besteht für ihn in der drohenden Zersetzung der menschlichen Vernunft als der Basis humaner Selbsterhaltung. Die spätmittelalterliche Theologie von der Allmacht Gottes habe alle rationalen Konstanten menschlicher Wirklichkeitseinschätzung aufzulösen gedroht: »Die Souveränität Gottes kann quer durch alle rationalen Sicherheiten und Wertungen hindurchgehen und darin die Möglichkeiten menschlicher Gewißheit vernichten.«⁶¹ Dies ist die historische Herausforderung, demgegenüber Descartes' philosophischer Neubeginn nicht ein Akt der Selbstbestimmung, sondern der Selbstbehauptung gewesen sein soll.⁶²

Um das cartesianische Ideal einer souveränen Selbstbegründung mit

⁵⁹ *Die Legitimität der Neuzeit*, 107.

⁶⁰ *Ebd.*, 71.

⁶¹ *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, 84.

⁶² *Ebd.*, 80.

den unbezweifelbar gewordenen Dependenzen historischer Prägung zu vermitteln, leitet Blumenberg die geglaubte Möglichkeit dieses Anfangs von seiner historischen Notwendigkeit ab. Er knüpft dabei an das Moment der Stilisierung des Neubeginns der cartesianischen Philosophie an. Die Rhetorik der Künstlichkeit einer geschichtslosen Ausgangssituation der cartesianischen Philosophie erscheint dabei als das notwendige Resultat einer geistesgeschichtlichen Herausforderung. Descartes habe die historische Situation der spätmittelalterlichen Krise – ausgelöst durch den nominalistischen Skeptizismus angesichts eines absoluten Gottes, der auf die erkenntnistheoretischen Belange der Vernunft keine Rücksicht nimmt – in ein philosophisches Gewißheitsexperiment transformiert und somit dem Menschen die Autonomie noch in der Aufarbeitung der gestellten Herausforderung gesichert. Die Entfaltung der Idee der cartesianischen Philosophie im *Discours* und in den *Meditationen* sei derart durchgeführt, »daß die Argumente des Zweifels nicht als Aufarbeitung der geschichtlichen Situation der Vernunft, sondern als ein Experiment erscheinen, das sie mit sich selbst unter den Bedingungen konstruierter Schwierigkeiten anstellt, um zu sich selbst und an den sich selbst gesetzten Anfang zu kommen. Innerhalb dieses Experiments der Vernunft mit sich selbst erscheint der *genius malignus* als frei gewählte Überspitzung der Forderungen, unter denen das Denken seinen neuen Grund in sich selbst zu finden hat.«⁶³ Die Künstlichkeit der experimentellen Situation, die jeden Bezug auf geistesgeschichtliche Konstellationen vermeidet, ist dabei eine »Darstellung der Freiheit, die die Bedingungen, unter denen Vernunft sich radikal zu bewähren hat, nicht *hinnimmt*, sondern sich selbst *stellt*«. ⁶⁴

Die Krise der Gewißheit einer evidenten Erkenntnis angesichts der Möglichkeit einer täuschenden Allmacht wird so zu einem von Descartes selbst gesetzten und methodisch eingeleiteten Experiment. Die Geschichtslosigkeit des Cartesianismus stellt sich als eine Freiheit von geschichtlichen Bedingungen dar, wobei der methodische Zweifel ebenso der Intention des Subjekts und somit seiner Autonomie entspringt, wie die Evidenzsicherung im *cogito* des Subjekts verankert wird. Für Blumenberg ist somit bereits die methodische Reinigung der geistesgeschichtlichen Hypothek, die Descartes übernimmt, also die Loslösung der Gewißheitskrise von ihrem geschichtlichen Aus-

⁶³ Ebd., 208.

⁶⁴ Ebd., 209.

löser, ein Akt der gelungenen Selbstbehauptung. Aus der »Not der Selbstbehauptung« ist die »Souveränität der Selbstbegründung« geworden.⁶⁵

Die daraus abgeleitete Idee einer neuen Epoche nutzt das Moment der Stilisierung als die Rhetorik des Erfolgs. Gegen den Vorwurf, es gehe ihm mit seiner These der Legitimität der Neuzeit um »nichts anderes als Selbst-Ermächtigung«,⁶⁶ verweist Blumenberg eben auf diese geistesgeschichtlichen Konstitutionsbedingungen des neuzeitlichen Selbstverständnisses: »Durch eine extreme Nötigung zur Selbstbehauptung ist die Idee der Epoche als einer aus dem Nichts ansetzenden Selbstbegründung – und das heißt eben nicht: Selbstermächtigung – hervorgegangen.«⁶⁷ Die geistesgeschichtliche Leistung Descartes' bestehe darin, gleichsam die theoretische Konsequenz aus der spätmittelalterlichen Situation gezogen zu haben, indem er die »Implikationen des theologischen Absolutismus einen entscheidenden Schritt weiter explizierte und sie zu so akuter Bedrohlichkeit entwickelte, daß der Gegenhalt nur noch in der absoluten Immanenz gefunden werden konnte«.⁶⁸

Blumenbergs Deutung der cartesianischen Philosophie betont auch im vermeintlich Neuen die übernommene Hypothek, da sie es ist, die dem epochalen Willen zur Zäsur seine epochale Legitimität zuweist. Es ist die geistesgeschichtliche Nötigung zum radikalen Beginn, die die Idee einer sich vom Mittelalter absetzenden Neuzeit auch dort noch legitim sein läßt, wo sie sich blind gegenüber ihren Voraussetzungen zeigt. Die Notwendigkeit des Neubeginns legitimiert die Suggestion des cartesianischen Anfangs als das Ergebnis einer durch die historische Konstellation aufgezwungenen Souveränität.

Carl Schmitt hat die Spezifität dieses Legitimitätspostulats verdeut-

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970, 114.

⁶⁷ *Die Legitimität der Neuzeit*, 108.

⁶⁸ Ebd., 223. Vgl. auch *Die Vorbereitung der Neuzeit*, 108: »Man braucht nur ... auf Descartes und seine Hypothese des betrügerischen Gottes zu blicken, um sogleich zu sehen, wie der philosophische Absolutismus unmittelbar aus dem theologischen hervorgeht und durch ihn zugleich ernötigt und ermöglicht ist. Wie sehr oder wie wenig auch immer Descartes vom Nominalismus beeinflusst gewesen sein mag – dieser strukturelle Zusammenhang ist nicht die Sache einer singulären Denkgeschichte und einer faktischen Biographie, sondern der »Mechanismus« des Epochenwandels vom Mittelalter zur Neuzeit selbst.«

licht, indem er dessen Berechtigung bestritten hat. Blumenberg gehe es nicht um die Legitimität, sondern um die Legalität der Neuzeit.⁶⁹ Damit ist Blumenbergs Ansatz nicht durch eine nuancenreiche Begriffsabwägung besser titulierte, sondern auf das schärfste angegriffen, da für Schmitt »Legalität gerade einen Gegensatz zur Legitimität bedeutet.«⁷⁰ Für Blumenberg bestreitet Schmitts Kritik »die historische Qualität der Fragestellung und der These. Schwerer könnte der Einwand gar nicht wiegen.«⁷¹

Schmitts Kritik enthält zwei Aspekte, die Blumenbergs Argumentationsverfahren betreffen und die es auseinanderzuhalten gilt. Einerseits wirft Schmitt Blumenberg einen unüblichen und problematischen Gebrauch des Begriffs Legitimität vor. Da dieser eine historische Rechtfertigung aus Traditionsverhältnissen meine, werde sein Gebrauch angesichts der von Blumenberg vertretenen historischen Diskontinuität als Epochenwende »einfach auf den Kopf gestellt«, da es sich um eine »Rechtfertigung vom Neuen her«⁷² handele. Blumenberg hat darauf erwidert, die Legitimität der Neuzeit werde keinesfalls von ihrer Neuheit her entwickelt.⁷³ Vielmehr versuche er »eine ›historische‹ Rechtfertigung mit anderen Mitteln als denen der Berufung auf Zeitquantum und Kontinuität.«⁷⁴

Andererseits kritisiert Schmitt den Gebrauch der Kriterien zum Aufweis der Legitimität der Neuzeit. Die sich absolut setzende neuzeitliche Vernunft formuliere selbst die Kriterien für die Beurteilung ihrer Epoche. Die Selbstevidenz ihrer Forderungen machten so eine historische Rechtfertigung unnötig. »Der Autismus ist der Argumentation immanent.«⁷⁵ Legalität der Neuzeit sei bei diesem Akt der Selbstermächtigung das einzig Behauptbare. Blumenberg hat dem entgegen, er habe der neuzeitlichen Vernunft keine absolute Position

⁶⁹ C. Schmitt, *Politische Theologie II*, a. a. O., 111 ff. Auf eine Darstellung der Kontroverse um den Begriff des Politischen bei Schmitt und Blumenberg muß an dieser Stelle verzichtet werden, obgleich die als ein politisches Maximum und ein politisches Minimum schematisierbaren Positionen eine Tiefenschicht der Kontroverse um die Legitimität oder Legalität der Neuzeit bezeichnen. Zu Blumenbergs Auseinandersetzung mit Schmitts Politischer Theologie vgl. *Die Legitimität der Neuzeit*, 99–113, ferner den wichtigen Aufsatz *Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie*.

⁷⁰ C. Schmitt, *Legalität und Legitimität*, München/Leipzig 1932, 14.

⁷¹ *Die Legitimität der Neuzeit*, 107.

⁷² C. Schmitt, *Politische Theologie II*, a. a. O., 111.

⁷³ *Die Legitimität der Neuzeit*, 109.

⁷⁴ Ebd., 110.

⁷⁵ C. Schmitt, *Politische Theologie II*, a. a. O., 114.

zugeschrieben, von der aus sie einen Kodex des Rechtmäßigen erlasse. Gerade die historische Fundierung der Notwendigkeit der Leistungen der neuzeitlichen Vernunft als Rationalität bestreite eine radikale Selbstermächtigung, trotz ihres Selbstverständnisses essentieller Geschichtsunabhängigkeit. »Es sind zwei verschiedene Dinge: Zu sagen, ein Rationalismus bedürfe nicht der historischen Rechtfertigung, er baue sich aus sich selbst autonom auf, sei indifferent gegen die Konditionen der Zeit seiner Durchsetzung, was allein seiner Selbstdefinition entspricht; und andererseits darauf zu bestehen, daß dem bestreitbaren und bestrittenen Anspruch dieser Rationalität, die Kontingenz der Geschichte durch einen standardisierten Prozeß zu ersetzen, eine bestimmte historische Funktion der Selbstbehauptung zukomme.«⁷⁶

An dieser Stelle wird eine hermeneutische Aporie deutlich, die auch nicht durch Blumenbergs Hinweis, er setze die neuzeitliche Vernunft nicht absolut, beseitigt wird. Blumenberg versucht den Nachweis der Legitimität der Neuzeit durch eine Genealogie der Notwendigkeit dieser Epoche zu erbringen. Schmitt kritisiert nichts anderes als die Genese dieser Genealogie. Begrenzt man seine Kritik nicht auf die angesprochene Evidenz neuzeitlicher Rationalität, sondern bezieht das hermeneutische Instrumentarium zur Deutung der Epochenzäsur ein, so wird ein argumentatives Paradox auffällig: Alle inhaltlichen Aussagen Blumenbergs zur Neuzeit werden mit Hilfe eines Instrumentariums formuliert, das in allen seinen Aspekten – wie einer Philosophie der Geschichte, der Anthropologie, der Subjekttheorie oder der Phänomenologie – spezifisch neuzeitlich geformt ist.⁷⁷ Mit Hilfe von neuzeitlichen Kriterien wird die Krise des Mittelalters diagnostiziert, auf die die Neuzeit die Antwort sein soll.

Ein *circulus vitiosus*? Nun ist die geistesgeschichtliche Positionalität innerhalb jeder Rezeption ein unhintergebares Faktum. Wie denn anders als mit neuzeitlichen Mitteln kann heute das Mittelalter verstanden werden? Ein vermeintlicher Objektivismus, der keine zeitgenössischen Fragestellungen an die Dokumente vergangener Geschichte herantragen will, ist doch nur ein unaufgeklärter Subjektivismus, dem die Momente des Selbstentwurfs in der Interpretation verdeckt

⁷⁶ Die Legitimität der Neuzeit, 107.

⁷⁷ Blumenberg selbst weist mit Blick auf die Neuzeit darauf hin, »daß die begrifflichen Voraussetzungen, unter denen der Historiker mit dem Epochenbegriff umgeht, bereits weitgehend im Selbstverständnis dieser Epoche impliziert sind« (*Legitimität der Neuzeit*, 542).

bleiben. Aber nicht die unvermeidliche zeitgeschichtliche Subjektivität der Rezeption ist das hermeneutische Hauptproblem, sondern die drohende reine Selbstbezüglichkeit der sich entwerfenden Vernunft, der das historische Material zum Spiegel und zur Selbstbestätigung wird.

So analysiert Blumenberg vom Standpunkt des neuzeitlichen Subjektverständnisses aus den theologischen Nominalismus des Spätmittelalters als die entscheidende Konstitutionsbedingung der neuzeitlichen Subjektivität. Das entscheidende hermeneutische Apriori, das seine Interpretation des Nominalismus als des Kulminationspunktes der Krise des Mittelalters leitet, ist dabei die These der Selbsterhaltung des Subjekts als des Konstituens seiner anthropologisch orientierten Philosophie des Subjekts und der Geschichte. Gerade von dem Prinzip der Selbsterhaltung des Subjekts aber hat Blumenberg an ganz anderer Stelle gesagt, es sei »zunächst nur ein heuristisches Prinzip«, das ein Kriterium für das vorgebe, »was überhaupt noch an der Geschichte verstanden werden kann, wenn es in ihr tiefe Umbrüche, Umwertungen, Wendungen gibt, die die gesamte Lebensstruktur betreffen.«⁷⁸ Diese Aussage läßt sich als indirekte Antwort auf das von Schmitt angemahnte hermeneutische Paradox entfalten. Auf die Genese der Neuzeit angewendet verdeutlicht sie Blumenbergs geschichtstheoretisches Anliegen: »Mir kommt es nur darauf an, wie dem Anspruch genügt werden kann, zum Verständnis der Konstitution der Neuzeit vertretbare, auf Begründungen zumindest hinführende Aussagen zu machen.«⁷⁹

Das temporale Analogon der neuzeitlichen Entteleologisierung der präsenten Wirklichkeit ist die Enthomogenisierung der Geschichte. Bereits die Renaissance hat durch ihre Degradierung des Mittelalters mit dem Prinzip einer sinnvollen Geschichtskontinuität gebrochen. Der verschärfte Versuch einer Epochenzäsur provoziert die Frage nach der Leistungsfähigkeit einer Hermeneutik von geschichtlichen Diskontinuitäten. Setzt an dieser Stelle die Säkularisierungsthese noch auf eine Kontinuität des Hervorgangs der Neuzeit aus dem Mittelalter, so besteht Blumenbergs Einwand gegen sie vor allem in der Kritik ihrer Leistungsfähigkeit: Sie behauptet zu viel und erklärt zu wenig. »Ein Begriff legitimiert seine hermeneutische Funktion durch das, was er leistet.«⁸⁰ Dieses Diktum, auf den Begriff der Legitimität ange-

⁷⁸ Ebd., 539.

⁷⁹ Ebd., 34.

⁸⁰ Ebd., 24.

wandt, präzisiert den Sinn von Blumenbergs These der Legitimität der Neuzeit als den hermeneutischen Anspruch, durch die Anwendung dieser These die Novität und Originalität der Epoche überhaupt erst angemessen in den Blick zu bekommen. Damit ist die von Schmitt anvisierte aporetische Ausgangslage der Hermeneutik Blumenbergs nicht beseitigt, aber die Berechtigung der Anwendung dieser Hermeneutik ganz unter den Leistungsanspruch gestellt, Geschichte – trotz ihrer inneren Verwerfungen, Brüche und Wandlungen – verstehbar zu machen. Die Rede von der Legitimität der Neuzeit ist somit nicht einfach die Anwendung einer juristischen Kategorie auf die Geistesgeschichte,⁸¹ sondern sie soll das Ergebnis einer hermeneutischen Anstrengung markieren, einen tiefgreifenden Epochenwandel trotz der drohenden Zersplitterung in disparate Blöcke nachvollziehbar zu halten. Legitim ist die Neuzeit für Blumenberg eben nicht aus sich heraus, sondern nur als Reaktion auf das Spätmittelalter.

Die Alternative zur Einlassung auf den von Schmitt kritisierten hermeneutischen Zirkel in Blumenbergs Argumentation ist nicht ein hermeneutischer Standpunkt jenseits der Neuzeit – diese Möglichkeit ist fiktiv –, sondern eine Reduzierung des Behauptungsniveaus. Blumenbergs Versuch, angesichts der sich plural orientierenden Fragestellungen etwa der philosophischen Mediaevistik durch einen negativen Bezug auf das Säkularisierungstheorem noch einmal die Möglichkeit auszuschöpfen, eine grundsätzliche Stellungnahme zur Neuzeit zu wagen, noch einmal trotz aller Historisierung den Eigenanspruch der Neuzeit beim Wort zu nehmen, ist der Versuch, hermeneutisch das Maximum der Behauptbarkeit gegenüber dem eher zu sichernden Niveau der Detaildeutung zu erreichen.

Die Analogie von Subjekt- und Epochenbewußtsein ist für diese hermeneutische Anstrengung bestimmend, da das Prinzip der Selbsterhaltung des Subjekts den Leitfaden des geschichtlichen Verstehens liefern soll. Die Anwendung dieses Prinzips wird nicht dadurch behindert, daß man um seine Aporien weiß.

⁸¹ Gerhard Kaiser hat zu Recht betont, daß »ein Denken in rechtlichen Kategorien ... der Wissenschaft eigentlich fremd ist« (G. Kaiser, *Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation*, zweite, ergänzte Auflage, Frankfurt am Main ²1973, XXXII).

2. Kapitel

Das Subjekt und die Hermeneutik des geschichtlichen Hintergrundes

1. Der Bedarf einer Hintergrundhermeneutik

Jeder Akt von Hermeneutik ist ein Eingeständnis mangelnder Unmittelbarkeit zum Phänomen. Die Fremdartigkeit des spontan nicht Zugänglichen zu reduzieren, ist sein Ziel. Von der Hoffnung auf einen gelingenden Distanzabbau ist die Hermeneutik getragen, und von deren Vollzug ist unser Verstehen abhängig. Daß auch das historische Verstehen einer Hermeneutik bedarf, stellt seit Schleiermacher und Dilthey eine in ihrer Intensität neue Einsicht der Geisteswissenschaften dar. Zu verstehen, was es heißt, Geschichte zu verstehen, macht dabei die Frage nach der Methodik und der Konstitution des historischen Bewußtseins aus.

Das Ziel einer Hermeneutik der Geschichte scheint von der historischen Quelle eindeutig vorgegeben zu sein: Das an ihr Unverständene soll einem Verständnis nahegebracht werden, indem neben der Auslegung des Vorliegenden auch der Hintergrund erhellt wird, vor dem das historische Zeugnis zu sehen ist. Das mögen verschiedenartigste geistesgeschichtliche Zeitumstände sein – allemal ist dabei die Perspektive der Lesbarmachung eindeutig: Durch die Heranziehung des Hintergrundigen soll das Vordergründige besser verstanden werden.

Möglich ist es aber auch, den Hintergrund selbst zum bevorzugten Gegenstand der Hermeneutik zu machen. Dabei kommt mehr, ja vielleicht grundsätzlich anderes in den Blick als der direkte Motivationshintergrund eines historisch gewordenen Ereignisses. Als Hintergrund wird dabei anvisiert, »was einen bestimmten Spielraum möglicher Veränderungen eröffnet, was bestimmte Schritte zuläßt und andere ausschließt«. ¹ Es geht um den Horizont seiner Möglichkeiten, vor dem ein zu einem historischen Zeugnis gewordenes Ereignis sich bewegt hat. Indem die Hermeneutik des geschichtlichen Hintergrundes

¹ *Die kopernikanische Wende*, 7.

um eine Rekonstruktion dieses Spielraumes bemüht ist, wird die Vordergründigkeit des Dokumentes auch auf das hin befragt, was es nicht sagt. Der geschichtliche Hintergrund ist die gewesene Möglichkeit des faktisch Gewordenen, seine Beachtung ist die Bedingung genealogischen Verstehens.

Blumenbergs Philosophie der Geschichte bekennt sich zu dieser hermeneutischen Anstrengung. Es kommt Blumenberg darauf an, zu zeigen, »daß es in der Geschichte des philosophischen Denkens ... nicht nur darum gehen kann, die Herkunft und Ausbildung bestimmter Ideen und Hypothesen darzustellen, ihre Anreger und Frühformen ans Licht zu ziehen. Vielmehr ist noch um eine Schicht tiefer anzusetzen, bei der Entstehung des Spielraums, in dem jene neuen Entwürfe überhaupt erst möglich wurden und innerhalb dessen die Affinitäten für ihre Wirkung und die Mittel zu ihrer Formulierung entstanden.«²

Seinen Einsatz findet dieses Verfahren einer Hintergrundhermeneutik somit nicht an den Peripherien des anders nicht mehr Zugänglichen, sondern vielmehr an zentraler Stelle. Der Epochenbruch vom Mittelalter zur Neuzeit ist für Blumenberg nicht anders rekonstruierbar, will man nicht der Illusion erliegen, es gäbe die punktuelle Epochenäsur cartesianischer Prägnanz. Der Schritt vom Mittelalter in die Neuzeit führt über eine Epochenschwelle, die von grundsätzlich anderer phänomenaler Eindeutigkeit ist, als es die Leitidee einer exakten Epochenäsur voraussetzt. Für Blumenberg gibt es »keine Zeugen von Epochenbrüchen. Die Epochenwende ist ein unmerklicher Limes, an kein prägnantes Datum oder Ereignis evident gebunden.«³ Eine Hermeneutik des geschichtlichen Hintergrundes geht geradezu davon aus, »daß die Epochenschwelle unter der Oberfläche der Chronologie und der durch sie datierbaren Ereignisse liegen könnte«.⁴

Die Aussichtslosigkeit, eindeutige Figuren und Daten für den Epochenbeginn reklamieren zu können, bestimmt den hermeneutischen Umgang Blumenbergs mit den Zeitgenossen dieses Umbruchs. An Cusanus, Kopernikus und Bruno wird dieser interpretatorische Zugriff exemplarisch deutlich. Weder der Cusaner noch der Nolaner haben für Blumenberg Epoche gemacht, keiner ist Epochenstifter. »Dennoch sind

² *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 198.

³ *Die Legitimität der Neuzeit*, 545. Zur Frage der Erfahrbarkeit von Epochenbrüchen durch die Zeitgenossen vgl. R. Herzog/R. Koselleck (Hrsg.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein* (Poetik und Hermeneutik XII), München 1987.

⁴ *Die Legitimität der Neuzeit*, 545.

beide ausgezeichnet durch ihr Verhältnis zur Epochenschwelle. Diese wird nicht mit ihnen oder an ihnen erfaßt, sondern durch Interpolation zwischen ihnen. Das unterscheidet die hier leitende Methode von der bewährten Verfahrensweise, philosophische Systeme gegeneinander abzuwägen und auszuspielen. Der vertraute Systemvergleich ist achsensymmetrisch; die Zuordnung in der Zeit bleibt kontingent. Stellt man den Cusaner und den Nolaner nebeneinander, so wird bald evident, daß sie nicht nebeneinander gestanden haben können. Die Unvertauschbarkeit ihrer Systeme ist begründet in der Zuordnung zur Epochenschwelle.«⁵ Kopernikus kommt bei diesem Vergleich die Funktion zu, mit der kopernikanischen Reform »einen systematischen Bezugspunkt für beide gedanklichen Systeme« zu liefern, »der zugleich ihre unvertauschbare geschichtliche Position kenntlich macht«.⁶

Eine Hermeneutik des geschichtlichen Hintergrundes befragt ausdrücklich ihre Quellen auch auf das hin, was sie nicht explizit aussagen. Die geistesgeschichtlichen Hauptwerke eines Zeitalters als die Sedimentierungen seiner Auseinandersetzungen werden so erst vor dem problemgeschichtlichen Hintergrund deutbar, den sie unformuliert zur Voraussetzung haben. Ausdrücklich vermißt Blumenberg »an den Gestalten der Geschichte nur zu oft Bewußtsein und Ausdrücklichkeit der Krisen, in denen wir sie sehen und aus denen wir ihr Handeln zu verstehen haben«.⁷

Cusanus etwa repräsentiert für Blumenberg die Sorge um den Erhalt des Mittelalters – ein Anliegen, das den Schriften des Cusaners keinesfalls zu entnehmen ist. »Dennoch läßt sich die Anstrengung dieses Werkes in ihren Antrieben nur verstehen, wenn man an ihr die Sorge um den Bestand der mittelalterlichen Welt wahrnimmt. Konkret heißt das, daß man jedes Element dieses Systems als den Versuch einer Antwort auf diejenigen unformulierten Fragen zu begreifen hat, deren Gesamtheit die Bestimmung der krisenhaften Spannung im Gefüge der Epoche gewesen wäre. Daß diese Fragen nicht hätten formuliert werden können, daß sie nicht zufällig nicht in den Texten stehen, macht unsere hermeneutische Aufgabe aus. Sie besteht hier wie sonst darin, Aussagen, Doktrinen und Dogmen, Spekulationen und Postula-

⁵ Ebd., 555.

⁶ Ebd., 556.

⁷ Ebd., 558.

te als Antworten auf Fragen zu beziehen, deren Projektion auf den Hintergrund des Dokumentierten unser Verstehen ausmacht.«⁸

Die Hintergründigkeit der Epochenschwelle verleitet Blumenberg nicht zu einer Ablehnung des Vico'schen Axioms, der Mensch mache die Geschichte, aber er legt es nachidealistisch aus: Der geschichtliche Hintergrund ist nicht marginal, sondern konstitutiv für den Handlungsspielraum und das Wirkungspotential geschichtlicher Subjekte. Auf die Genese der Neuzeit angewendet bedeutet das: »Der Mensch macht zwar die Geschichte, aber er macht nicht die Epoche.«⁹ Jede seiner Handlungen »steht im Horizont ihrer geschichtlichen Möglichkeiten; aber auch ihre Wirkung ist nicht das beliebig zufällige Ganz-Anderere. Auch sie steht in einem Spielraum der Wechselwirkungen des Gleichzeitigen und Ungleichzeitigen, der integrierenden und destruierenden Interdependenz. Die Epoche ist der Inbegriff aller Interferenzen von Handlungen zu dem durch sie ›Gemachten‹.«¹⁰ Der Satz, der Mensch mache die Geschichte, erhält Blumenbergs lakonische Zustimmung – «wer sonst sollte sie für ihn machen»¹¹ –, aber mit dem Hinweis versehen, er bedeute »eben nicht, daß das derart Gemachte nur von den Absichten und den Regeln abhängig sei, aus denen und nach denen es hervorgegangen ist«.¹² Dies ist für das Verständnis der Konstitution der Neuzeit und ihrer Legitimität entscheidend: Zwar leitet die dem Prinzip der Selbsterhaltung folgende Selbstbehauptung des Subjekts die Neuzeit ein, aber es war eine geschichtliche Konstellation, die dies nahelegte, ermöglichte und wirkungsvoll sein ließ. Die Möglichkeit epochaler Entscheidungen liegt nicht im frei wählbaren Handlungsspielraum des Subjekts.

Daher kann Blumenberg die Legitimität der neuzeitlichen Selbstbehauptung nicht einfach aus der gelungenen Selbsterhaltung des Subjekts ableiten. Vielmehr macht er den Versuch, die Situation zu rekonstruieren, die die Selbstbehauptung als Entscheidung legitim erscheinen läßt. Gegen Carl Schmitt hat er dabei herausgestellt, daß die Einzigartigkeit des neuzeitlichen Epochenumbruchs den Versuch erfordert, »eine ›historische‹ Rechtfertigung mit anderen Mitteln als denen der Berufung auf Zeitquantum und Kontinuität vorzulegen.«¹³

⁸ Ebd.

⁹ Ebd., 554.

¹⁰ Ebd., 555.

¹¹ Ebd., 553.

¹² Ebd., 554.

¹³ Ebd., 110.

Welches sind diese ›anderen Mittel‹? Sie als Instrumentarium einer Hermeneutik des geschichtlichen Hintergrundes zu skizzieren, ist im folgenden meine Absicht. Auch dort, wo die hermeneutischen Grundannahmen Blumenbergs und ihre Herkunft ausgiebig in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt werden, geht es um die Fundamente seiner Nominalismus-Deutung, die ohne diesen Exkurs in ihrer Argumentationsstruktur uneinsichtig bleiben muß.

Doch zuallererst ist dem Verdacht Aufmerksamkeit zu schenken, Blumenberg überantwortete die Deutung der Geschichte einem freien und spekulativen Umgang mit der historischen Faktizität. Offensichtlich ist seine Hermeneutik von Paul Valéry's Versuch inspiriert, sich dem historisch-realen Leonardo da Vinci zu nähern, indem auf die gewesenen Möglichkeiten dieser Gestalt zurückgegangen wird.¹⁴ Nicht anders, so scheint es, geht Blumenberg bei seinem Versuch vor, Kopernikus als den »ersten Repräsentanten wesentlicher Züge der Selbstdeutung des neuzeitlichen Menschen«¹⁵ vorzustellen und so seine »paradigmatische Bedeutung für die Neuzeit«¹⁶ aufzuweisen. Blumenberg orientiert sich dabei nicht vorrangig an dem Faktum oder der Notwendigkeit der kopernikanischen Wende, sondern an der »Begründung ihrer bloßen *Möglichkeit* am Ende desjenigen Zeitalters, das durch

¹⁴ Valéry's Ansatz tendiert dabei auf eine tendenzielle Marginalisierung der faktisch-historischen Gestalt. Über seine hermeneutische Annäherung an Leonardo schreibt er: »Wer sich einen Baum vorstellt, der muß sich auch einen Himmel vorstellen und einen Grund, in dem er ihn wurzeln sieht. Darin waltet eine Art Logik, die fast nur gefühlsmäßig und so gut wie unerkannt ist. Die Person, die ich hier benenne, ist nichts anderes als eine solche Deduktion. Fast nichts von dem, was ich über sie äußern werde, darf auf den Menschen, der diesen Namen berühmt gemacht hat, bezogen werden. Ich lege es nicht darauf an, Deduktion und Person koinzidieren zu lassen, was ich im schlechten Sinne für unmöglich halte. Ich versuche vielmehr auf die Einzelstruktur einer geistigen Existenz einen Blick zu werfen, die Methoden ahnen zu lassen, die in jedem Befund enthalten sind, diesem *einen*, im Gegensatz zu der Vielzahl vorstellbarer Dinge, ich versuche ein Modell zu entwerfen, das vermutlich grob ausfallen wird, aber dem Aneinanderreihen zweifelhafter Anekdoten, den Anmerkungen zu Sammlungsverzeichnissen, den Daten und Fakten vorzuziehen sein dürfte.« (P. Valéry, *Einführung in die Methode des Leonardo da Vinci*, in: ders., *Leonardo. Drei Essays*, Frankfurt am Main 1960, 5–89, hier: 12f.). Bei aller Nähe zu Valéry gibt Blumenberg gerade den Bezug zu den ›Daten und Fakten‹ nicht auf, da seine Annäherung keine ästhetisch intendierte ist. Ihm geht es nicht wie Valéry darum, »vom Denkmöglichen Gebrauch zu machen« (ebd., 13, Randbemerkung), sondern die faktisch gewesene Möglichkeit zu denken.

¹⁵ *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit*, 349.

¹⁶ *Die kopernikanische Wende*, 11.

das geschlossenste dogmatische System der Welterklärung geprägt worden war.¹⁷ Damit ist aber kein Dispens von der historischen Faktizität erreicht oder intendiert. Es geht Blumenberg nicht um einen *möglichen* Kopernikus, der der freien geschichtlichen Variation offen stände wie die essentielle Vieldeutigkeit eines ästhetischen Gegenstandes,¹⁸ sondern ihm liegt an einer Rekonstruktion der *gewesenen Möglichkeiten* des historischen Kopernikus.¹⁹ Somit wird versucht, mehr als das reine Faktum zu verstehen, indem sich die Hermeneutik nicht allein von ihm leiten und begrenzen läßt. »Das Thema des geschichtlichen Verstehens ist das Verhältnis von Potentialität und Entscheidung, also die Freiheit, aus der Geschichte zum Faktum wird, nicht dieses Faktum als solches.«²⁰

Die Hervorhebung des Hintergrundes des geschichtlichen Geschehens als Konstituens des durch ihn bedingten Handlungsspielraums drängt geradezu einen Vergleich mit Foucault und Freud auf. Auch Foucault ist um eine Erfassung des geschichtlichen Hintergrundes bemüht, wenn er »ein *positives Unbewußtes* des Wissens zu enthüllen«²¹ versucht. Es sind für ihn strukturelle Veränderungen, die die konstitutive Rückseite der geschichtlichen Bewegung ausmachen. Es sei nur ein vordergründiger Eindruck, diese Geschichte den Subjekten zuzuschreiben.²² Foucault minimiert bei seiner Geschichtsanalyse der neu-

¹⁷ Ebd., 40.

¹⁸ Vgl. *Die essentielle Vieldeutigkeit des ästhetischen Gegenstandes*.

¹⁹ Peter Behrenberg hat dagegen die Loslösung von der Faktizität als für Valéry und Blumenberg entscheidend nahegelegt: »Es ist diese Preisgabe jeder Bindung an die Wirklichkeit, die ins Zentrum der Ästhetik Valérys führt und in der Blumenberg die Chance begründet sieht, auch in einer kontingenten Welt geschichtliches Verstehen zu ermöglichen.« (P. Behrenberg, *Endliche Unsterblichkeit. Studien zur Theologiekritik Hans Blumenbergs*, Würzburg 1994, 30). Das geschichtliche Verstehen bei Blumenberg gibt aber gerade den Zusammenhang von Potentialität und Faktizität nicht auf – anderenfalls wäre die These von der Legitimität der Neuzeit bereits methodisch nicht formulierbar, da sie auf historische Eindeutigkeit zielt.

²⁰ *Sokrates und das »objet ambigu«*. Paul Valérys Auseinandersetzung mit der Tradition der Ontologie und des ästhetischen Gegenstandes, 299 (Anm. 7).

²¹ M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main ¹²1993, 11.

²² Vgl. ebd., 15: »Wenn es aber einen Weg gibt, den ich ablehne, dann ist es der (man könnte ihn, ganz allgemein gesagt, den phänomenologischen Weg nennen), der dem beobachtenden Subjekt absolute Priorität einräumt, der einem Handeln eine grundlegende Rolle zuschreibt, der seinen eigenen Standpunkt an den Ursprung aller Historizität stellt – kurz, der zu einem transzendentalen Bewußtsein führt. Mir scheint, daß die historische Analyse des wissenschaftlichen Diskurses letzten Endes Gegenstand nicht einer Theorie des wissenden Subjekts, sondern vielmehr einer Theorie diskursiver Praxis ist.«

zeitlichen Epochenspezifität die Rolle des Subjekts, da er grundlegend von dem »Gedanken des Verschwindens des Subjekts«²³ ausgeht und die Dynamik der Geschichte durch einen Strukturalismus – als eine Autonomisierung von geschichtsstiftenden Prozessen, deren Prinzipien die idealistische Geschichtsphilosophie dem Subjekt zugeschrieben hatte – zu erfassen sucht. Blumenberg, so der überraschende Befund, steht Foucault für einen Moment näher, als man erwarten würde, wenn er dem idealistischen Subjekt die Möglichkeit, aus freien Stücken eine Epoche zu begründen, versagt. Aber er steht ihm doch auch fern genug, um trotz der Aufwertung des geschichtlichen Hintergrundes als der Determination der Möglichkeiten am Subjekt als einem hermeneutischen Schlüssel für die Geschichte festzuhalten.

Und Freud? Blumenbergs Hermeneutik des geschichtlichen Hintergrundes ist nicht ohne Plausibilität als eine Anwendung der psychoanalytischen Bewußtseinstheorie auf die Geistesgeschichte verstanden worden,²⁴ und der Aufweis dieser Analogie war als Kritik gemeint. Jeden Akt unseres Bewußtseins auf den ihn motivierenden unbewußten Hintergrund zu befragen, ist das Modell von Freuds Hermeneutik des Bewußtseinshintergrundes. Was liegt also näher als Blumenbergs Versuch, durch eine Thematisierung einer »untergründigen Schicht des Denkens«²⁵ die Phänomene, »die noch unterhalb der thematischen Prozessebene liegen«,²⁶ zu erschließen, mit Freuds Analyse des Unbewußten gleichzusetzen? Blumenbergs Philosophie wäre somit im Kern eine Psychoanalyse der Geschichte.

Aber es geht Blumenberg bei dem Aufweis des Hintergrundes eines geschichtlichen Prozesses gerade nicht um eine Motivationsanalyse, die die Entscheidung für eine geschichtliche Handlung im Unbewußten fußen läßt, sondern um eine Rekonstruktion des Spielraums der gewesenen Möglichkeiten, der die Bedingung der Freiheit einer geschichtlichen Handlung gewesen ist. Das geschichtlich Gewordene wird auf seine gewesenen Potentiale als Voraussetzung seiner Faktisierung hin befragt. Daher liegt bei der Hintergrundhermeneutik von Blumenberg und Freud eine rein formale Strukturverwandtschaft vor, die über die Analogie, das Vordergründige in seiner Abhängigkeit vom

²³ M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, München 1974, 24.

²⁴ Vgl. L. Oeing-Hanhoff, *Psychotherapie des philosophischen Bewußtseins*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 76 (1968/69), 428–439.

²⁵ *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 13.

²⁶ *Die Legitimität der Neuzeit*, 540.

Hintergründigen verstehbar zu machen, nicht hinausgeht. Was als Hintergrund hier methodisch definiert wird, ist keinesfalls identisch.

Blumenberg braucht die Bewußtseinstheorie Freuds nicht, da ihm schon früh eine antipsychologische Betonung des Hintergründigen vorlag: Auch dem Hintergrund, vor dem das Vordergründige erscheint, die verdiente Aufmerksamkeit zu schenken, ist erklärtes Ziel der Phänomenologie Husserls.

2. Eine spekulative Geschichte des Subjekts

An Blumenbergs Auseinandersetzung mit Husserl läßt sich zeigen, vor welchem Horizont das Instrumentarium einer Hermeneutik des geschichtlichen Hintergrundes seine systematische Ausgestaltung erfahren hat. Obgleich von Husserl, Heidegger und Cassirer maßgeblich beeinflusst, ist es doch die Phänomenologie Husserls, die wohl am nachhaltigsten auf Blumenbergs Philosophie der Geschichte gewirkt hat. Das mag überraschen, hat doch Cassirer eine Theorie der Geistesgeschichte vorgelegt, deren Nähe zu dem von Blumenberg Intendierten unverkennbar ist. Aber war Heidegger der Einfluß, gegen den Blumenberg sich zunehmend wenden sollte, und Cassirer der respektierte Erneuerer einer Philosophie der Geschichte, den es affirmativ zu beerben galt, so war es die lebenslange Auseinandersetzung mit Husserl, die Blumenberg die Möglichkeit bot, durch Aneignung und Abgrenzung, Korrektur und Transformation, Nähe und Distanz seine eigene Phänomenologie der Geschichte vor dem Hintergrund dieses Philosophen zu entwerfen.

Sämtliche tragenden Begriffe der Theorie der Geschichte bei Blumenberg lassen sich in einer systematischen Genealogie auf die Auseinandersetzung mit Husserl beziehen. So auch die zentrale Kategorie der ›Selbsterhaltung‹, deren Verwendung ihre prägnanteste Verdeutlichung innerhalb der Kontroverse zwischen Blumenberg und Husserl in einem Stück spekulativer Geschichte des Subjekts erfahren hat.²⁷

²⁷ Die Chronologie der Veröffentlichungen Blumenbergs spricht scheinbar gegen diese Einschätzung. So erschien die bedeutende Auseinandersetzung mit Husserls Lebensweltkonzeption erst 1986 in *Lebenszeit und Weltzeit*, also 20 Jahre nach der *Legitimität der Neuzeit*. Ihr ging aber bereits die wichtige Studie *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie* voraus, die zuerst 1963 veröffentlicht und bereits 1959 zweimal vorgetragen worden war. Und von Beginn an ist Husserls Werk in Blumenbergs

Husserl ist darin Cartesianer, daß er mit Descartes die Idee eines radikalen Anfangs teilt. Phänomenologen sind »radikal anfangende Philosophen«. ²⁸ Das impliziert die nicht selbstverständliche Annahme, daß man sich zur Theorie grundsätzlich und einmalig entscheiden kann. Es ist dieser Akt einer *Epoché*, der für Husserls Selbstverständnis als Philosoph entscheidend ist. Und es ist seine Spätphilosophie der ›Lebenswelt‹, ²⁹ an der er die Autonomie dieses Anfangs noch einmal aufzuweisen versucht.

Als Lebenswelt bezeichnet Husserl die Geltung angenommener und unhinterfragter Evidenzen, deren Selbstverständlichkeit der gesteigerten Aufmerksamkeit des Phänomenologen bisher entgangen ist. Als ein transzendentalphilosophischer Begriff bezeichnet die Lebenswelt ein »Reich ursprünglicher Evidenzen«, ³⁰ ein »Reich eines ganz und gar in sich abgeschlossenen Subjektiven, in seiner Weise seiend, in allem Erfahren, allem Denken, in allem Leben fungierend, also überall unlösbar dabei, und doch nie ins Auge gefaßt, nie ergriffen und begriffen«. ³¹ Das Ursprüngliche der Lebenswelt ist das Wie ihrer Erlebnisgegebenheit, ihre Natürlichkeit besteht in der unhinterfragten Geltung der »selbstverständlichsten Selbstverständlichkeiten«. ³² Lebensweltliche Evidenzen sind der tragende Boden unseres Weltbezuges und der unbemerkte Hintergrund, den wir unthematisch voraus-

Philosophie präsent: Wie seiner Habilitationsschrift *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls* (Kiel 1950) zu entnehmen ist, arbeitete Blumenberg bereits mit der Belgrader Ausgabe der Krisis-Abhandlung (Belgrad 1936; vgl. *Die ontologische Distanz*, Anm. 3 k), die innerhalb der Husserliana erst 1954 erschien. Ebenfalls war ihm schon vor der offiziellen Publikation neben anderem der wichtige Vortrag Husserls *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* durch H. L. van Breda, dem damaligen Direktor des Husserl-Archivs in Löwen, zugänglich gemacht worden (vgl. ebd., Anm. 156). Die Auseinandersetzung mit der Philosophie Husserls – und auch deren Spätphase – hat somit die Entstehung der Philosophie Blumenbergs von Beginn an begleitet, auch wenn abschließende Veröffentlichungen dieser Auseinandersetzung das aufgrund ihres Erscheinungsdatums nicht auf Anhieb zu verorten vermögen.

²⁸ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen* (Husserliana I), Den Haag ²1963, 48.

²⁹ Vgl. R. Welter, *Der Begriff der Lebenswelt*, München 1986. Von Blumenberg vgl. *Parallelaktion einer Begriffsbildung. Husserl, Hofmannsthal und die ›Lebenswelt‹*. Auf die Uneindeutigkeit des Lebensweltbegriffs bei Husserl hat U. Claesges hingewiesen: *Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff*, in: U. Claesges/K. Held (Hrsg.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Den Haag 1972, 85–101.

³⁰ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana VI), Den Haag ²1962, 130.

³¹ Ebd., 114.

³² Ebd., 112.

setzen. Ihr Abbau ist demnach ein Akt der phänomenologischen Aufklärung und der Selbsterhellung des Subjekts.

Überraschend ist nun, daß Husserl den Lebensweltabbau als den empfohlenen Leitfaden für die wissenschaftliche Theorie nicht nur als ein zeitgenössisches Programm begriffen, sondern vielmehr auf die Philosophiegeschichte übertragen hat. Dazu war es nötig, die Natürlichkeit unbefragt geltender Evidenzen als einen geschichtlichen Primärzustand vorauszusetzen, den zu verlassen eine »griechische Urstiftung«³³ der theoretischen Einstellung in der Geschichte provoziert haben soll. So spricht Husserl von einer natürlichen Einstellung als dem Zustand einer »ersten ursprünglich natürlichen Form von Kulturen«.³⁴ Gegenüber dem »naiv geradehin in die Welt Hineinleben, in die Welt, die als universaler Horizont immerfort in gewisser Weise bewußt da ist, aber dabei nicht thematisch ist«,³⁵ beruht der Schritt in die theoretische Einstellung gesteigerter Aufmerksamkeit auf einer »willentlichen Epoché von aller natürlichen ..., der Natürlichkeit dienenden Praxis«.³⁶ Es ergreift den Menschen die »Leidenschaft einer Weltbetrachtung und Welterkenntnis«, die »nichts anderes erwirkt und erstrebt als reine Theoria. Mit anderen Worten: der Mensch wird zum unbeteiligten Zuschauer, Überschauder der Welt, er wird zum Philosophen«.³⁷

In diesem dezisionistischen Akt einer »griechischen Urstiftung« hat Husserl einen radikalen Anfang einer theoretischen Wirklichkeitseinstellung angenommen, der den Kriterien eines Cartesianismus genügt. Voraussetzungslos fällt die Entscheidung zur Theorie in einem souveränen Anfang aus Leidenschaft. Ziel der Theorie ist die Umwandlung der in ihrer Natürlichkeit unbemerkten Evidenzen in eine theoretische Erfaftheit. Gerade der Phänomenologe ist für diese Aufgabe prädestiniert, lebt er doch von vornherein »in der Paradoxie, das Selbstverständliche als fraglich, als rätselhaft ansehen zu müssen und hinfort kein anderes wissenschaftliches Thema haben zu können als dieses: die universale Selbstverständlichkeit des Seins der Welt – für ihn das größte aller Rätsel – in eine Verständlichkeit zu verwandeln«.³⁸

³³ Ebd., 72.

³⁴ E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, in: *Husserliana VI*, Den Haag ²1962, 314–348, hier: 327.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd., 328.

³⁷ Ebd., 331.

³⁸ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften ...*, a. a. O., 184.

Blumenberg greift Husserls Begriff der Lebenswelt auf, indem er ihn nutzt, um einen bewußtseinsgenealogischen Urzustand zu entwerfen, der den Hintergrund liefern soll, vor dem die Leistungen der sich selbsterhaltenden Vernunft verstehbar werden. Einmal mag – in einem Akt spekulativer Annäherung – die Lebenswelt alles gewesen sein: die überraschungsfreie Evidenz des Gegebenen als der Zustand eines Bewußtseins, das noch keine Reflexion über das ihm unmittelbar Evidente kennt. Bestimmt von einem Absolutismus unhinterfragter Evidenz kennt dieses Bewußtsein noch nicht den Kunstgriff der reflektierten Distanz zum Phänomen. Zeichen, Bilder, Symbole, Begriffe – das gesamte Instrumentarium der Repräsentation – setzen aber genau das voraus, was der lebensweltlichen Natürlichkeit fehlt: die Aufhebung einer evidenten Unmittelbarkeit in thematisierte Reflexion.

Die Hermetik dieser ursprünglichen Lebenswelt als Totale kann man grammatikalisch angeben: Sie kennt keinen Konjunktiv. Daß alles, was ist, auch nicht sein könnte, oder in der gemäßigten Variante: auch anders sein könnte, das ist dem lebensweltlichen Bewußtsein verschlossen. Der entscheidende Begriff, den Blumenberg hier einführt, ist der der Kontingenz. Indem das lebensweltliche Bewußtsein alles ihm Begegnende als selbstverständlich nimmt, fehlt ihm die Möglichkeit des Kontingenzbewußtseins durch das Instrument der Negation. »Alles, was in der Lebenswelt wirklich ist, spielt in das Leben hinein, wird genutzt und verbraucht, gesucht und geflohen, aber es bleibt in seiner *Kontingenz* verdeckt, d. h. nicht als auch-anders-sein-könnend empfunden.«³⁹

Die Lebenswelt als ein spekulativer Urzustand des Bewußtseins ist für Blumenberg keine heile Welt der absoluten Evidenz, die es zu bewahren gelolten hätte. Angesichts einer inflationären und sympathiebesetzten Verwendung dieses Begriffs, der so weit geht, daß Paul Janssen darauf hingewiesen hat, der Lebensweltbegriff habe im Spätwerk Husserls »genau die entgegengesetzte Funktion, die ihm im allgemeinen Bewußtsein zugeschrieben wird«,⁴⁰ betont Blumenberg, daß für Husserl Selbstverständlichkeit »keineswegs ein positiver Wert, kein Ausdruck von Geborgenheit des Daseins im Festen und Unfragwürdigen«⁴¹ ist. Statt eines Paradieses ungebrochener Evidenzen kann

³⁹ *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, 23.

⁴⁰ P. Janssen, *Geschichte und Lebenswelt*, Den Haag 1970, 130 (Anm. 101).

⁴¹ *Lebenswelt und Technisierung ...*, 23. Ferdinand Fellmann hat dagegen die Ansicht vertreten, für Husserl besitze die Selbstverständlichkeit keinen negativen Charakter. Statt

die Lebenswelt als ein bewußtseinsgenealogischer Urzustand »der Lebensqualität nach das rüdeste Gegenteil«⁴² gewesen sein. Der Gebrauch des Begriffs der Lebenswelt darf also nicht von den sich einstellenden Assoziationen geleitet sein, die angesichts einer unüberschaubar werdenden Wirklichkeit angenehme und lebensrelevante Unmittelbarkeit verheißen.⁴³ Die Lebenswelt ist kein Reservoir geschützten und sinnerfüllten Lebens, sondern ihr Abbau ist ein zu begrüßender Akt der Selbstaufklärung.

Wichtiger aber als derartige Einordnungen des lebensweltlichen Bewußtseins auf einer imaginären Skala von Lebensqualitäten ist die Beachtung ihrer grundsätzlichen Andersartigkeit als zu erschließendes Phänomen. Das lebensweltliche Bewußtsein bildet den Gegenpol zu derjenigen Wirklichkeitseinstellung, die über die Lebenswelt zu reflektieren vermag – wer in einer Lebenswelt lebt, weiß es nicht. Ihre Evidenzen sind noch unerschlossen. Ihr »konstitutiver Mangel an Ausdrücklichkeit, an Prädikativität«,⁴⁴ macht sie zu einem unerfaßten Phänomen, dessen Konturen nur durch seine Negation dem theoretischen Verstehen zugänglich sind. Von innen heraus ist sie nicht beschreibbar.

Von entscheidender Bedeutung ist nun die Beschreibung des ersten Austritts aus der absoluten Evidenz der Lebenswelt als einem spekulativem Urzustand. Als eine beginnende Selbsterhellung und -aufklärung des Bewußtseins durch einen Selbstverständlichkeitsabbau verbindet sich mit diesem Schritt die Möglichkeit, eine spekulative

dessen beziehe Husserl eine positive Bestimmung aus Hermann Lotzes *Logik*: Dessen »positiver Begriff des Selbstverständlichen resultiert aus seinem idealistischen Grundsatz vom ›Vertrauen der Vernunft‹, den Husserls transzendente Phänomenologie teilt. Für sie ist Selbstverständlichkeit prinzipiell in transzendente Verständlichkeit transformierbar ... In Unkenntnis dieses geistesgeschichtlichen Hintergrundes ist Selbstverständlichkeit bei Husserl als negativer Wert interpretiert worden.« (F. Fellmann, *Lebenswelt und Lebenserfahrung*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 69, 1987, 78–91, hier: 82, Anm. 10). Folgt man Fellmanns Interpretation, ist vor allem die Frage zu klären, worin die Motivation bestehen kann, positiv besetzte Selbstverständlichkeit in transzendente Verstandenheit zu transformieren.

⁴² *Lebenszeit und Weltzeit*, 35.

⁴³ Blumenbergs Begriff der Lebenswelt ist nicht mit der soziologisch beschreibbaren Alltagswelt zu verwechseln, da ihre Erlebnisgegebenheit von einer absoluten Unmittelbarkeit ausgezeichnet ist, während es sich bei der Alltäglichkeit um die Durchschnittlichkeit eines Wirklichkeitsbezuges handelt. Während eine lebensweltliche Evidenz als solche der Reflexion noch unerschlossen ist, kann ein durchschnittlicher Wirklichkeitsbezug durchaus als alltäglich begriffen sein.

⁴⁴ *Lebenszeit und Weltzeit*, , 67.

Geschichte des Subjekts zu entwerfen. Kants *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* mag Blumenberg dabei als Vorbild gedient haben.

Husserl hatte den Austritt aus der Lebenswelt cartesianisch bestimmt: Er ist ein radikaler Anfang der theoretischen Einstellung, ein souveräner Akt willentlicher Epoché. Die entscheidende Transformation, die Blumenberg an Husserls Modell des Lebensweltaustritts vornimmt, besteht in einem Abbau dieses Cartesianismus. Der Austritt aus der Lebenswelt wird für Blumenberg nicht in einem souveränen Akt willentlicher Epoché herbeigeführt, sondern vielmehr erlitten. Das auslösende Moment ist hierbei die sich gegen die Erwartungen des Subjekts durchsetzende Wirklichkeit. War das lebensweltliche Bewußtsein von einer Deckungsgleichheit von Erwartung und Erfahrung getragen, so löst ihre Divergenz die Genese eines Wirklichkeitsbegriffs aus, der sich auf den Satz bringen läßt: Wirklichkeit ist Widerstand gegen die Erwartungen des Subjekts. Oder anders gesagt: Was wirklich ist, bestimmt nicht das Subjekt. Der erste Verlust lebensweltlicher Selbstverständlichkeit wird somit nicht mehr durch das Subjekt aktiv herbeigeführt. Vielmehr erleidet es die Störung oder Zerstörung seines bis dahin ungebrochenen und unthematischen Weltbezuges, indem »die Welt so etwas wie einen ›Eigensinn‹ annimmt, mit dem sie sich über Erwartungen des Subjekts als dessen Erfahrung hinwegsetzt, um eben dadurch die Anerkennung als ›Wirklichkeit‹ zu erzwingen«. ⁴⁵ Verlassen der Lebenswelt heißt demnach, »in die Kontingenz der Welt einzutreten und ihre Unselbstverständlichkeit als Antrieb zu ihrer theoretischen Aufarbeitung weniger« – in einem programmatischen Akt der Urstiftung – »auferlegt als verhängt zu bekommen«. ⁴⁶

Die Nötigung zur Selbsterhaltung ist die Folge. Sie ist die aufgezwungene Form des Lebensvollzuges, der »die genauen Passungen zu

⁴⁵ *Lebenszeit und Weltzeit*, 67. In diesem Begriff von Wirklichkeit wird die »Illusion als das Wunschkind des Subjekts verstanden, das Unwirkliche als die Bedrohung und Verführung des Subjekts durch die Projektion seiner eigenen Wünsche, und demzufolge antithetisch die *Realität als das dem Subjekt nicht Gefügende*, ihm Widerstand Leistende« (*Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans*, 13f.).

⁴⁶ *Lebenszeit und Weltzeit*, 350f. Das, was Husserl als Urstiftung verstanden wissen will – der Entschluß zur theoretischen Einstellung –, wird somit »zur ›späten‹ Verselbständigung der Möglichkeiten und Mittel, die beim Verlassen jenes ›Urzustandes‹ – besser wohl: beim Ausgestoßenwerden aus ihm – gefunden werden mußten, um mit einer nicht mehr lebensweltlichen Wirklichkeit dennoch leben zu können« (ebd., 351).

einer ihm adäquaten Welt *nicht mehr* hat und mit dieser – unter allen sonst bekannten Bedingungen für Lebewesen tödlichen – Desolation fertig geworden ist und ständig fertig zu werden hat.⁴⁷ Der Akt der Selbsterhaltung, der in der Lebenswelt die »Prämodalität der Selbstverständlichkeit gehabt hatte – also noch nicht Handlung geworden war«,⁴⁸ läßt sich mechanistisch illustrieren. Die Lebenswelt ist von der »Art des physischen Systems, auf das keine Kräfte einwirken; es braucht nichts, um zu bleiben, was es ist.«⁴⁹ Erst eine Freisetzung von Kräften zwingt das Subjekt in einer entsprechend außerlebensweltlichen Situation zu einer Wahrung der eigenen Identität durch Abwehr oder Integration der als fremd erfahrenen Einflüsse. Selbsterhaltung ist die Reaktion auf die außerlebensweltlich auferlegte Nötigung des Bewußtseins, Konsistenzbrüche aufgrund von Evidenzverlusten zur Wahrung seiner Identität auszugleichen.

Der erste Akt in dieser spekulativen Geschichte der Konsolidierung des nachlebensweltlichen Subjekts ist defensiv. Damit hat Blumenberg eine Vorentscheidung über seine Anthropologie gefällt. Bei der grundsätzlichen Alternative der philosophischen Anthropologie, den Menschen als ein reich oder arm ausgestattetes Wesen zu beschreiben, offenbart Blumenbergs Lesart des Lebensweltaustritts den Behelfscharakter des gesamten Instrumentariums der Selbsterhaltung. Die Einschätzung der Stellung der Vernunft ist hierbei entscheidend. Auch Husserl hatte das »Streben nach Urteilkonsequenz und Gewißheit« angesichts notwendig gewordener Gewißheitsmodalisierungen als einen »Zug im allgemeinen Streben des Ich nach Selbsterhaltung«⁵⁰ beschrieben. Blumenberg betont dagegen aber pointiert, »daß das logische Instrumentarium nicht die idealistische Auszeichnung des Vernunftwesens Mensch ist. Vielmehr ergibt es sich aus der Gesamtheit der Mittel, Pannen des Bewußtseins zu beheben, Konsistenzbrüche zu reparieren oder zu vermeiden, drohenden Schwierigkeiten durch Veränderung der Intensitätsebene von Behauptungen auszuweichen.«⁵¹

Der erlittene Lebensweltaustritt definiert die Nötigung, auf die die Vernunft die Antwort sein soll: »Denn daß es sich in der Lebenswelt nicht hatte halten können, erklärt erst den Leistungsbedarf und die

⁴⁷ Ebd., 63.

⁴⁸ Ebd., 350.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg 1972, 351.

⁵¹ *Lebenszeit und Weltzeit*, 48.

Leistungsfähigkeit des Bewußtseins. Sie sind Korrelate der ihm außerlebensweltlich auferlegten Selbsterhaltung: als Vernunft.«⁵² Auf einen Satz gebracht: »Vernunft bedeutet eben, mit etwas – im Grenzfall: mit der Welt – fertig werden zu können.«⁵³

Für die Vernunft ist es ein problematischer Anfang, der ihr durch das Lebensweltmodell zugeschrieben wird. Denn die Vernunft hat den autonomen Gebrauch ihrer selbst unabdingbar zum Ziel. Dennoch soll sie aber erst durch die gleichsam von außen einbrechende Lebensweltdestruktion in ihrer Leistung aktiviert worden sein; ihre erste Erkenntnis war ein ihr widerfahrenes Ereignis. Systematisch ist diese Situation als gnoseogen beschreibbar: Das Entscheidende kommt von außen, ohne daß die Vernunft von sich aus etwas dazu beitragen könnte.

Husserl hat die Autonomie der Vernunft in der Situation des Lebensweltaustritts dadurch zu sichern versucht, daß sie selbst diesen Austritt herbeigeführt haben soll. Heidegger dagegen hat den Austritt aus der parallel entworfenen Welt der Alltäglichkeit als ein Geschick beschrieben, als eine durch einen Ruf des Gewissens herbeigeführte Befreiung des Daseins aus der Verlorenheit in seine Alltäglichkeit.⁵⁴ Für Blumenberg ist weder die eine noch die andere Alternative annehmbar: Ist das eine nicht möglich, so ist das andere eine Zumutung. Sein Konzept bietet im Gegenzug einen verspäteten Anfang. Zwar ist der erste Verlust lebensweltlicher Selbstverständlichkeit ein dem Bewußtsein zugemuteter, dennoch läßt sich in der Folge der Abbau weiterer lebensweltlicher Selbstverständlichkeiten zum Programm machen. Das »Geschick« des Anfangs schlägt in einem zweiten Anfang um in aktive Wirklichkeitsbewältigung: als eine Arbeit an der Realität als dem Produkt des Lebensweltaubaus. Blumenbergs Relektüre der europäischen Geistesgeschichte ist ein Nachvollzug eben dieser Realisierungsarbeit. Und das Modell des Lebensweltaustritts bietet eine spekulative Hermeneutik der Gefährdung, der das Subjekt ausgesetzt ist. Denn nur »die Abschätzung des Risikos der menschlichen Daseinsform macht es möglich, die Handlungen zu erörtern und funktional zu bewerten, die seiner Bewältigung dienstbar waren.«⁵⁵

⁵² Ebd., 63.

⁵³ *Arbeit am Mythos*, 72.

⁵⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O., § 57. Ebd., 274: »Das Gewissen ruft das Selbst des Daseins auf aus der Verlorenheit in das Man.« Ebd., 275: »Der Ruf wird ja gerade nicht und nie von uns selbst weder geplant, noch vorbereitet, noch willentlich vollzogen. »Es ruft, wider Erwarten und gar wider Willen.«

⁵⁵ *Arbeit am Mythos*, 125 f.

Die Gefährdung des Subjekts beim Verlust der lebensweltlichen Gewißheiten hat seinen Grenzwert in der völligen Nichteinschätzbarkeit dessen, was Wirklichkeit ist. Der entsprechende Grenzbegriff als der »gemeinsame Kern aller gegenwärtig respektierten Theorien zur Anthropogenese« wird von Blumenberg als ein »Absolutismus der Wirklichkeit«⁵⁶ bestimmt. Er besagt, »daß der Mensch die Bedingungen seiner Existenz annähernd nicht in der Hand hatte und, was wichtiger ist, schlechthin nicht in seiner Hand glaubte.«⁵⁷ Bei Kant findet sich die Metapher für die Gefährdung derartiger Übergänge: Der Übergang vom instinktgebundenen zum vernunftgeleiteten Bewußtsein ist als der Austritt aus der selbstverständlich gewährleisteten Selbsterhaltung ein Schritt »gleichsam am Rande eines Abgrundes«.⁵⁸ Das Ausgeliefertsein an den Absolutismus der Wirklichkeit als einen offenen Horizont des Möglichen macht dessen Abbau zur Notwendigkeit und zum Ziel der Selbsterhaltung. Als Grenzwert definiert er den Problemdruck, vor dem alle menschlichen Selbsterhaltungsleistungen zu sehen sind: »Entlastung wird zum Daseinsprogramm dieses Wesens, zum Inbegriff seiner nackten Selbsterhaltung, und der geschlossene Raum, das Gehäuse, in zahllosen Varianten zur Finalität dessen, was man im späten Rückblick seine ›Kultur‹ nennen wird.«⁵⁹ Entlastung vom Absoluten wird zur Überlebensbedingung der Vernunft – ganz gleich, ob es sich dabei um einen Absolutismus der Wirklichkeit oder um einen theologischen Absolutismus nominalistischer Denkart handelt.

Niemand, der über die Lebenswelt als Urzustand unseres Bewußtseins reflektiert, lebt noch gänzlich in ihr. Das hat sie mit dem Mythos gemein. Über sie dennoch in einem Akt der Spekulation nachzudenken,

⁵⁶ Ebd., 9.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ I. Kant, *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, Berlin/Leipzig 1923, 107–123), 112.

⁵⁹ *Höhlenausgänge*, 812. Blumenbergs Nähe zu dem Ansatz Ernst Cassirers ist unübersehbar. So etwa, wenn dieser schreibt, die »verschiedenen Erzeugnisse der geistigen Kultur, die Sprache, die wissenschaftliche Erkenntnis, der Mythos, die Kunst, die Religion« würden durch ihre Beziehung auf eine gemeinsame Aufgabe, »bei all ihrer inneren Verschiedenheit, zu Gliedern eines einzigen großen Problemzusammenhangs,– zu mannigfachen Ansätzen, die alle auf das eine Ziel bezogen sind, die passive Welt der bloßen Eindrücke, in denen der Geist zunächst befangen scheint, zu einer Welt des reinen geistigen Ausdrucks umzubilden« (E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil: *Die Sprache*, Darmstadt 91988, 12).

ist der Versuch der Theorie, sich der Genealogie ihrer selbst zu vergewissern. Oder vorsichtiger: Es ist ein Angebot, verstehbar zu machen, wie es zu dem Zustand gekommen sein kann, in dem wir uns als Theoretiker gegenwärtig vorfinden. Als ein perspektivischer Kunstgriff ist diese Spekulation zuerst bei Husserl eine nachgelieferte Selbstbegründung. »Die Beschreibung der ›natürlichen Einstellung‹ ist daher selbst schon ein Stück transzendentaler Phänomenologie und die Beschreibung des Übergangs aus der ›natürlichen‹ in die ›phänomenologische Einstellung‹ die theoretische Wiederholung eines Schrittes, an den es keine Erinnerung gibt, den getan zu haben aber Voraussetzung der Art von Theorie ist, wie Husserl sie seit seinen Anfängen betreibt.«⁶⁰

Für Husserl ist der Austritt aus der Lebenswelt ein autonomer Anfang des Philosophen. Für Blumenberg dagegen wird diese Spekulation durch seine Umdeutungen des Lebensweltaustritts vorrangig zu einer spekulativen Geschichte des Subjekts. Austritt aus der Lebenswelt bedeutet für ihn den Eintritt in die Kontingenz und das Auseinandertreten von Subjekt und Objekt, Mensch und Wirklichkeit, Unmittelbarkeit und Repräsentation. Dadurch entsteht der offene Horizont, der die Selbsterhaltung des Subjekts aufnötigt und die Leistungen der Vernunft zu einem Instrument seiner Bewältigung werden läßt.

Die anthropologische Lesart dieses genealogischen Modells ermöglicht es Blumenberg, wesentliche Grundbegriffe seiner Philosophie in einer spezifischen Deutung einzusetzen: Selbsterhaltung des Subjekts, Vernunft, Wirklichkeit und ihre Form des Absolutismus, Realität und Realismus, Kontingenz, Theorie – sie haben bei Blumenberg in einem Stück spekulativer Geschichte des Subjekts ihre systematische Zusammenstellung unter der Grundannahme einer schwachen Anthropologie erfahren. Diese Grundkategorien, die Blumenberg bei seiner Neuzeitdeutung und Interpretation des Ockhamschen Nominalismus leiten, sind um einen weiteren wesentlichen Begriff und Baustein zu erweitern: Dem Modell eines Austritts aus der Lebenswelt entnimmt Blumenberg seinen Begriff der Geschichte.

⁶⁰ M. Sommer, *Husserl und der frühe Positivismus*, Frankfurt am Main 1985, 312.

3. Geschichtsdynamik und Kontinuität

Die Erzeugung von Geschichte impliziert ihre Verstehbarkeit. Giambattista Vico hat dieses Axiom mit der Einsicht verbunden, »daß diese historische Welt ganz gewiß von den Menschen gemacht worden ist: und darum können ... in den Modifikationen unseres menschlichen Geistes ihre Prinzipien aufgefunden werden.«⁶¹ Der Beginn der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie ist ein Akt der Anthropologisierung. Dessen Vermutung heißt: Der Mensch macht die Geschichte.⁶² Geschichte zu begreifen, erfordert demnach, den Menschen zu verstehen. Hat man ihn verstanden, dann erschließen sich im Gegenzug die historischen Zeugnisse als Ausdruck des menschlichen Geistes.

Mit der Kategorie der ›Selbsterhaltung‹ hat Blumenberg sein Prinzip definiert, das Subjekt und Geschichte umfassen soll. Das geschichtliche Leben »kann, auch wenn es Zusammenbrüche und Neuformierungen durchläuft, nur unter dem Prinzip der Selbsterhaltung verstanden werden.«⁶³ Es gibt als ein heuristisches Prinzip ein Kriterium für das vor, »was überhaupt noch an der Geschichte verstanden werden kann, wenn es in ihr tiefe Umbrüche, Umwertungen, Wendungen gibt, die die gesamte Lebensstruktur betreffen.«⁶⁴ Der Epochenwandel ist die größte Herausforderung für Blumenbergs Hermeneutik des geschichtlichen Hintergrundes. Als eine Hermeneutik der Epochenwende gebraucht sie die Kategorie der Selbsterhaltung des Subjekts, um Dynamik und Kontinuität im geschichtlichen Ablauf auch an diesem Grenzfall historischen Verstehens aufzuweisen.

An Blumenbergs Auseinandersetzung mit dem Lebensweltkonzept Husserls ließ sich zeigen, wie Blumenberg seine zentrale Kategorie der Selbsterhaltung mit Hilfe einer spekulativen Geschichte des Subjekts

⁶¹ G. Vico, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* (nach der Ausgabe von 1744, übersetzt und eingeleitet von E. Auerbach), Berlin, 1965, 125.

⁶² Vico postuliert allerdings keinesfalls eine strikte Autonomie des Subjekts. Karl Löwith hat ausdrücklich darauf hingewiesen, daß für Vico Geschichte »nicht nur freie Tat, Entscheidung und Handlung, sondern auch und vor allem Ereignis und Geschehen« ist (K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, in: *Sämtliche Schriften*, Bd. 2, Stuttgart 1983, 7–239, hier: 138). Zu Vicos Geschichtsphilosophie vgl. die Arbeiten von F. Fellmann, *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg/München 1976; *Der Ursprung der Geschichtsphilosophie aus der Metaphysik in Vicos »Neuer Wissenschaft«*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41 (1987), 43–60.

⁶³ *Die Legitimität der Neuzeit*, 539.

⁶⁴ Ebd.

entfaltete. Noch die Ausbildung seiner nachidealistischen Philosophie der Geschichte ist in ihrer Hermeneutik und ihrem Anspruch kaum ohne die Auseinandersetzung mit Husserl zu verstehen. Blumenberg distanziert sich von dem, was er Husserls Geschichtsphilosophie nennt, indem er deren idealistische Konnotationen nicht teilt, sondern sie durch eine ›genetische Anthropologie‹ ersetzt. Aber noch in dieser hermeneutischen Abkehr bleibt Blumenbergs Philosophie der Geschichte auf Husserl bezogen. Mein Versuch, sie als eine genetische Anthropologie zu deuten, läßt sich anders als im Rückgang auf die Auseinandersetzung Blumenbergs mit Husserl nicht entfalten.

Husserl hat als das entscheidende Merkmal unseres Bewußtseins dessen Intentionalität hervorgehoben und damit auch das Prinzip definiert, das er in der europäischen Geistesgeschichte wiederzufinden hoffte. Für ihn ist die Intentionalität des Bewußtseins in seiner sinngebenden, konstitutiven Leistung eine »teleologische Funktion«.⁶⁵ Das Bewußtsein ist eine Aktivität mit der unaufgebbaren Zielstrebigkeit nach erfüllter Anschauung.⁶⁶ Husserls Spätphilosophie ist die versuchte Überführung dieses Ansatzes in den Modus der Geschichtlichkeit.⁶⁷

In der »griechischen Urstiftung«, dem Initialakt der theoretischen Einstellung, ist für ihn der »teleologische Anfang« und die »wahre Geburt des europäischen Geistes«⁶⁸ begründet. Das Telos der so eingeleiteten theoretischen Einstellung besteht in der sukzessiven Überführung lebensweltlicher Gewißheiten in theoretische Verstandenheiten. Der ›Urstiftung‹ entspricht eine ›Endstiftung‹,⁶⁹ was bei aller Metaphorik auf nichts anderes hinweist, als daß die theoretische Erfas-

⁶⁵ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (Husserliana XVII), Den Haag 1974, 251.

⁶⁶ Für Husserl ist »Evidenz eine universale, auf das gesamte Bewußtseinsleben bezogene Weise der Intentionalität, durch sie hat es eine universale teleologische Struktur, ein Angelegtsein auf ›Vernunft‹ und sogar eine durchgehende Tendenz dahin« (ebd., 168 f.).

⁶⁷ Elisabeth Ströker hat auf Husserls Schwierigkeiten hingewiesen, einen phänomenologischen Begriff der Geschichte zu entfalten. Daher kann Husserls Spätphilosophie nicht als eine ›Geschichtsphilosophie‹ oder eine ›Philosophie der Geschichte‹ im engeren Sinne resümiert werden. Nur unter diesem Vorbehalt kann im folgenden von Husserls Konzeption der ›Geschichte‹ die Rede sein. Vgl. E. Ströker, *Zeit und Geschichte in Husserls Phänomenologie. Zur Frage ihres Zusammenhangs*, in: dies., *Phänomenologische Studien*, Frankfurt am Main 1987, 139–159; dies., *Geschichte und ihre Zeit. Erörterung einer offenen philosophischen Frage*, in: dies., *Phänomenologische Studien*, a. a. O., 187–215.

⁶⁸ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften ...*, a. a. O., 72.

⁶⁹ Ebd., 73.

sung der lebensweltlichen Evidenzen nicht in einem Schritt zu leisten ist, sondern Zeit: eben Geschichte benötigt und in ihr auf einen Endpunkt der »vollendeten Klarheit«⁷⁰ zuläuft. Der europäischen Geistesgeschichte ist nach Husserl somit »eine Entelechie eingeboren«, die den »europäischen Gestaltenwandel durchherrscht und ihm den Sinn einer Entwicklung auf eine ideale Lebens- und Seinsgestalt als einen ewigen Pol verleiht.«⁷¹ Durch die Übertragung der teleologischen Bestimmtheit des Bewußtseins auf die Geistesgeschichte wird diese zu einem intendierten Handlungszusammenhang: Das Bewußtsein und seine Geschichte folgen dem gleichen Prinzip. Nach Elisabeth Ströker ist die so eröffnete »Geschichte« »nichts prinzipiell anderes als Intentionalanalyse, weiter fortgetrieben bis zur äußersten Ausschöpfung ihrer Mittel als Intentionalhistorie.«⁷²

Dynamik und Kontinuität des intentionalen Bewußtseins in seiner Geschichtlichkeit sind somit für Husserl erschlossen. Ebenso das Potential möglicher Abweichungen. Denn indem Husserl die theoretische Einstellung als einen »habituell festen Stil des Willenlebens«⁷³ verstanden wissen will, eröffnet sich ihm ein Potential möglicher Abweichungen durch Willensänderungen oder -schwächen innerhalb der interpersonal auferlegten Arbeitsaufgabe. Beurteilt er Descartes noch als einen an die griechische Urstiftung anknüpfenden »urstiftenden Genius der gesamten neuzeitlichen Philosophie«,⁷⁴ so setzt für ihn der Abfall von der universalen Aufgabe der theoretischen Umwandlung lebensweltlicher Gewißheiten mit Galilei ein. Mit ihm verbinde sich eine »Unterschiebung der mathematisch substruierten Welt der Idealitäten für die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt – unsere alltägliche Lebenswelt.«⁷⁵ Diese Mißachtung der Lebenswelt als des Sinnesfundamentes der Theorie habe sich »alsbald auf die Nachfolger, auf die Physiker der ganzen nachfolgenden Jahrhunderte vererbt.«⁷⁶

⁷⁰ Ebd. Die Geschichte der Theorie wird somit zu einer geistigen Einheit, entstanden aus der »Einheit und Triebkraft der Aufgabe, welche im geschichtlichen Geschehen – im Denken der füreinander und überzeitlich miteinander Philosophierenden – durch Stufen der Unklarheit zur befriedigenden Klarheit kommen will, bis sie sich endlich zur vollkommenen Einsichtigkeit durcharbeitet« (ebd., 72).

⁷¹ E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums ...*, a. a. O., 320.

⁷² E. Ströker, *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1987, 196.

⁷³ E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums ...*, a. a. O., 326.

⁷⁴ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften ...*, a. a. O., 75.

⁷⁵ Ebd., 49.

⁷⁶ Ebd.

Was Husserl den modernen Wissenschaften vorwirft, ist ihr Objektivismus. Er sei naiv, indem er die konstitutiven Leistungen des Subjekts nicht adäquat reflektiere. Man mag dies angesichts der vertraut gewordenen Aufsplitterung theoretischer Disziplinen für nicht dramatisch halten; für Husserl ist es das. Warum? Innerhalb der phänomenologischen Philosophie ist Ethik ein Desiderat. Dennoch kann ihr Arbeitsethos nur als eine implizite Ethik beschrieben werden: Sie *hat* keine Ethik, aber sie *ist* ethisch.⁷⁷ Ihre Moral ist die angestrebte Eigentlichkeit von Theorie. Für Husserl besitzt die adäquate Erfüllung der theoretischen Aufgabe eine existenzielle Dringlichkeit,⁷⁸ und die Einbettung des phänomenologischen Lebensweltbegriffs in eine teleologische Geschichtsphilosophie dient allem Anschein nach auch dazu, dem moralischen Impuls der Phänomenologie eine geschichtlich abgeleitete Normativität zu verleihen. Demgegenüber ist der Modus der modernen Wissenschaften ein Versagen mit existenziellen Folgen: »Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen.«⁷⁹ Die Krisis der modernen Wissenschaften ist darum zugleich eine Krisis des europäischen Menschentums.

Die transzendente Phänomenologie ist entsprechend das geforderte Therapeutikum. Sie soll an das konstitutive Fundament aller Theorie – an die Lebenswelt – erneut anknüpfen. Der verpflichtende Anfang der griechischen Urstiftung wird zum Bezugspol für eine Neubegründung der Wissenschaften angesichts des defizitären Modus der theoretischen Einstellung in der Neuzeit. Dabei gelte es, mit aller Beharrlichkeit die Selbstverständlichkeit, mit der sich der neuzeitliche

⁷⁷ Vgl. hierzu B. Merker, *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt am Main 1988, Kapitel 8: *Phänomenologische Ethik?*

⁷⁸ Ein Ausdruck dafür sind die religiösen Konnotationen, die Husserl verwendet: Nach der neuzeitlichen Entmachtung des religiösen Glaubens als einigende Kraft habe sich die »intellektuelle Menschheit an dem neuen großen Glauben, dem an eine autonome Philosophie und Wissenschaft«, erhoben. Die »gesamte Menschheitskultur sollte von wissenschaftlichen Einsichten geführt, durchleuchtet und dadurch zu einer neuen autonomen Kultur reformiert werden«. Inzwischen sei aber »auch dieser Glaube in Unechtheit und Verkümmern« hineingeraten (*Cartesianische Meditationen*, a. a. O., 46). Die Verfehlung der Eigentlichkeit der theoretischen Einstellung ist demnach eine »Versündigung an der Wissenschaft« (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, in: Husserliana XXV, Dordrecht/Boston/Lancaster 1987, 3–62, hier: 55). Man mag dies mit gutem Recht für bloße Rhetorik halten, allein daß Husserl sie für möglich – ja für nötig – hielt, ist aufschlußreich für sein Verständnis des Anspruches, den die Phänomenologie als Theorie erhebt.

⁷⁹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften ...*, a. a. O., 4.

Objektivismus »auf dem Boden der durch Erfahrung selbstverständlich vorgegebenen Welt bewegt und nach ihrer ›objektiven Wahrheit‹ fragt«, nicht zu teilen. Vielmehr habe die Phänomenologie als Transzendentalismus auf ein »radikales Zurückfragen auf die Subjektivität, und zwar auf die letztlich alle Weltgeltung mit ihrem Inhalt, und in allen vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Weisen zustandebringende Subjektivität«⁸⁰ zu bestehen – eben das versetze die Phänomenologie in die Lage, die in der Urstiftung ergangene Vorgabe unter neuzeitlichen Bedingungen zu erfüllen.⁸¹ Damit wäre für die theoretische Einstellung restauriert, was Heidegger als den anzustrebenden Seinsmodus des Daseins angegeben hat: *Eigentlichkeit*.

Es ist zuallererst Husserls Cartesianismus, der Blumenbergs Kritik auf sich zieht. Husserl habe der mechanistischen Auffassung des Bewußtseins in der Psychologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts eine Deutung der Bewußtseinsphänomene entgegengestellt, die »schon im Ansatz auf eine Teleologie des Bewußtseins hinausläuft«.⁸² Seine Konzeption des Austritts aus der Lebenswelt sei in seiner Radikalität ein versuchter Cartesianismus, »aber in der Entfaltung des Ansatzes der Phänomenologie und ihres Begriffes von der Intentionalität des Bewußtseins ist es eine Inkonsequenz, einen solchen ›Anfang‹ der theoretischen Einstellung anzunehmen und ihm eine heterogene Phase der ursprünglichen Natürlichkeit der menschlichen Welteinstellung vorzugehen zu lassen. Wenn seinem intentionalen Wesen nach das Bewußtsein auf erfüllte Anschauung angelegt ist, dann kann zwar das ›Telos der Intentionalität‹ in seinem letzten Anspruch unerfüllt, ja unerkannt bleiben, verdrängt durch andere Lebensansprüche und Notwendigkeiten, aber es kann nicht als etwas Neues gleichsam erfunden werden, sondern nur aus seiner intentionalen Implikation heraustreten, durchbrechen zur Formulierung und Anerkenntnis als einer ›Aufgabenidee‹. Wenn das Bewußtsein Intentionalität ist, wenn die Möglichkeit der erfüllten Anschauung, der Evidenz, die Einheit seiner Gegebenheiten bestimmt, dann ist die Vorstellung einer natürlichen,

⁸⁰ Ebd., 70.

⁸¹ Der Gedanke einer herausgehobenen Stellung der Phänomenologie ist nicht erst das Ergebnis der Spätphilosophie Husserls. Bereits in den *Ideen* von 1913 findet sich die Einschätzung, »daß die Phänomenologie gleichsam die geheime Sehnsucht der ganzen neuzeitlichen Philosophie« sei (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Husserliana III/1, Den Haag 1976, 133).

⁸² *Lebenswelt und Technisierung ...*, 18.

vortheoretischen Urwüchsigkeit eine mythische Fiktion.«⁸³ Die Urstiftung ist somit »eine äußerste Anstrengung der Spekulation – inhaltlich von bezwingender Schönheit, wo es ihr verständlicher Weise an zwingender Beweiskraft fehlt.«⁸⁴

Wozu dann das Ganze? Blumenberg hat auf diese Frage, die den Verdacht der Vergeblichkeit impliziert, eine Antwort, die einen Hintergrund für Husserls Spätwerk voraussetzt, der so in dessen Werk nicht zu finden ist. Er hat von Husserls »Unwillen, Autor von Vergänglichem zu sein«,⁸⁵ gesprochen und damit die Irritation benannt, gegen die Husserls »Geschichtsphilosophie« konzipiert sein soll. So belegt sich für Blumenberg in Husserls Spätphilosophie unter dem Namen »Urstiftung« der »Anspruch auf Unvergeblichkeit der menschlichen Geschichte in einem Augenblick, da man sich damit abzufinden gelernt hat, daß der Mensch zwischen Evolution und »Wärmemethode« nur eine Weltepisode ist.«⁸⁶ Ist eine »Stiftung« eine »Institution zur Depotenzenierung der Zeit«, ⁸⁷ dann kann eine »Urstiftung« nur eine Verschärfung der Depotenzenierung bis hin zu einer Vergleichgültigung der Zeit sein. Durchaus dem platonischen Ferment in Husserls Philosophie entsprechend,⁸⁸ stellt sich für Blumenberg die Intentionalhistorie folglich als ein *genetischer Platonismus*⁸⁹ bzw. als ein *dynamischer Platonismus*⁹⁰ dar – »dessen »Ideen« sind nicht zeitlos, sie werden es. Man kann es auch ohne den suspekten Rückgriff ausdrücken: Es gibt so etwas wie ein Beharrungsprinzip des Gedachten: Was gedacht ist, kann nicht ins Ungedachte zurückfallen ...«⁹¹ Damit entspricht dem Entwurf Husserls »so etwas wie eine Kosmogonie der noetischen Sphäre, mit der der Einzigkeit und Notwendigkeit des antiken Kosmos das mo-

⁸³ Ebd., 22 f.

⁸⁴ *Lebenszeit und Weltzeit*, 326.

⁸⁵ Vgl. Blumenbergs wichtigen Zeitungsartikel: *Die »Urstiftung«*. Über den Unwillen, Autor von Vergänglichem zu sein.

⁸⁶ *Lebenszeit und Weltzeit*, 360.

⁸⁷ *Die »Urstiftung«*, 70.

⁸⁸ »Was an Husserls philosophischem Temperament »platonisch« genannt werden muss, ist seine Gleichgültigkeit gegen die Zeit als Lebensmass. Phänomenologie ist eine *unendliche Aufgabe*, und was sie dem Einzelnen abfordert, kann nicht am Anspruch seiner Lebenszeit gemessen werden. Die »Urstiftung« lässt ihn an dem von ihr verliehenen Geschichtssinn nur teilhaben in dem Masse, wie er auf Zeit als Zumessungsmetrum verzichtet.« (Ebd.).

⁸⁹ *Lebenszeit und Weltzeit*, 373.

⁹⁰ *Die »Urstiftung«*, 70.

⁹¹ Ebd.

derne Äquivalent entgegengestellt würde«. ⁹² Die Indifferenz gegen die Kontingenz in ihrer bedrohlichen Variante als Zeit wird für Blumenberg zum impliziten Hauptanliegen von Husserls Hinwendung zu einer Philosophie der Geschichte. Die teleologische Verfaßtheit einer entworfenen Geschichte ist der Versuch einer Immunisierung gegenüber der Hinfälligkeit in der Zeit. Auf den Punkt gebracht: Die Urstiftung soll nichts anderes bieten als ein »Gegengift gegen Kontingenz: Was ist, kann nicht gleichgültig sein, weil es gewesen sein wird.« ⁹³

Der Beitrag des einzelnen Theoretikers innerhalb der interpersonal definierten unendlichen Arbeitsaufgabe erhält für Husserl sein Gewicht durch die Einbettung in die »Entwicklung auf eine ideale Lebens- und Seinsgestalt als einen ewigen Pol«. ⁹⁴ Das Leitbild der strengen Wissenschaft als Lebenseinstellung drückt so dem theoretischen Lebensvollzug den »Stempel Ewigkeit« ⁹⁵ auf. Die Denkform, in einem dynamischen Platonismus die Unvergeßlichkeit des faktisch Gedachten zu postulieren, hat für Blumenberg seine Analogie in Nietzsches Spekulation von der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Kontingente Faktizität so zu leben, daß wir ihrer ewigen Wiederholung standzuhalten vermöchten, ist der durch diese Spekulation erzeugte Anspruch. Die Wiederkunfts-idee impliziert somit »einen dynamisierten Platonismus der menscherzeugten Idealität«. ⁹⁶

Was eine Philosophie der Geschichte leisten zu können sich vornehmen kann, hat Blumenberg an Husserls Spätwerk ab- oder hineingelesen – es sollte für ihn noch in seiner Abkehr bedeutsam sein. In Anlehnung an Heidegger hat Blumenberg seine erste Kritik an Husserls Spätphilosophie formuliert. ⁹⁷ In ihrem Kern wirft sie Husserl einen defizitären Geschichtsbegriff vor, der aus der Fundierung der geschichtlich gewendeten Phänomenologie in einem transzendentalen Subjektivismus herrühre. Gerade dies sei aber nichts anderes als ein »Haltmachen im Denken vor dem Problem der Geschichte«. ⁹⁸ Was Husserl für Geschichte halte, verrate seine »völlig äquivoke Verwen-

⁹² *Lebenszeit und Weltzeit*, 373.

⁹³ Ebd., 96.

⁹⁴ E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums ...*, a. a. O., 320.

⁹⁵ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, a. a. O., 57.

⁹⁶ *Lebenszeit und Weltzeit*, 361.

⁹⁷ Vgl. *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*.

⁹⁸ Ebd., 10 b.

ding, die etwa seinem Begriff der ›Genesis‹ entspricht«. ⁹⁹ Husserls Philosophie der Geschichte ist demnach nicht mehr als eine Genealogie der theoretischen Einstellung – und man darf sagen: der Phänomenologie. Nicht nur ihr impliziter Platonismus, sondern bereits ihr expliziter Cartesianismus markiert die formale Distanz zum notwendig gewordenen Geschichtsbegriff.

Diesen zu definieren, greift Blumenberg auf Heidegger zurück. Heidegger setzte gegen das transzendente Subjekt das geschichtliche Dasein und erschloß damit die Möglichkeit, die ›geschichtliche Situation‹ als Grundbedingung auch des theoretischen Wirklichkeitsbezugs in den Blick zu bekommen. Noch ganz in Heideggers Terminologie drückt Blumenberg die entsprechende Einsicht aus, die in ihrer Radikalität gegen Husserl zu wenden war: »Die ursprüngliche Gegenwärtigkeit der Geschichte ist Geschick.« ¹⁰⁰ Die darin ausgedrückte Erfahrung der geschichtlichen Kontingenz übersteigt Husserls Reflexion des Umstandes, daß wir unausweichlich Erben der Geschichte sind.

Die geschichtliche Situation ist die bereits tragende Ausgangslage für alle Anfänge in der Geschichte. Blumenberg hat – und die Seltenheit weist dem eine besondere Bedeutung zu – seinen eigenen philosophischen Anfang einer historischen Verortung zugänglich gemacht. Für ihn ist es nicht zufällig, »daß die Spaltung der phänomenologischen Schule gerade um die Begriffe von Endlichkeit, Zeitbewußtsein und Tod in das Jahrzehnt nach dem ersten Weltkrieg fällt. Dieses geschichtliche Ereignis hat die Grunderfahrung von der Unzuverlässigkeit lebensweltlicher Konstanten verschärft wie nichts zuvor, was auch sonst sich durch den Bruch mit dem 19. Jahrhundert verändert haben mochte.« ¹⁰¹ In der »Entdeckung des Zusammenhangs unter den Begriffen Sinn, Sein, Zeit und Geschichte ist Heideggers Philosophie Ausdruck der ersten Nachkriegswelt. Daß die Frage nach dem Sinn von Sein nicht mehr die nach einer zuverlässigen Konstante sein konnte, ergab sich aus diesen Voraussetzungen von selbst. Dennoch fand diese Konsequenz ihren präzisen und wiederum metaphysischen Ausdruck erst in der Konzeption einer ›Seinsgeschichte‹, die schon

⁹⁹ Ebd., 170.

¹⁰⁰ Ebd., 102. Dies sollte eine in ihrer Bedeutung bleibende Einsicht für das Werk Blumenbergs sein. Fast drei Jahrzehnte später heißt es ohne Anklänge an Heidegger: »Daß die Auswahl von Weltdeutungen, die Entscheidung unter Lebensformen bereits erfolgt ist, macht den Sachverhalt aus, Geschichte zu haben.« (*Arbeit am Mythos*, 184).

¹⁰¹ *Lebenszeit und Weltzeit*, 92.

dem Umfeld des Zweiten Weltkriegs angehört.«¹⁰² Blumenbergs philosophischer Anfang in und nach der »größten bisherigen Sinnkatastrophe der Geschichte«¹⁰³ ließ die unmittelbare Erfahrung der geschichtlichen Situation unausweichlich sein.¹⁰⁴ Angesichts seiner Herkunft von Husserl und Heidegger nahm seine frühe Philosophie die Spannung der Gespaltenheit der phänomenologischen Schule als Antrieb in sich auf.

Heidegger bot die Kategorien zur Erfassung der radikalisierten Geschichtserfahrung. Und er bot Blumenberg zugleich den Anstoß, der zur Abkehr von Heidegger führen sollte. 1950 erschien von Heidegger der 1938 entstandene Text *Die Zeit des Weltbildes*. Blumenberg hat ausdrücklich die Nähe des Ansatzes seiner Habilitationschrift zu diesem Aufsatz betont.¹⁰⁵ Die entscheidende Anstrengung Heideggers besteht in einer Charakterisierung der Originalität der Neuzeit als geschichtliche Epoche: »Der Grundvorgang der Neuzeit ist die Eroberung der Welt als Bild. Das Wort Bild bedeutet jetzt: das Gebild des vorstellenden Herstellens. In diesem kämpft der Mensch um die Stellung, in der er dasjenige sein kann, das allem Seienden das Maß gibt und die Richtschnur zieht.«¹⁰⁶ Die philosophische Grundausrichtung ist demnach diejenige, »die vom Menschen aus und auf den Menschen zu das

¹⁰² Ebd., 93.

¹⁰³ *Die Sorge geht über den Fluß*, 81.

¹⁰⁴ Bereits Blumenbergs Dissertation, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, 1947 fertiggestellt, enthält fast zum Dokument gewordene Passagen des Ausdrucks der epochalen Erfahrung einer entwurzelnden Geschichtlichkeit, für den Heidegger die Terminologie bot: »Nichtigkeit, Geworfenheit und Faktizität wurden die beherrschenden Momente der existenziellen Erfahrung. Dem um einen neuen Grund seiner Existenz verzweifelt ringenden Menschen blieb eine Erfahrung, ähnlich jener augustinischen von »Wahrheit« in uns selbst, versagt. In seiner Geworfenheit wurde er immer nur auf sich selbst zurückgeworfen. In der verzweifelt angestregten und atemlosen Bejahung der eigenen Faktizität suchte der Mensch Grund zu fassen, neue Selbstmächtigkeit zu erringen. Es blieb ihm nichts, als sich der Mündung entgegenzustürzen, in der endlich die Faktizität des Daseins versinkt: es blieb ihm die »Entschlossenheit zum Tode«. Es ist so die in der Selbsterfahrung des modernen Menschen erschlossene Verfassung der »auf sich selbst geworfenen Existenz«, die in Heideggers Existenzialanalyse ihre Auslegung fand – und in der sich zweifellos ein Zeitalter wiedererkennt.« (Ebd., 92).

¹⁰⁵ *Die ontologische Distanz*, 9.

¹⁰⁶ M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in: ders., *Holzwege*, Frankfurt am Main ⁶1980, 73–110, hier: 92. Vgl. ebd., 87: »Wo die Welt zum Bilde wird, ist das Seiende im Ganzen angesetzt als jenes, worauf der Mensch sich einrichtet, was er deshalb entsprechend vor sich bringen und vor sich haben und somit in einem entschiedenen Sinne vor sich stellen will. Weltbild, wesentlich verstanden, meint daher nicht ein Bild von der Welt, sondern

Seiende im Ganzen erklärt und abschätzt«. ¹⁰⁷ Die vorrangig naturwissenschaftliche Objektivation der Welt treibt die Subjektivität in ihrer Bedeutung erst hervor: »Je umfassender nämlich und durchgreifender die Welt als eroberte zur Verfügung steht, je objektiver das Objekt erscheint, um so subjektiver, d. h. vordringlicher erhebt sich das Subjectum, um so unaufhaltsamer wandelt sich die Welt-Betrachtung und Welt-Lehre zu einer Lehre vom Menschen, zur Anthropologie.« ¹⁰⁸

Damit ist ein Fluchtpunkt ausgemacht, der über Husserl und Heidegger hinausführen sollte. Husserls transzendente Subjektivität schien gegen das Phänomen der Geschichtlichkeit immun zu sein. Heidegger versuchte dagegen dem Dasein eine unablegbare Geschichtlichkeit zuzuweisen. Seine Philosophie des Seins implizierte aber bereits früh eine Entwertung des Subjekts und somit eine Preisgabe der gesteigerten Selbsterfahrung durch die geschichtliche ›Geworfenheit‹. Zwar hatte er in *Sein und Zeit* dem Dasein einen ontischen und ontologischen Vorrang innerhalb der Seinsfrage zugewiesen, den aber letztlich nur ein explikatorischer Vorteil begründete: Als primär und exemplarisch zu Befragendes sollte das Dasein durch die an ihm durchgeführte Analytik zu der Frage nach dem ›Sinn von Sein‹ selbst überleiten. In der später konzipierten ›Seinsgeschichte‹ bedurfte es des Subjekts nicht einmal mehr als Ausgangspunkt. Damit war preisgegeben, was Blumenberg in Anschluß an Heidegger als fundamentale Neuorientierung beschrieben hatte: den Ansatz, »vom Menschen aus die Welt und nicht von der Welt aus den Menschen in den Blick zu nehmen«. ¹⁰⁹

Die Blumenberg leitende Einsicht, »daß der Mensch in allen Fragen stets nur sich selbst in seinem Verstehen befragen kann«, ¹¹⁰ implizierte die Distanz zu Heideggers Seinsgeschichte. Blumenberg richtete seine Philosophie auf einen Fluchtpunkt aus, von dem Heidegger sich bereits

die Welt als Bild begriffen. Das Seiende im Ganzen wird jetzt so genommen, daß es erst und nur seiend ist, sofern es durch den vorstellend-herstellenden Menschen gestellt ist.«

¹⁰⁷ Ebd., 91.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, 90.

¹¹⁰ Ebd., 89. Vgl. *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit*, 368: Die »Welt, wissenschaftlich objektiviert, ist stumm geworden auf die Frage, welche Stellung der Mensch in ihr einnimmt. Der Mensch ist darauf angewiesen, diese Frage nur noch an sich selbst zu stellen«; *Arbeit am Mythos*, 72: Wir »besitzen keine andere Wirklichkeit, als die von uns ausgelegte. Wirklich ist sie nur als elementarer Modus ihrer Auslegung im Kontrast zu dem, was von ihr als »unwirklich« ausgeschlossen wird«.

in *Sein und Zeit* distanziert hatte: auf eine Anthropologie. Seine Philosophie der Geschichte steht so ganz unter der im anderen Zusammenhang diagnostizierten »Verschiebung des Schwerpunkts von der Metaphysik oder Ontologie zur Anthropologie«. ¹¹¹ Während dieser Schritt zu einer zunehmenden Entfremdung von Heidegger führen mußte, sollte sich Husserls Ansatz als ein bleibender Referenzpunkt von Blumenbergs Philosophie behaupten können. Nicht nur Husserls transzendente Philosophie der Lebenswelt, sondern auch dessen ins Geschichtliche gewendete Phänomenologie als einer Intentionalhistorie ließen sich anthropologisch lesen.

Der Austritt aus der Lebenswelt als einem spekulativen Urzustand markiert den Eintritt in die Geschichte. Die Spekulation des Lebensweltaustrittes als eine Hermeneutik der Gefährdung, der das Subjekt nachlebensweltlich ausgesetzt ist, erschließt ihre Dynamik und Kontinuität. Der Zwang zur Selbsterhaltung ist das nachlebensweltliche Kontinuum, die Versuche ihrer Realisierung machen die Dynamik der Geschichte aus. Entscheidend ist dabei, daß der Lebensweltaustritt, durch den Eigensinn der Wirklichkeit provoziert, wesentlich un abgeschlossen ist. Bereits für Husserls Konzeption galt, wie Blumenberg betont, daß die Lebenswelt in der doppelten Bedeutung »als geschichtliche Ausgangsposition der theoretischen Umstellung einerseits und als immer mitgegenwärtige Grundsicht des in aufgestuften Interessen differenzierten Lebens« ¹¹² andererseits zu sehen ist. Für die geschichtsstiftende Bedeutung des Lebensweltaustrittes ist dabei entscheidend, daß die »Destruktion der Lebenswelt niemals vollendet ist«. ¹¹³

Mit dem Lebensweltaustritt als der Realitätshervorbringung im Sinne der Anerkennung von Wirklichkeiten, die zur Selbsterhaltung nötigen, ist der Hintergrund der geschichtlichen Dynamik definiert, der als Voraussetzung geschichtlichen Verstehens auf die Rückseite des Dokumentierten zu projizieren ist. Ausdrücklich lehnt Blumenberg daher einen Positivismus der historischen Faktizität ab: »So gewiß nun ›Geschichte‹ nur im Niederschlag der Dokumente erfassbar ist, so bedenklich ist doch, sie nur auf ihre Homologie hin zu vernehmen: Gerade wenn man jenes Interesse der Kontinuation in Rechnung stellen muß, führt ein Beim-Wort-nehmen der Zeugnisse zu einer ge-

¹¹¹ *Höhlenausgänge*, 811.

¹¹² *Lebenswelt und Technisierung ...*, 23.

¹¹³ *Lebenszeit und Weltzeit*, 63 f.

schichtlosen Geistesgeschichte, unter deren Ausdrücklichkeit sich der eigentlich geschichtliche Sinnwandel verhehlt.«¹¹⁴

Blumenberg hat an einem prägnanten Beispiel verdeutlicht, wie die Kontinuität der Selbsterhaltungsleistung bei einem Wandel der ihr dienlichen Mittel gedacht werden kann. Trotz der versuchten Distanz der Theorie zum Mythos – vergleichbar mit dem Willen der Neuzeit, durch eine historische Diskontinuität eine hermetische Abschirmung vom Mittelalter zu erreichen – offenbart eben die Ablösung des Mythos durch den Logos die hintergründige Kontinuität ihrer Funktionen. Für Blumenberg war es das Ziel des Mythos, die Bedrohung des Bewußtseins in der nachlebensweltlichen Existenz auf ein erträgliches Maß zu reduzieren. Sein Mittel der Angstreduzierung war der versuchte Aufweis der *Bedeutung* von Ereignissen für das Leben. Zusammenhänge zu stiften, machte das Unbekannte zumindest nicht mehr namenlos. In der von Blumenberg vorgelegten Urgeschichte der Theorie löst der Logos die mythische Denkform in dem Moment ab, in dem sie ihr Potential der Unsicherheitsverminderung erschöpft habe. Thales von Milet hat nach Blumenberg diese »Erschöpfung der mythischen Denkform« in seinem dunklen Wort, es sei »alles voll von Göttern«, angezeigt.¹¹⁵ Dessen entscheidende theoretische Tat war die Vorhersage der Sonnenfinsternis des Jahres 585 v. Chr.: Mag hierbei historisch unsicher sein, was will, selbst als »Erfindung muß der Nexus zwischen dem Protophilosophen und der Sonnenfinsternis bewundert werden, weil sie nur zu genau auf die Ablösung von zwei heterogenen Formen des Weltverhaltens zugetroffen hätte.«¹¹⁶ Fragte das mythische Denken nach der *Bedeutung* relevanter Ereignisse, setzt die Theorie auf ihre *Erklärung* durch den Aufweis ihrer Ursachen. Darum war »gerade der Astronom Thales wichtig geworden für die Bewertung, wie philosophische Einführung von Theorie gemeint sein konnte; etwa, daß sich ihre ›Leistung‹ als Minderung menschlicher Beängstigung auswies.«¹¹⁷

Worauf es hier ankommt, ist offenkundig: Durch den Bezug auf ein gemeinsam zugrunde liegendes Problem eröffnet sich die funktionale Äquivalenz ansonsten völlig heterogener Welteinstellungen. Allein

¹¹⁴ *Epochenschwelle und Rezeption* (Sammelbesprechung zu A.-J. Festugière, H. Jonas, C. Schneider, M. Werner), 101.

¹¹⁵ *Arbeit am Mythos*, 31.

¹¹⁶ Ebd., 33.

¹¹⁷ *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, 12.

um diesen hermeneutischen Zugriff geht es hier. Nur durch den Rekurs auf den geschichtlichen Hintergrund wird für Blumenberg ersichtlich, was die sich befeindenden Einstellungen mythischer und theoretischer Art verbindet. »Denn hinsichtlich der die menschliche Geschichte umspannenden Anstrengung, die Angst gegenüber dem Unbekannten oder gar noch Unbenannten zu überwinden, stehen Mythos und Aufklärung in einem zwar leicht einsehbaren, aber ungern eingestandenen Bündnis.«¹¹⁸

Blumenbergs Hermeneutik nimmt es bewußt in Kauf, notfalls gegen die Homogenität oder Heterogenität der Zeugnisschicht eine Deutungsebene zu behaupten, die in den Zeugnissen selbst nicht oder nur unzureichend ausgesagt ist. Die Hintergründigkeit des geschichtlichen Verlaufs veranlaßt ihn geradezu zu einer Vorsicht gegenüber der phänomenalen Vordergründigkeit: »Die Kontinuität der Zeugnisschicht ist ... trügerisch; was sich wirklich *ereignet*, liegt in der Schicht der ›Probleme‹, die sich in ihr Ausdruck ›verschaffen‹. *Problemgeschichte* ist also nicht eine historische Spezifität unter anderen, sondern *Geschichte ist Problemgeschichte*.«¹¹⁹

Blumenberg hat betont, daß seine Anwendung der Kategorie der Selbsterhaltung als ein heuristisches Prinzip zu verstehen sei und der Zugriff auf die Geschichte entsprechend seinem hermeneutischen Instrumentarium forciert bleibe. Am ehesten gelinge diese Konzeption dort, »wo das freilich obsoleete Ideal einer ›Geistesgeschichte‹ zu realisieren ist. Das ist zweifellos dann der Fall, wenn das Thema der Theorie von Geschichte nichts anderes als die Geschichte von Theorie ist – also das, was gegenwärtig ohne Verächtlichkeit ›Wissenschaftsgeschichte‹ genannt werden kann.«¹²⁰

Die Geschichte der Theorie als eine Abfolge der Selbsterhaltungsleistungen im Kontext der Realitätsdeutungen zu verstehen, bedeutet, aufgrund des grundsätzlichen Behelfschrakters der Theorie jede geschichtsphilosophische Implikation auszuschließen. ›Realität‹ ist das kognitive Ergebnis des Lebensweltabbaus, ›Realismus‹ entsprechend das sukzessive Voranschreiten dieses Prozesses. Die fixierte Realität als sein Produkt wird in der geschichtlichen Perspektive zur jeweils

¹¹⁸ *Arbeit am Mythos*, 180. Ebd., 18: »Die Grenzlinie zwischen Mythos und Logos ist imaginär und macht es nicht zur erledigten Sache, nach dem Logos des Mythos im Abarbeiten des Absolutismus der Wirklichkeit zu fragen. Der Mythos selbst ist ein Stück hochkarätiger Arbeit am Logos.«

¹¹⁹ *Epochenschwelle und Rezeption*, 102.

¹²⁰ *Die Legitimität der Neuzeit*, 539.

vorläufigen Zwischenetappe dieses Bewältigungsprozesses. Das als Realität Ausgegebene ist dabei die stets letzte Korrektur all dessen, was als unreal ausgeschlossen worden ist.¹²¹ Der nachlebensweltliche Realismus versucht zu erfassen, was wirklich ist. Und Blumenberg scheut nicht vor der Tautologie zurück, die keine Definition, sondern eine methodische Regel sein soll: »Wirklich ist, was nicht unwirklich ist.«¹²² Man muß nicht die Frage nach der Existenz Gottes zum Beispiel nehmen, um die geistesgeschichtliche Anstrengung zu verdeutlichen, die die Befolgung dieses methodischen Ausschlußverfahrens bedeuten kann.

Trotz des unwidersprochenen Stellenwertes der Begriffsgeschichte für eine Philosophie der Geistesgeschichte ist für Blumenberg mit der Arbeit am Begriff die Kontinuität der Anstrengung der humanen Selbsterhaltung nur in ihrem Grenzwert erfaßt. Denn gerade die lebensweltliche Fundierung der Geschichtsdynamik hat bei Blumenberg einen idealistischen Begriffsabsolutismus verhindert. Das durchaus geschichtstheoretisch relevante Korrektiv heißt: Metaphorologie. Sie nimmt bei Blumenberg eine Stellung ein, die sich durch ihren Bezug auf die Begriffsgeschichte einerseits und auf die Lebenswelt andererseits auszeichnet.

Deutlich wird dies durch einen Blick auf Blumenbergs Bestimmung ihrer Funktion unter dem Paradigma einer schwachen Anthropologie. Es ist die Prämisse einer schwachen Anthropologie, daß der Mensch als der unversorgte Grenzfall der Natur anzusehen ist. Das hat seine Parallelität in dem Konzept des Lebensweltaustrittes, den anthropologisch zu lesen Blumenberg gegen Husserl unternommen hatte. Anthropogenetisch formuliert hat der Mensch als ein »biologisches Sonderproblem«¹²³ seinen »Ursprung in einer biologischen Entsicherung«¹²⁴ als ein »Naturwesen gegen die Natur«.¹²⁵ Das bewußtseinsgenealogische Äquivalent dieser Entsicherung ist eben der Schritt aus der Lebenswelt: Was Welt ist, versteht sich nicht mehr von selbst, und

¹²¹ Vgl. *The Life-World and the Concept of Reality*, 427: »Reality« is in fact always the last correction of all unrealities, but nothing guarantees the impossibility of further corrections.«

¹²² *Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff*, 3.

¹²³ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, textkritische Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Auflage von 1940 (Gesamtausgabe, hrsg. v. K. S. Rehberg, Bd. 3.1), Frankfurt am Main 1993, 3 ff.

¹²⁴ *Arbeit am Mythos*, 187.

¹²⁵ *Vorstoss ins ewige Schweigen. Ein Jahrhundert nach der Ausfahrt der »Fram«*, 53.

das Verhalten ihr gegenüber ist der instinktgeleiteten Prägung entbunden. »Der Mangel des Menschen an spezifischen Dispositionen zu reaktivem Verhalten gegenüber der Wirklichkeit, seine Instinktarmut also, ist der Ausgangspunkt für die anthropologische Zentralfrage, wie dieses Wesen trotz seiner biologischen Indisposition zu existieren vermag. Die Antwort läßt sich auf die Formel bringen: indem es sich nicht unmittelbar mit dieser Wirklichkeit einläßt. Der menschliche Wirklichkeitsbezug ist indirekt, umständlich, verzögert, selektiv und vor allem ›metaphorisch‹.«¹²⁶ Was bedeutet hier ›metaphorisch‹?

Husserls Einschätzung der Leistungskraft der Vernunft war optimistisch. Die Transformation der lebensweltlichen Selbstverständlichkeiten in theoretische Erfasstheiten war eine Arbeitsaufgabe, die der Konstitution der Vernunft entsprach. Blumenberg betont dagegen das stets drohende Übermaß der Anforderungen, das die sich einstellende Wirklichkeit dem um Selbsterhaltung bemühten Subjekt auferlegt. Die Metapher ist nun der entscheidende Kunstgriff der Vernunft, auch dann eine erleichternde Distanz zur Wirklichkeit zu schaffen, wenn andere Formen der Realismusbewältigung versagen.¹²⁷ Sie ist die Kompensation des Scheiterns alternativer Selbsterhaltungen. Die Wirklichkeitsbewältigung der Metapher ist dabei nicht urteilend, sondern symbolisch; ihr Realismus ist die Analogie.¹²⁸ Dabei unterscheidet Blumenberg zwei Arten von Metaphern: Zum einen bezeichnet er sie als ein Vorstadium des Begriffs. In diesem Fall führt die Metaphoro-

¹²⁶ *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, 115.

¹²⁷ Blumenberg hat nach der systematischen Funktionsprüfung der Metapher in seinen *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960) später das Phänomen der Metaphorik in einer *übergreifenden Theorie der Unbegrifflichkeit* einzuordnen versucht (*Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit*, in: *Schiffbruch mit Zuschauer*, 75–93). Aufschlußreich für diesen Zusammenhang ist Blumenbergs Bemerkung zu einer Äußerung Goethes, die sich in dem Brief vom 19. März 1827 an seinen Altersfreund Karl Friedrich Zelter findet. Über die mit der reinen Vernunft nicht einholbaren Aussagen, die Goethe als Trost für den vom Tod seines Sohnes bestürzten Zelter macht, schreibt Goethe: »Verzeih diese abstrusen Ausdrücke! man hat sich aber von jeher in solche Regionen verloren, in solchen Sprecharten sich mitzuteilen versucht, da wo die Vernunft nicht hinreichte und wo man doch die Unvernunft nicht wollte walten lassen.« (*Werke*, Weimarer Ausgabe, Weimar 1887–1919, Bd. IV 42, 94–96, hier: 95). Blumenberg dazu: »Niemals ist präziser ausgesprochen worden, weshalb sich die Vernunft Bedürfnisse zugesteht, die sie selbst erweckt, ohne sie in ihrer regulären Disziplin erfüllen zu können, nicht um sich den versagten Überfluß heimlich doch noch anzueignen, sondern um die Unvernunft nicht Macht übers Unbesetzte gewinnen zu lassen.« (*Arbeit am Mythos*, 437).

¹²⁸ *Schiffbruch mit Zuschauer*, 88: »Die Analogie ist der Realismus der Metapher.«

logie an eine »genetische Struktur der Begriffsbildung«¹²⁹ heran. Im anderen Fall, dem der Unüberführbarkeit des Metaphorischen in das Begriffliche, handelt es sich um das, was Blumenberg eine »absolute Metapher« nennt.¹³⁰

Im Anschluß an Ernst Cassirer nimmt Blumenberg die Definition des Menschen als des *animal symbolicum*¹³¹ auf, um die unaufgebbare Funktion der Metapher zu illustrieren: »Das *animal symbolicum* beherrscht die ihm genuin tödliche Wirklichkeit, indem es sie vertreten läßt; es sieht weg von dem, was ihm unheimlich ist, auf das, was ihm vertraut ist. Am deutlichsten wird das dort, wo das Urteil mit seinem Identitätsanspruch überhaupt nicht ans Ziel kommen kann, entweder weil sein Gegenstand das Verfahren überfordert (die ›Welt‹, das ›Leben‹, die ›Geschichte‹, das ›Bewußtsein‹) oder weil der Spielraum für das Verfahren nicht ausreicht, wie in Situationen des Handlungszwanges, in denen rasche Orientierung und drastische Plausibilität vonnöten sind.«¹³² Die Metapher ist die Notlösung des momentan oder auf Dauer nicht anders zu Bewältigenden.

Mit dieser Aufwertung des Metaphorischen, das nicht länger als ein Moment der Rhetorik an die Peripherie des philosophischen Interesses gedrängt bleibt, erschließt sich Blumenberg die Konstitution des geschichtlichen Hintergrundes. Bei dem Austritt aus der Lebenswelt artikuliert sich metaphorisch erstmals der unbestimmte Erwartungshorizont, vor dem die einsetzenden Selbsterhaltungsleistungen sich vollziehen.¹³³ Noch die Bewältigung der Krisen der epochalen Selbsterhaltungsleistungen in der Form von Weltmodellen geschieht durch einen Rekurs auf die Hintergrundmetaphorik. Mit einem Blick auf Thomas S. Kuhns Theorie der Struktur wissenschaftlicher Revolutionen¹³⁴ hat Blumenberg dies verdeutlicht.

¹²⁹ *Beobachtungen an Metaphern*, 163.

¹³⁰ Vgl. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 9f. Ebd., 142: Die »absolute Metapher ... springt in eine Leere ein, entwirft sich auf der *tabula rasa* des theoretisch Unerfüllbaren«.

¹³¹ Vgl. dazu E. Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Frankfurt am Main 1990, 51.

¹³² *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, 116. Vgl. auch *Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff*, 4: »Die Metapher ist nicht die nachgeholte Illustration des allzu Abstrakten, sondern die primäre Ermutigung, mit ihm umzugehen.«

¹³³ *Beobachtungen an Metaphern*, 170: »Die Lebenswelt ist eine Welt auf Widerruf. Die Metapher manifestiert diesen unüberschreitbaren Sachverhalt exemplarisch. In ihr artikuliert sich der unbestimmte Erwartungshorizont erstmals.«

¹³⁴ Th. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago 1962), dt.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main 1967.

Der Entwurf eines Modells, wie sich wissenschaftlich etablierte Paradigmen ablösen, gehört unweigerlich zu den Voraussetzungen der Analyse von Epochenwenden. Kuhns These ist, daß es zu einem Paradigmenwechsel kommt, wenn das alte Paradigma in eine Krise gerät. Es wird versucht, auftauchende Anomalien mit dem alten Paradigma zu lösen, aber die scheiternde Intergrationskraft dieses theoretischen Zugriffs läßt den Spielraum und die Nötigung entstehen, die Anomalien durch die Annahme eines neuen Paradigmas zu beseitigen. Blumenberg überträgt diesen Ansatz, der das Versagen eines Theoriemodells zum Auslöser von wissenschaftlichen Revolutionen erklärt, auf den Ablösungsvorgang von Epochen: »Zeitalter erschöpfen sich eher in der Umwandlung ihrer Gewißheiten und Fraglosigkeiten in Rätsel und Inkonsistenzen als in deren Auflösung.«¹³⁵ Der Tauglichkeitsschwund der ein Weltbild stützenden Grundannahmen findet in den theoretisch auftretenden Aporien seinen exemplarischen Ausdruck. Der Beschreibung des Zusammenbruchs derartiger theoretisch formulierter Systeme bei Kuhn stimmt Blumenberg grundsätzlich zu.¹³⁶ Seine entscheidende Kritik ist aber, daß Kuhn nicht angemessen zu erklären vermöge, wie Neuorientierungen sich in der Krisensituation durchzusetzen fähig seien. Angesichts eines Paradigmenzusammenbruchs habe Kuhns Konzept »für alle darauf fälligen Akte neuer Begründungen, des Vorzugs des neuen ›Paradigmas‹, ... schlechthin keine Erklärung anzubieten.«¹³⁷ Für Blumenberg ist nun aber gerade die im Hintergrund des Theoretischen wirksame Metaphorik die Ressource, aus der der nötig gewordene Neuorientierungsversuch schöpft. »Nicht nur die Sprache denkt uns vor und steht uns bei unserer Weltsicht gleichsam ›im Rücken‹; noch zwingender sind wir durch Bildervorrat und Bilderwahl bestimmt, ›kanalisiert‹ in dem, was überhaupt sich uns zu zeigen vermag und was wir in Erfahrung bringen können.«¹³⁸ Die Vorentscheidung theoretischer Neuorientierungen fällt somit für Blumenberg auf der Ebene der Hintergrundmetaphorik.¹³⁹ Denn es ist in der

¹³⁵ *Die Legitimität der Neuzeit*, 539.

¹³⁶ Ebd., 540 f.

¹³⁷ Ebd., 541.

¹³⁸ *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 69.

¹³⁹ Mit der Metaphorologie hat Blumenbergs Hermeneutik des geschichtlichen Hintergrundes somit ein entscheidendes Instrument gefunden. In seinen vorliegenden Metaphernbüchern hat Blumenberg zu zeigen versucht, »was die einmal gefundene Hintergrundhermeneutik an Hilfen in einem Feld zu geben vermag, in welchem nur mit heterogenem Material gearbeitet werden kann« (*Beobachtungen an Metaphern*, 168).

»Funktion der Metapher begründet, daß sie etwas Vorgreifendes, über den Bereich des theoretisch Gesicherten Hinausgehendes hat und diesen orientierenden, aufspürenden, schweifenden Vorgriff verbindet mit einer Suggestion von Sicherungen, die sie nicht gewinnen kann. Als Erklärung erscheint, was doch nur Konfiguration ist. Die Funktion der Metapher wird aus dieser Dualität von Risiko und Sicherung begreiflich.«¹⁴⁰

Das Neue, das durch einen Epochenwandel seine Durchsetzung erfahren soll, ist somit nie das gänzlich Neue. Vielmehr wird durch Blumenbergs anthropologisch orientierte Funktionsanalyse geistesgeschichtlicher Theoriemodelle – inspiriert durch Cassirers *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* von 1910 – eine Kontinuitätsschicht deutlich, die noch die angestrebte Zäsur trägt und leitet. Blumenberg hat für diesen Vorgang einer funktionalen Äquivalenz heterogener Problemlösungen den Begriff der ›Umbesetzung‹ gebraucht, der beides: die Kontinuität und die Dynamik der Geistesgeschichte zu verbinden sucht. »Noch die Epochenwende als schärfste Zäsur hat eine Funktion der Identitätswahrung, indem die Veränderung, die sie zulassen muß, nur das Korrelat für die Konstanz der Anforderungen ist, die sie zu erfüllen hat. Dann produziert, diesseits des großen Konzepts der epochalen Entwürfe, der geschichtliche Prozeß seine ›Umbesetzungen‹ als Sanierungen seiner Kontinuität.«¹⁴¹ Damit ist auch Blumenbergs Kritik an Kuhns Modell des Paradigmenwechsels abschließend formuliert: Sein Zweifel beziehe sich auf die »Vernachlässigung der Kontinuität als Voraussetzung jeder möglichen Diskontinuität. Ich bevorzuge daher die Vorstellung der ›Umbesetzung‹ eines intakt bleibenden und funktional vorausgesetzten Stellenrahmens, der partielle Veränderungen nicht nur ›erträglich‹, sondern vor allem ›plausibel‹ macht.«¹⁴²

Versucht man, Blumenbergs und Husserls Konzeption des geschichtlichen Bewußtseins auf ihre entscheidende Differenz zu reduzieren, so leitet Husserl die Kontinuität der Intentionalhistorie aus der teleologisch bestimmten Dynamik des Bewußtseins als Intentionalität ab. Blumenberg dagegen entteleologisiert diesen Ansatz durch eine Anthropologisierung, die als Konstante der Geschichtsformierung einzig

¹⁴⁰ *Beobachtungen an Metaphern*, 212.

¹⁴¹ *Die Legitimität der Neuzeit*, 539.

¹⁴² *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 596.

den Problemdruck beschreibt, auf den das Bewußtsein zu reagieren hat: Selbsterhaltung ist dessen fundamentales Anliegen. Die Geistesgeschichte wird dabei zur Abfolge der versuchten Selbsterhaltungen, Orientierungen und Initiativen des Menschen gegenüber der nicht abschließbar erfäßbaren Wirklichkeit.

Blumenbergs Hermeneutik des geschichtlichen Hintergrundes versucht ein Höchstmaß an Verstehbarkeit angesichts eines Phänomens zu erreichen, das alle theoretischen Anstrengungen übersteigt: »Der Singular von Geschichte ist selbst eine absolute Metapher«. ¹⁴³ Die Spur von Kontinuität und Dynamik der Geschichte ist die kognitive Bresche, die in die Überfülle dieses Phänomens geschlagen werden kann. Dieser Versuch hat Blumenberg zu einer genetischen Anthropologie geführt, in deren Anspruch sich noch das theoretische Ethos Husserls spiegelt.

4. Eine genetische Anthropologie

Wenn der Singular von Geschichte selbst eine absolute Metapher ist, führt seine begriffliche Unerreichbarkeit zu einem Pluralismus der vielen Geschichten. Der Einzug des Plurals in unser Weltverhältnis negiert die Möglichkeit einer Zentralperspektive, die einzunehmen uns nicht länger möglich ist. ¹⁴⁴ Es sind Wirklichkeiten, in denen wir leben, und es sind Geschichten, über die wir unsere Identitäten beziehen.

Der Pluralismus der Geschichten bedingt den Abschied von der idealistischen Geschichtsphilosophie als der Aussicht auf eine universale Erzählung der Weltgeschichte. Sie hatte auf eine Analogie von Vernunft und Geschichte gesetzt, aus ihr eine Notwendigkeit des Weltprozesses abzuleiten versucht und den Fortschritt als den Modus der Geschichtsdynamik zu erkennen geglaubt. Nach dem Abschied von der Geschichtsphilosophie als dem »Mythos der Aufklärung« ¹⁴⁵ bleibt die Anthropologie als die attraktive Alternative. Blumenberg

¹⁴³ *Beobachtungen an Metaphern*, 168.

¹⁴⁴ Vgl. E. Nordhofen, *Die Proklamation des Plurals. Zum Tode des Philosophen Hans Blumenberg*, in: *Die Zeit* vom 12. April 1996 (Nr. 16), 47.

¹⁴⁵ O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main, ⁴1997, 14.

hat sie ergriffen, indem er die Geschichtsphilosophie durch eine Anthropologie ersetzt und deren Vergeschichtlichung anstrebt. Sein Ansatz scheint mir auf das hinauszulaufen, was ich eine ›genetische Anthropologie‹ nennen möchte.

Ihr geht eine grundsätzliche Anthropologisierung des Erkenntnisinteresses voraus. Schon früh erklärt Blumenberg programmatisch, er wolle, »vom Menschen aus die Welt und nicht von der Welt aus den Menschen in den Blick ... nehmen«. ¹⁴⁶ Konsequenter hat er daher die Philosophie als »werdendes Selbstbewußtsein des Menschen« definiert: »Ob Philosophie wesentlich als Geschichte des Geistes, als Theorie der Erkenntnis, als Anthropologie, Ethik, Ontologie oder gar als formale Logik auftritt und verstanden wird – dies alles sind im Grunde nur Spielarten des einen Willens zu dieser einen Sache: zur Sprache zu bringen, was menschlich ist und was sich im Menschlichen zeigt.« ¹⁴⁷

Diese Anthropologisierung des Erkenntnisinteresses steht in einem genealogischen Zusammenhang mit dem neuzeitlichen Wandel des Wirklichkeitsbegriffs. Der Leitfaden zum Wirklichkeitsbegriff ist für Blumenberg jede Form von ›Realismus‹, dessen Hauptaufgabe in der angestrebten Scheidung von Wirklichem und Unwirklichem besteht. Die Geschichtlichkeit und Unbestimmtheit des Wirklichkeitsbegriffs entspringt der Nichtabschließbarkeit dieser Aufgabe. »Die Freilegung des Illusionären garantiert nie für den ›Rest‹ des derart nicht Freigelegten, daß es das bleibend und zuverlässig Reale wäre. Theoretisch gesprochen: die Falsifikation ist das schlechthin nicht Einholbare.« ¹⁴⁸ Drei sich ablösende Wirklichkeitsbegriffe hat Blumenberg unterschieden, deren letzter zu den Voraussetzungen einer genetischen Anthropologie gehört.

Der antike Wirklichkeitsbegriff geht nach Blumenberg von einer »Realität der momentanen Evidenz« ¹⁴⁹ aus. Er setzt voraus, »daß das Wirkliche sich als solches von sich selbst her präsentiert und im Augenblick der Präsenz in seiner Überzeugungskraft unwidersprechlich da ist«. ¹⁵⁰ Die anthropologisch relevante Annahme, die er enthält,

¹⁴⁶ *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, 90.

¹⁴⁷ *Die Bedeutung der Philosophie für unsere Zukunft*, 128.

¹⁴⁸ *Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff*, 3.

¹⁴⁹ *Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans*, 10.

¹⁵⁰ *Ebd.*, 10f.

besteht in der angenommenen Abgestimmtheit der Welt auf das intellektuelle Fassungsvermögen des Menschen.¹⁵¹

Der theologisch argumentierende Nominalismus des Mittelalters hat diese erkenntnistheoretische Harmonie zwischen Welt und Bewußtsein zugunsten der Übermächtigkeit des Schöpfungsprinzips und zu Lasten des menschlichen Weltvertrauens zerstört.¹⁵² Die Folge ist ein Wirklichkeitsbegriff, der eine »garantierte Realität«¹⁵³ anstrebt. Prägnantester Repräsentant eines solchen Wirklichkeitsbezuges ist Descartes, dessen Denken die Annahme zur Voraussetzung hat, daß die gegebene Realität erst als zuverlässig gelten kann »durch eine Garantie, deren sich das Denken in einem umständlichen metaphysischen Verfahren versichert, weil es nur so den Verdacht eines ungeheuerlichen Weltbetruges, den es aus eigener Kraft nicht zu durchschauen vermöchte, eliminieren kann«.¹⁵⁴

Zur Erfassung der Geschichtlichkeit des Wirklichkeitsbegriffs hat die Konzeption einer »Realisierung eines in sich einstimmigen Kontextes«¹⁵⁵ beigetragen. Er unterscheidet sich von den vorhergehenden Wirklichkeitsbegriffen vor allem durch seinen veränderten Zeitbezug: »Wirklichkeit als Evidenz weist sich je im gegenwärtigen Augenblick und seiner Gegebenheit aus, garantierte Wirklichkeit durch den Rückbezug auf die in der Einheit der Erschaffung der Welt und der Vernunft verbürgte Vermittlung, also auf einen immer schon vergangenen Grund dessen, was die Scholastik ›veritas ontologica‹ genannt hatte; dieser dritte Wirklichkeitsbegriff nimmt *Realität als Resultat einer Realisierung*, als sukzessiv sich konstituierende Verlässlichkeit, als niemals endgültig und absolut zugestandene Konsistenz, die immer noch auf jede Zukunft angewiesen ist, in der Elemente auf-

¹⁵¹ Für die Annahme einer Totalpräsenz des Wirklichen ist für Blumenberg der Satz des Aristoteles, »daß die Seele in gewisser Weise alles ist, ... die äußerst reduzierte Formel, die noch Mittelalter und Renaissance beherrschen sollte. Der Formel entspricht die Erwartung, daß Erfahrung prinzipiell endlich ist und gleichsam auf einen Katalog von ausgeprägten Gestalten reduziert werden kann, deren jede ihre Wirklichkeit in der momentanen Evidenz eines bestätigten Seinsollens zu verstehen gibt.« (*Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff*, 8).

¹⁵² Ebd., 9.

¹⁵³ *Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans*, 11.

¹⁵⁴ Ebd., 12.

¹⁵⁵ Ebd.

treten können, die die bisherige Konsistenz zersprengen und das bis dahin als wirklich Anerkannte in die Irrealität verweisen könnten.¹⁵⁶

Der Begriff von Wirklichkeit, der die Realität als das Resultat einer Realisierung eines in sich einstimmigen Kontextes begreift, ist der Wirklichkeitsbegriff Husserls. Ich habe zu zeigen versucht, inwiefern Blumenberg Husserls Spätphilosophie in einem Akt der Anthropologisierung rezipiert, der dessen transzendentalphilosophischen Ansatz zu vermeiden sucht. Wenn Dieter Henrich davon spricht, daß Blumenberg im Anschluß an Husserl einen ›Wirklichkeitsbegriff der Transzendentalphilosophie abzüglich des transzendentalen Gesichtspunkts¹⁵⁷ vorgelegt habe – Blumenberg hat dem zugestimmt –, dann findet damit Blumenbergs Husserl-Rezeption eine resümierende Formel.

Die philosophische Aufarbeitung der als Selbsterhaltungen der Vernunft geleisteten Realismen ergibt eine Geschichte des Realismus, die als eine genetische Anthropologie lesbar ist. Denn der Blick auf die geschichtliche Abfolge der Realismen ist für Blumenberg der Kunstgriff, zur Sprache zu bringen, was menschlich ist und was sich im Menschlichen zeigt. An den überlieferten Realismen als den ehemaligen Realisierungen einstimmiger Kontexte ist ablesbar, mit was für einer Welt es der Mensch zu tun zu haben glaubte. Die Kategorie der Selbsterhaltung des Subjekts ist dabei der hermeneutische Schlüssel, die vergangenen Realismen als geleistete Wirklichkeitsbewältigungen lesbar zu machen. Was dadurch zu gewinnen ist, ist ein Panorama des Menschlichen. Erst die Summe aller in der Geschichte geleisteten Realismen wird ein anthropologisch auswertbares Bild des Humanen ergeben. Die genetische Anthropologie ist somit die unabgeschlossene Selbsterhellung des Menschen durch den Blick in seine Geschichte.

¹⁵⁶ Ebd., 12 f. Im Zentrum der anthropologischen Lesart des Wirklichkeitsbegriffs der Realisierung in sich einstimmiger Kontexte steht bei Blumenberg die Kategorie der Selbsterhaltung des Subjekts. Die einstimmigen Kontexte sind die bewußtseinserhaltenden Breschen, die in die Überfülle des Wirklichen geschlagen werden: »Das Wirklichkeitsbewußtsein ist auf eine Ökonomie angewiesen, die zwar seine eigene, nicht aber die des Gegebenen ist. Der Mensch der Neuzeit ist das überflutete Wesen; sein Wirklichkeitsbegriff ist auf Vermeidung des Unerwarteten, auf Eindämmung, auf Konsistenz gegen den Fall der Unstimmigkeit angelegt.« (*Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff*, 9).

¹⁵⁷ So in der Diskussion von Blumenbergs Referatsvorlage *Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans*, in: *Poetik und Hermeneutik*, Bd. I: *Nachahmung und Illusion* (hrsg. v. H. R. Jauf), München 1964, 225 f.

Blumenbergs genetische Anthropologie besitzt eine ethische Tiefenschicht, die so zu nennen nur möglich ist, wenn man dem Akt der Theorie eine derartige Dimension zubilligt. Mit Nachdruck hat Blumenberg sein theoretisches Ethos formuliert: »Es ist nicht Sache unserer Wahl, sondern des an uns bestehenden Anspruches, die Ubiquität des Menschlichen präsent zu halten.«¹⁵⁸ Seine genetische Anthropologie ist der Ausdruck dieses ethischen Anspruches an die Theorie.

Der Wirklichkeitsbegriff, der Realität als das Resultat einer Realisierung eines in sich einstimmigen Kontextes nimmt, beinhaltet nicht nur die neuzeitliche Wende zum Subjekt, sondern vielmehr eine Wende zu den Subjekten: Jedes Individuum hat seine von niemand anderem zu leistende Weltansicht. Damit gewinnt das gegenüber jeder wissenschaftlichen Objektivität anrühige Faktum des Individuellen seine epistemologische Würde: »Jeder hat für jeden, den Voraussetzungen nach, etwas *in pectore*, was nur er herauszugeben vermag und wodurch er Anspruch auf das erwirbt, was der andere seinerseits auf seinem Weg *ad notam* genommen hat.«¹⁵⁹ Eine Welt kontingenter Faktizität hat die einfach klingende Konsequenz der Unersetzbarkeit alles Individuellen. Die Treue der Theorie gegenüber diesem Phänomen unwiederholbarer Einzigartigkeit ist es, die die Konzeption von Theorie mitzubestimmen hat. An der Achtung des unableitbar Individuellen ist sie zu messen. Konkret heißt das: »Die Ureinwohner Patagoniens ebenso wie die jüngst zu Akademie-Ehren gekommenen Kwakiutl haben einen Anspruch darauf, nicht nur am Leben gelassen zu werden, sondern auch von denen, die Theorie betreiben, theoretisch nicht vergessen zu werden, den Anteil an der Menschheit in ihrer Person gewürdigt und bewahrt zu sehen.«¹⁶⁰ Die Theorie, wie sie eine genetische Anthropologie betreibt, ist in einem entscheidenden Maß *memoria*.

¹⁵⁸ Ernst Cassirer *gedenkend bei Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises der Universität Heidelberg* 1974, 171.

¹⁵⁹ *Die Sorge geht über den Fluß*, 138. Obwohl es keine geschichtsphilosophische Integrationsinstanz gibt, die die jeweils individuellen Weltansichten zusammenzufassen instand wäre, bedeutet jede Nichtbeachtung individueller Erkenntnis einen möglichen Verlust an theoretischer Weltwahrnehmung. Blumenberg hat daher den erkenntnistheoretischen Wert von individuellen Umwegen betont: »Alles hat Aussicht, erlebt zu werden, wenn es gelingt, alle auf Umwegen gehen zu lassen.« (Ebd., 137). Daher ist die »Unversöhnlichkeit des Pluralismus der Weltansichten ... ein Risiko, aber ein zureichend begründetes« (ebd., 138).

¹⁶⁰ *Ernst Cassirer gedenkend ...*, 170f. Blumenberg hat dem entsprechend zugegeben, er habe den gegen ihn vorgebrachten »Vorwurf des ›Historismus‹ immer als ehrenvoll empfunden« (ebd., 170). Ein Verdienst des Historismus sei es, den Begriff des Denkmals mit

Der Pluralismus der Welteinsichten, der nicht auf einen letzten Begriff zu bringen ist, kann nur erinnert werden. Weder die Verheißung eines Fortschritts noch die Ermittlung einer geschichtsphilosophischen Normativität lassen sich aus der erinnerten Geschichte ableiten. Im Gegenteil: Alles hat das Recht, erinnert zu werden, da eine genetische Anthropologie keine wertende Auswahl kennt. Daher besitzt die Einführung des Begriffs *memoria* in die Theorie eine kritische Spitze gegen das vorrangige Ziel eines Erkenntnisgewinns – auch und gerade in der Form der Geschichtsbetrachtung. Blumenbergs Entteleologisierung der Geistesgeschichte bedeutet eine Entfinalisierung der theoretischen Arbeit an der Wirklichkeit. Theorie ist selbsterhaltende Wirklichkeitsbewältigung, ohne daß es einen Vorrang zeitgeschichtlicher Positionalität gäbe. Die Geschichte des menschlichen Bewußtseins, gespiegelt in den hervorgebrachten Realismen, reduziert sich auf den Modus der Kontinuität, die in Karl Löwiths Worten »mehr als ein bloßes Weitergehen und weniger als eine fortschrittliche Entwicklung«¹⁶¹ ist. Die Genese der gedachten Welt bleibt ein theoretischer Handlungszusammenhang, ohne daß durch einen unterstellten Prozeß des Fortschritts die geschichtlichen Leistungen vollbrachter Wirklichkeitsbewältigung marginalisiert werden dürften. Es kann als eine Anwendung von Kants Imperativ, die Menschheit in keiner Person bloß als Mittel zu gebrauchen, verstanden werden, wenn Blumenberg auf der Nichtfunktionalisierung der Geschichte auf gegenwärtige Bedürfnisse beharrt: »Dieses Ethos, auch und gerade das des Historikers, schließt aus, daß je eine Gegenwart so etwas wie das Ziel der Geschichte sein oder diesem sich bevorzugt nähern könnte. Es ist das Ethos, das die Mediatisierung der Geschichte destruiert.«¹⁶² Das bedeutet, auch die Geschichte der Philosophie »nicht der Selbstbestätigung von Gegenwart dienlich zu machen, nicht dem Kriterium des Erfolges – auch nicht dem der Relevanz für Bewußtseinsbildungen – zu unterwerfen«.¹⁶³

Der theoretische Akt der *memoria* lebt von diesem »geschichtlichen Respekt vor der Gleichrangigkeit der menschlichen Selbsthilfen im

Recht nivelliert zu haben: »Denkwürdig ist, was Menschen je gedacht haben; es zu lesen, wo es lesbar gemacht werden kann, ein Akt von ›Solidarität‹ über die Zeit.« (*Lesbarkeit der Welt*, 409).

¹⁶¹ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, a. a. O., 32.

¹⁶² Ernst Cassirer *gedenkend ...*, 168.

¹⁶³ Ebd.

Weltverständnis«. ¹⁶⁴ Nur aus ethischer Perspektive ermöglicht sich die »*memoria* der Gattung als Postulat der historischen Vernunft, für das Beweise nicht erwartet werden dürfen, weil es nur dem Verlangen genügt, nichts Menschliches dürfe je ganz verloren sein«. ¹⁶⁵ *Memoria* ist »so etwas wie Selbsterhaltung auf Gegenseitigkeit«, ¹⁶⁶ und »Geschichte der Philosophie, weiterhin Geschichte der Wissenschaften zu betreiben, kann nur eine der Formen sein, Anspruch auf die Achtung der Kommenden geltend zu machen, indem wir sie den Gewesenen erweisen«. ¹⁶⁷

¹⁶⁴ *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 202.

¹⁶⁵ *Höhlenausgänge*, 39.

¹⁶⁶ *Lebenszeit und Weltzeit*, 307.

¹⁶⁷ *Ernst Cassirer gedenkend ...*, 172.

3. Kapitel

Der theologiegeschichtliche Hintergrund der Neuzeit

1. Die Apokalyptik und der Fortgang der Geschichte

Die folgenden Ausführungen zum theologiegeschichtlichen Hintergrund der Neuzeit nehmen ihren Ausgang von einem Satz, dem Blumenberg scheinbar lapidar seine Zustimmung gewährt: »Ohne das Christentum wäre die Neuzeit undenkbar.«¹ Er bezeichnet ein Dependenzverhältnis, das weniger eindeutig zu bestimmen ist, als es scheint. Die Kontroverse, ob die Neuzeit als ein Säkularisat aus dem Christentum hervorgegangen ist oder nicht, belegt dies. Blumenberg läßt keinen Zweifel daran, wie er die Abhängigkeit der Neuzeit vom theologischen Mittelalter nur zu sehen bereit ist: Die humane Selbstbehauptung, die in ihrer epochalen Tragweite die Neuzeit begründet haben soll, stellt für ihn die legitime Überwindung des theologischen Absolutismus des Spätmittelalters dar. Seine postchristliche Entfaltung der Theologiegeschichte ist der Versuch, die Genese der Notwendigkeit dieses Epochenumbruchs aufzuweisen.

Der von ihm skizzierte theologiegeschichtliche Spannungsbogen reicht dabei von der jüdischen Apokalyptik bis zu dem Nominalismus Ockhams. Durch eine problemgeschichtliche Skizzierung der Theologiegeschichte soll die innere Logik ihrer Dynamik deutlich werden. Es ist dieser Hintergrund, der dem Denken Ockhams jene epochale Bedeutung zufallen läßt, die Blumenberg dem Nominalismus unterstellt. Als Vollstrecker einer theologiegeschichtlichen Dynamik, deren Herr er nicht ist, wird Ockham zu einem Kronzeugen für den überfälligen Zusammenbruch der Theologie. Die für ein genealogisches Selbstverständnis der Neuzeit bedeutsame Relektüre der Geschichte der abendländischen Theologie nimmt ihren Anfang dort, wo für Blumenberg alles beginnt und bereits im Anfang mißlingt: bei der jüdischen Apokalyptik.

¹ *Die Legitimität der Neuzeit*, 39.

Die Provokation, die vom Begriff der Apokalyptik im 19. Jahrhundert ausging und der man sich für Blumenbergs Perspektive zu vergewissern hat, läßt sich vor dem Hintergrund eines Antiapokalyptikers aufzeigen: Adolf von Harnack. Seiner Position eines Kulturprotestantismus, jener angestrebten reibungsfreien Symbiose von Christentum und Gesellschaft, hat er in seiner berühmten Vorlesung über *Das Wesen des Christentums* vom Wintersemester 1899/1900 Ausdruck verschafft. Worauf es hier allein ankommt, ist der Typus eines gedachten Christentums, das von dem Optimismus einer fast schon evolutiv gedeuteten Gesellschaftsentwicklung ausgeht, bei der es ein entscheidender Antrieb gewesen zu sein beansprucht. Das Christentum habe, um es auf die kürzeste These zu bringen, »an dem gesamten Fortschritt der Kultur teilgenommen«² und somit den »Gang der Geschichte der Menschheit« als eine »aufwärts sich bewegende Entwicklung«³ begleitet.

Als leitenden Grundgedanken in seinem Werk hat dagegen Franz Overbeck mit hartnäckiger Deutlichkeit darauf verwiesen, daß das Christentum »in diese Welt trat mit der Ankündigung ihres demnächst geschehenden Unterganges«.⁴ Sein Verständnis dieser apokalyptischen Bestimmtheit des Christentums hat Overbeck zu dem einfachen, aber von ihm in aller Konsequenz ausgetragenen Gedanken geführt, das Christentum habe sich selbst widerlegt, da diese eine entscheidende Ankündigung nicht eingetreten sei. Die »Erwartung der Wiederkunft Christi« sei »unhaltbar geworden in ihrer ursprünglichen Form«,⁵ die fortdauernde Existenz der Welt habe den Selbstanspruch des Christentums zersetzt. »Die Welt ist es, die sich behauptet hat, nicht die christliche Erwartung von ihr ...«⁶ Aus der Konsequenz, daß die Geschichte des Christentums »etwas Absurdes«⁷ darstelle, hat Overbeck seine Grundsatzkritik an aller Theologie abgeleitet: Das Christentum habe sich erst »mit einer Theologie ausgestattet«, als es sich »in einer Welt, die von ihm eigentlich verneint wird, selbst mög-

² A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1903, 187.

³ Ebd., 189.

⁴ F. Overbeck, *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, zweite, um eine Einleitung und ein Nachwort vermehrte Auflage, Leipzig ²1903 (¹1873), 27.

⁵ Ebd., 87.

⁶ F. Overbeck, *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, aus dem Nachlaß hrsg. v. C. A. Bernoulli, Basel 1919 (Nachdruck Darmstadt 1963), 72.

⁷ Ebd., 242.

lich machen wollte«. ⁸ So betrachtet ist aber Theologie nichts anderes als ein »Stück der Verweltlichung des Christentums, ein Luxus, den es sich gestattete, der aber, wie jeder Luxus nicht umsonst zu haben ist«. ⁹ Die Erwartung des baldigen Weltendes war somit für Overbeck die Essenz des Christentums und dessen Etablierung in der Welt seine Selbstentfremdung.

Die im 19. Jahrhundert beginnende Apokalyptik-Forschung ¹⁰ hat seitdem die Bedeutung der Apokalyptik für die Entstehungsgeschichte des Christentums in das Blickfeld gerückt ¹¹ und an einer temporalen Bestimmung der biblischen Botschaft keinen Zweifel gelassen. ¹² Dennoch ist es vor allem Overbeck, dem Blumenberg in seiner Auffassung einer Selbstwiderlegung des Christentums folgt, ergänzt freilich durch die seine Sicht bestimmenden dogmengeschichtlichen Studien Martin Werners, eines Vertreters der auf Albert Schweitzer zurückgehenden Schule der »konsequenten Eschatologie«. ¹³

Vor dem Hintergrund der Historisierung des Christentums, die es annähernd als ein Resultat seiner hellenistischen Umwelt erscheinen läßt, betont Blumenberg, die biblische Eschatologie sei ein »genuin theologisches Element«. ¹⁴ Ganz im Sinne Overbecks ist ihm ihre »Unübersetzbarkeit in einen wie immer definierbaren Begriff von Geschichte evident. Es gibt keine Geschichtsvorstellung, die sich ihrer

⁸ F. Overbeck, *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, a. a. O., 33.

⁹ Ebd., 34.

¹⁰ Vgl. J. M. Schmidt, *Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran*, zweite, durchgesehene Auflage, o. O., ²1976; K. Koch/J. M. Schmidt (Hrsg.), *Apokalyptik*, Darmstadt 1982.

¹¹ Dieser Zusammenhang wurde zuerst von Adolf Hilgenfeld in seinem Buch *Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christentums*, Jena 1857, herausgearbeitet.

¹² Vgl. hierzu beispielhaft J. Weiß, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892; dazu: B. Lannert, *Die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie durch Johannes Weiß*, Tübingen 1989.

¹³ Martin Werner hat im Anschluß an Schweitzer die Entstehung der Dogmengeschichte ganz unter dem Aspekt der enttäuschten Parusieerwartung aufgearbeitet. Vor allem sein Werk *Die Entstehung des christlichen Dogmas. Problemgeschichtlich dargestellt*, Bern 1941 (zweite Auflage Tübingen 1954; stark gekürzte Ausgabe Stuttgart 1959), hat Blumenbergs großes Interesse ausgelöst. Blumenberg betont ausdrücklich, er finde die Erfordernisse einer problemgeschichtlichen, funktionalistischen Geschichtsbetrachtung in Werners Buch »in hervorragender, methodisch exemplarischer Weise verwirklicht« (*Epochenschwelle und Rezeption*, 102).

¹⁴ *Die Legitimität der Neuzeit*, 46.

›Substanz‹ nach auf die Naherwartung berufen könnte.«¹⁵ Ihrem Ursprung nach ist die zeitliche Bestimmtheit der biblischen Botschaft die frohe Kunde von der baldigen Überwindung der Welt durch einen radikalen Abbruch der Geschichte. Sie ist der Versuch einer Theodizee: Die jüdische Apokalyptik ist ein Entlastungsversuch, der den »Bündnisgott des Alten Testaments durch Entwertung der innerweltlichen Volksgeschichte rechtfertigt, für die seine Gunst einst verbürgt worden sein sollte«,¹⁶ denn sie »kompensiert das Scheitern der geschichtlichen Erwartungen einer Nation mit der Prophezeiung geschichtsjenseitiger Erfüllung«.¹⁷ Die christliche Naherwartung dramatisiert diesen Lösungsversuch noch einmal, indem sie die apokalyptische Frist auf die Lebensspanne der von dieser Botschaft Betroffenen verkürzt. Die Rechtfertigung des sein Heil in dieser Welt versagenden Gottes hängt von der Erfüllung des apokalyptischen Endes der Welt innerhalb dieser einen Generation ab. Die aus der jüdischen Apokalyptik hervorgegangene christliche Naherwartung setzt somit für die Rechtfertigung Gottes alles auf eine Karte. Mit dem Ausbleiben des Weltendes ist ihre Hoffnung widerlegt.

Was bleibt, ist ein Fall von Schadensbegrenzung. Die aufgezwungene Neuorientierung in der verbleibenden Welt führte zu dem, was Blumenberg in Anschluß an Rudolf Bultmann die ›Vergeschichtlichung der Eschatologie‹ genannt hat.¹⁸ Bei Paulus und vor allem bei Johannes vollziehe sie sich als die »Verkündigung, daß die entscheidenden Heilsereignisse bereits eingetreten seien. Für Paulus stand zwar das Gericht noch bevor, aber der ›Freispruch‹ vor dem göttlichen Tribunal war denen bereits zugesprochen, die sich durch Taufe und Glauben dem Kreuzestod subsumieren und dadurch die Identität von Schuldigen verlieren konnten. Johannes ging konsequent noch den Schritt weiter zu sagen, daß auch das Gericht selbst schon vollzogen sei und der Glaubende das endgültige Heilsgut des ›Lebens‹ schon besitze. Die Tendenz der Aufarbeitung jener eschatologischen Enttäuschung ging also nicht nur auf die Erklärung der Verzögerung, auf den Gewinn einer neuen Unbestimmtheit, sondern auf die Verlegung der Heilsereignisse in die Vergangenheit und auf den aus ihr entstan-

¹⁵ Ebd., 52.

¹⁶ Ebd., 50f.

¹⁷ Ebd., 50.

¹⁸ Vgl. R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958; dazu Blumenbergs Rezension in: *Gnomon* 31 (1959), 163–166.

denen, nur noch ›inneren‹ Besitz an Gewißheit. Die Zukunft bringt nicht mehr das radikal Neue, die sieghaft hereinbrechende Überwindung des Unheils; sie wird vielmehr zum Spielraum der kunstvollen Umformungen und spekulativen Ausflüchte, mit denen die überlieferten Zeugnisse der Naherwartung dem unvermuteten Fortbestand von Welt und Zeit angepaßt werden mußten.«¹⁹

Blumenbergs problemgeschichtliche Dechiffrierung der frühen Theologiegeschichte entwirft also, noch einmal zusammengefaßt, eine konsistente Dramaturgie: Der Gott des jüdischen Glaubens ist ein geschichtsmächtiger Gott, und eben diese Eigenschaft beschwört das Problem seiner Rechtfertigung angesichts der leidvollen Geschichte herauf, in der die bündnishaften Zusagen dieses Gottes sich nicht zu erfüllen scheinen. Zur Entspannung dieser Theodizeefrage wird die Heilserwartung transzendiert und das Eintreten dieses Heils als Offenbarung zeitlich befristet. Aus der jüdischen Tradition heraus radikalisiert Jesus diese Erwartung bis zur Form der Naherwartung. Als das als nah verkündete Ende der Welt nicht eintritt, gelingt die Rechtfertigung des Gottes nur durch den Kunstgriff, das Heil, welches durch einen Weltabbruch eintreten sollte, zu sakramentalisieren und somit zu verinnerlichen: Mag die Welt auch weiterbestehen, der gerechtfertigte Mensch ist schon Teil der neuen Schöpfung. Die sich entfaltende christliche Theologie als Deutung dieses bereits geschehenen Heilsaktes ist nichts anderes als ein Teil der Kompensation einer mißlungenen Kompensation. Das Christentum kompensiert die enttäuschte jüdische Apokalyptik und verwischt dabei durch eine Vergeschichtlichung der Eschatologie die Spuren des Umstandes, daß es diesem Kompensationsversuch entstammt und mit ihm gescheitert ist.²⁰

Die Verlegenheit, die die enttäuschte Naherwartung heraufbeschwor, führte die Theologie zu Konsequenzen, die das Christentum der spätantiken Gnosis nahebringen sollten.²¹ Was ist das für ein Heilsgott, der sein Heil nur durch eine Vernichtung seiner Schöpfung

¹⁹ *Die Legitimität der Neuzeit*, 53.

²⁰ Zur Kritik an Blumenbergs Deutung des jüdisch-urschristlichen Zeit- und Weltverständnisses vgl. U. Wilckens, *Zur Eschatologie des Urchristentums. Bemerkungen zur Deutung der jüdisch-urchristlichen Überlieferung bei Hans Blumenberg*, in: H.-J. Birkner/D. Rössler (Hrsg.), *Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums*, Berlin 1968, 127–142.

²¹ Für das Verständnis der spätantiken Gnosis immer noch maßgebend: H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Bd. I: *Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1934, Bd. II: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen 1954.

durchzusetzen vermag? Warum besteht die Welt weiter, wenn doch der allmächtige Gott sein Heil durch eine Vernichtung dieser Welt verheißen hat? Die gnostische Antwort auf diese Fragen ist so einfach wie effektiv: Der Heilsgott ist nicht identisch mit dem Weltschöpfer. Bei Marcion findet sich dieser Gedanke durch eine hermetische Abschirmung der Zuständigkeiten entfaltet, wodurch die Lösung des Gottesbegriffs vom biblischen Schöpfungsmotiv in Kauf genommen werden muß, aber ein von der Theodizeeproblematik ungetrübter Heilsgott gerettet sein soll. Der Zustand und Fortbestand der Welt wird diesem Heilsgott nicht mehr zum Rechtfertigungsproblem, da er als der verborgene Gott, als der *deus absconditus*, für sie nicht verantwortlich ist. Er ist nicht der Gott, der durch eine Vernichtung der Welt seine Schöpfung zurücknehmen und den Menschen in einen Zustand vor dem Sündenfall zurückholen muß, sondern er ist der hereinbrechende neue Gott, dessen Heil in der Herauslösung des Menschen aus den Verstrickungen in die schlechte Welt besteht. »Nicht kehren die Menschen durch Erlösung in ihr Vaterhaus zurück, sondern eine herrliche Fremde ist aufgetan und wird ihnen zur Heimat«,²² so hat das Adolf von Harnack formuliert.

Für Blumenberg ist Marcions Lösung nur konsequent. Er habe im gnostischen Dualismus das »Schema für die Eindeutigkeit, die er der christlichen Lehre verleihen zu können glaubte«, gefunden: »Der Gott, der die Welt und den Menschen geschaffen und ihnen ein unerfüllbares Gesetz gegeben, der launisch und tyrannenhaft die im Alten Testament überlieferte Volksgeschichte gelenkt hatte, der Opfer und Zeremonien für sich forderte, war der böse Demiurg. Der Gott, der die Erlösung bringt, ohne sie den Menschen, die er nicht geschaffen hat, im geringsten schuldig zu sein, der ›fremde Gott‹, ist das Wesen reiner, weil grundloser Liebe.«²³ Das Problem der Theodizee entfällt durch eine hermetische Scheidung von heilloser Welt und weltlosem Heil.

Der Preis für einen von aller Welt losgelösten und in eine unnahbare Ferne entrückten Heilsgott ist der Verzicht auf eine vernünftig vermittelte Erkenntnis seiner Güte. Die Welt hat aufgehört, als biblisch verstandenes Schöpfungswerk oder metaphysisch interpretierter Kosmos

²² A. v. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Darmstadt 1960 (Nachdruck der zweiten, verbesserten und vermehrten Auflage von 1924), VII.

²³ *Die Legitimität der Neuzeit*, 141 f.

einen Verweischarakter auf einen guten Gott zu enthalten. Mehr noch: Der spätantiken Gnosis gerinnt der Kosmos zur großen Verfehlung, er *hat* nicht nur Übel als Defekte seiner Ordnung, er *ist* ein Übel. Die mythologische Gnosis hat dies eindrucksvoll auszumalen gewußt.²⁴ Für die menschliche Vernunft bedeutet dies eine Situation der Orientierungsnot, die die Gnosis zur reinen Ohnmacht zu steigern wußte. Die menschliche Vernunft ist nichts, die Heilsverfügung des fremden Gottes ist alles. Angesichts der zur Finsternis dämonisierten Weltlichkeit wird die Gnosis in ihrem Wortsinn zur erlösenden Erkenntnis. Und da jede hinüberleitende Brücke zum Heilsgott fehlt, ist sie das nicht antizipierbare und unverfügbare Geschenk der Erweckung aus dem heillosen Weltzustand. Gnosis ist die zur Soteriologie gesteigerte Erkenntnis als Ereignis.

Marcions »einsamer Rang als Theologe«,²⁵ übertroffenen nur von Origenes, »des Christentums gewaltigster Theologe«,²⁶ begründet sich für Blumenberg in der Konsequenz, mit der er die biblischen Quellen auf eine konsistente Theologie hin zu lesen versuchte. Die christliche Kirche ist weder dem einen noch dem anderen gefolgt. Von Harnack übernimmt Blumenberg den Gedanken, daß vielmehr »der Katholizismus gegen Marcion erbaut worden ist«. ²⁷ Der antignostische Systemwille als das Formationsprinzip des Mittelalters sollte aus dieser Konkurrenz seine Dynamik beziehen. Sein vorrangiges Ziel mußte dabei eine Rehabilitierung der von der Gnosis diskreditierten Ordnungsstruktur der Welt sein. »Dem Bündnis zwischen der Theologie und der antiken Kosmologie hatte Markion vorzubeugen gesucht, indem er den Stifter des Kosmos diskriminierte; er brachte gerade dadurch dieses Bündnis zustande.«²⁸ Augustinus sollte einer der wichtigsten Stifter dieses Bündnisses sein.

²⁴ Zum Gestaltenreichtum der Gnosis als theologischer, kosmologischer, anthropologischer und eschatologischer Mythos vgl. H. Jonas, *Typologie und historische Abgrenzung des Phänomens der Gnosis*, in: K. Rudolph (Hrsg.), *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt 1975, 626–645.

²⁵ *Arbeit am Mythos*, 219.

²⁶ *Sollte der Teufel erlöst werden? Kapitel einer Dämonologie*, N 3.

²⁷ A. v. Harnack, *Marcion*, a. a. O., VII.

²⁸ *Arbeit am Mythos*, 219.

2. Antignostischer Systemwille als das Formationsprinzip des Mittelalters

Nicht die Übel in der Welt, sondern die Welt als Übel zu betrachten, war der Ausgangspunkt für die gnostische Entzweigung des Gottesbegriffs. Demgegenüber die Einheit eines Heils- und Schöpfergottes zu behaupten, hatte die erneute Reduzierung des Phänomens des Übels auf einen Tatbestand in der Welt und eine Garantie der grundsätzlichen Güte der Welt als Schöpfung zur Voraussetzung. Dies war gleichsam der Arbeitsauftrag, den das Mittelalter übernommen haben sollte. Es ist Blumenbergs theologiegeschichtliche Leitvorstellung, »daß das Mittelalter als Jahrhunderte überspannende Sinnstruktur von der Auseinandersetzung mit der spätantiken und frühchristlichen Gnosis seinen Ausgang genommen hat und daß die Einheit seines Systemwillens aus der Bewältigung der gnostischen Gegenposition begriffen werden kann.«²⁹

Bei Augustinus findet sich diese epochale Anstrengung als werkimmanente Auseinandersetzung wieder. Durch die Lektüre Ciceros dem Philosophieverständnis der Antike angenähert, folgte doch immerhin fast ein Jahrzehnt, in dem sich Augustinus dem gnostischen Manichäismus verschrieben hatte. Die Abkehr von dieser Periode sollte ihn zu einer antignostischen Restauration des kosmischen Ordnungsgedankens verleiten, die wegbereitend für das Mittelalter werden sollte. Noch die späten mittelalterlichen Summen folgten als prämoderne Systeme diesem einen Willen: die Einheit Gottes zu retten, indem die Welt als seine gelungene Schöpfung denkbar blieb.

Hatte die Gnosis auf ihre Weise die Theodizee-Problematik entschärft, so aktualisierte der neue Konservatismus kosmischer Ordnungsvorstellungen die Frage nach dem Übel in der Welt. Nicht zufällig setzt daher Augustins wichtigste Frühschrift mit der Frage ein, ob Gott der Urheber des Übels sei – *utrum deus non sit auctor mali*.³⁰ Die Ant-

²⁹ *Die Legitimität der Neuzeit*, 138. Es ist Blumenbergs These, »daß die Formation des Mittelalters nur als der Versuch der endgültigen Absicherung gegen das gnostische Syndrom verstanden werden kann. Die Welt als Schöpfung aus der Negativierung ihres demiurgischen Ursprungs zurückzuholen und ihre antike Kosmos-Dignität in das christliche System hinüberzueretten, war die zentrale Anstrengung, die von Augustin bis in die Hochscholastik reicht.« (Ebd., 143).

³⁰ Augustinus, *De libero arbitrio* (Corpus Christianorum, Series latina XXIX, ed. W. M. Green, Turnhout 1970, 207–321) I, I 1 (S. 211).

wort, die Augustinus in seiner Schrift über den freien Willen, *De libero arbitrio*, zu geben versucht, ist ganz von dem Ziel bestimmt, Gott von jeder Mitschuld am Übel in der Welt zu verschonen. Axiomatisch geht Augustinus von der Gerechtigkeit Gottes und der Güte seiner Schöpfung aus,³¹ so daß die gnostische Antwort auf dieses Problem bereits im Ansatz versperrt bleibt. Der mögliche Urheber allen Übels in der Welt kann demnach nur der Mensch sein. Ihm diese Möglichkeit zuzudefinieren, dient der Nachweis seines freien Willens. Denn nur als frei über seinen Willen Verfügender ist er schuldigfähig und vermag Gott von jedem Verdacht einer Ursächlichkeit für das Übel in der Welt zu entlasten. Das vom Menschen erfahrene Übel ist demnach kein *defectus* der Schöpfung, sondern das Resultat eines *defectus* des menschlichen Willens³² und somit der gerechte Reflex auf seine eigene schuldhaftige Schlechtigkeit.

Was Augustinus zu leisten versucht, ist nicht nur eine Theodizee, sondern auch eine der vorgnostischen Antike unbekannte Kosmodizee: Nur die Rettung des Kosmos garantiert die heilsmächtige Güte des Schöpfers. Es muß ihm darauf ankommen, daß die Welt nach ihrer gnostischen Dämonisierung eine positive Ordnungsstruktur zurückerhält, die von dem verbleibenden Phänomen des Übels nicht angegriffen wird und somit ein Zeichen für das heilstiftende Handeln Gottes abzugeben vermag. Augustinus hatte bereits in *De ordine* die Ordnung der Welt als ein in neuplatonischer Lesart verstehbares Qualitätsmerkmal zu verteidigen gesucht, wobei er mit der Formel operierte, die Ordnung sei das Mittel, mit dem Gott alles tue.³³ Aber erst in *De libero arbitrio* findet er vollends den beschriebenen Ausweg, das Übel nicht als Infragestellung dieser Ordnung zu begreifen: Das Übel ist die in der gerechten Ordnung der Welt vorgesehene Strafe für die Verfehlungen des freien Menschen – es ist ein integraler Bestandteil, keine Infragestellung der göttlichen Ordnung.³⁴ Die absolute Schuldfähigkeit des

³¹ Augustinus, *De libero arbitrio* I, I 1–2.

³² Augustinus, *De libero arbitrio* II, XX 204. (C. C. XXIX, S. 273): »Omne autem bonum ex deo, nulla ergo natura est quae non sit ex deo. Motus ergo ille auersionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectiuus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, uide quo pertineat, et ad deum non pertinere ne dubites. Qui tamen defectus quoniam est uoluntarius in nostra est positus potestate.«

³³ Augustinus, *De ordine* (Corpus Christianorum, Series latina XXIX, ed. W. M. Green, Turnhout 1970, 88–137) I, X 28 (S. 103): »Ordo est, inquit, per quem aguntur omnia, quae deus constituit«; in der prägnanteren Fassung II, I 2 (S. 107): »Nam meminisse me arbitror te ordinem esse dixisse, per quem deus ageret omnia.«

³⁴ Augustinus, *De libero arbitrio* III, IX 85–103.

Menschen dient der Kosmodizee, die wiederum im Dienst der Theodizee steht. In *De vera religione* ist diese Entlastung Gottes auf die Formel gebracht, die Natur sei kein Übel, da jeder vernünftigen Seele ihre eigene Schuld zum Übel werde.³⁵ Damit ist das gnostisch verschärfte Problem des Übels der Welt erneut auf einen Tatbestand in der Welt reduziert und der gnostische Dualismus zwischen Schöpfungs- und Heilswirklichkeit vorerst vermieden.

Der Preis ist hoch. Für Blumenberg ist Augustins Antwort auf die Frage nach dem Übel die »folgenreichste der von ihm für das Mittelalter getroffenen Entscheidungen. Mit einer ebenso rührenden wie verhängnisvollen Geste übernahm er für den Menschen und auf den Menschen die Verantwortung für das, was an der Welt drückende Last war. Jetzt, nach der Gnosis, ist das Problem der Rechtfertigung Gottes übermächtig geworden. Sie erfolgte zu Lasten des Menschen, dem ein neuer Begriff seiner Freiheit eigens deshalb zundefiniert wird, um ihm das volle Maß einer ungeheuerlichen Verantwortung und Schuldigkeit zu imputieren.«³⁶ Die Anerkennung der Freiheit des Menschen ist daher streng funktional motiviert: Nicht als Eigenwert ist sie von Interesse, sondern nur im Zusammenhang der Theodizee. Was wie eine Stärkung der christlichen Anthropologie aussieht, ist ihre radikale Schwächung.

Der Absolutismus der »ungeheuerlichen Verantwortung und Schuldigkeit« führte Augustins Theodizee in eine Sackgasse: Wenn die menschliche Freiheit der alleinige Grund dafür ist, daß es Übel in der Welt gibt, ist dann diese Freiheit nicht selbst ein Übel? Mit dieser Frage endet das erste Buch von Augustins Freiheitstraktat, und sie bezeichnet damit selbst »die Lücke in der Argumentation, durch die der gnostische Demiurg wieder einzudringen droht«.³⁷ Eine befriedigende Lösung dieses Problems findet sich in *De libero arbitrio* nicht. Aber es findet sich eine weitere Schwäche in Augustins Argumentation, deren Tilgung die Problematik systematisch vorantreibt: Trotz aller schuldhaften Abgründigkeit des Menschen – kann es eine theologische Phänomenologie geben, die seine Sündigkeit in einem Maß anschaulich werden läßt, daß der Gedanke an Unproportionalität verliert, der Zu-

³⁵ Augustinus, *De vera religione* (Corpus Christianorum, Series latina XXXII, ed. K.-D. Daur, Turnhout 1962, 169–260) XXIII 44 (S. 214): »Quocirca cum omnis anima rationalis aut peccatis suis misera sit aut recte factis beata, ... nullum malum est naturae uniuersae, sed sua cuique culpa fit malum.«

³⁶ *Die Legitimität der Neuzeit*, 145 f.

³⁷ Ebd., 146 f.

stand der Welt in seiner leidvollen Dimension hänge allein von diesen Sünden ab? Augustinus hat dies nicht zu einem Problem werden lassen. Vielmehr hat er den Blick auf die eine Urverfehlung des Menschen gelenkt, die Adam anzulasten sei. Augustins Lehre von der Ursünde, von dem *peccatum originale* ist es, die den Freiheitsmißbrauch des Menschen auf einen einzigen, aber entscheidenden Akt zu reduzieren versucht, der groß genug ist, um dem Phänomen des Übels in der Welt zu entsprechen. In Adam, wie Augustinus die Vulgata gelesen hat, hat die Menschheit gesündigt und ist dem Tod verfallen. Seine Verfehlung hat sich auf das Menschengeschlecht vererbt und macht jedes Individuum zu einem Sünder, womit es göttliche Strafe verdient hat.³⁸

Die auf die ganze Menschheit übertragene Urschuld disqualifiziert die Freiheit des Willens als aktuelle Größe. Es hat diesen Moment der Freiheit gegeben, aber er ist in Adam verspielt worden. Was bleibt, ist ein absoluter Primat der Gnade Gottes angesichts des gefallenen Menschen, der den Gedanken der Willensfreiheit marginalisiert. In den *Retractationes* hat Augustinus diese Konsequenz auf den Satz gebracht, die Gnade habe über den freien Willen gesiegt.³⁹ Von hier aus ist es nur ein kleiner Schritt zu dem Gedanken der Prädestination.

Es gibt einen Text, der in seiner Fragestellung wie vielleicht kein anderer Augustins Gnadentheologie unter dem im Spätwerk so wichtig werdenden Gedanken der Prädestination veranschaulicht und an dem die Konsequenz eines theologischen Absolutismus ablesbar ist: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, II.⁴⁰ Er beinhaltet eine

³⁸ Augustinus, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (Corpus Christianorum, Series latina XLIV, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1970) I, II 16 (S. 41): »Sunt igitur omnes homines – quando quidem, ut apostolus ait, in Adam omnes moriuntur, a quo in uniuersum genus humanum origo ducitur offensionis dei – una quaedam massa peccati supplicium debens diuinae summaeque iustitiae, quod siue exigatur siue donetur, nulla est iniquitas.«

³⁹ Augustinus, *Retractationes* (Corpus Christianorum, Series latina LVII, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1984) II, I 3. (S. 89f.): »In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio uoluntatis humanae, sed uicit dei gratia ...«

⁴⁰ Dieser wichtige Text hat zwei Neuausgaben erfahren, die erstmals auch eine deutsche Übersetzung bieten: Kurt Flasch hat ihn herausgegeben und erklärt unter dem Titel *Logik des Schreckens*, (übersetzt von W. Schäfer) Mainz 1990; er findet sich auch innerhalb der Augustinus-Ausgabe *Sankt Augustinus – Der Lehrer der Gnade. Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften* (im Auftrag des Augustinus-Instituts der deutschen Augustiner, hrsg. von S. Kopp, T. G. Ring und A. Zumkeller), *Prolegomena*, Bd. III (eingeleitet, übertragen und erläutert von T. G. Ring), Würzburg 1991.

Interpretation von Röm 9,9–29, wo Paulus auf die Erzählung von Jakob und Esau (Gen 25, 19–34/27, 1–40) eingeht. Die Geschichte: Isaak, Sohn Abrahams, hatte mit Rebekka zwei ungleiche Zwillinge, den erstgeborenen, häßlichen und wilden Esau und den schönen und zahmen Jakob. Sie stritten sich schon im Mutterleib. Esau war der Lieblingssohn des Vaters, Jakob der Lieblingssohn der Mutter. Eines Tages kam der erschöpfte Esau vom Feld und bat Jakob um das von ihm zubereitete Linsengericht. Dieser bot es ihm zum Tausch: Jakob verlangte das Erstgeburtsrecht, und Esau willigte ein. Als Isaak im Sterben lag, wünschte er sich von Esau ein letztes Mahl, für das er Jagen gehen sollte. Rebekka hörte dies und ersann die List, Jakob mit frisch zubereitetem Wild und häßlich verkleidet zum todkranken Vater zu schicken. Isaak wähnte Esau vor sich zu haben und gab somit Jakob seinen Segen. Als Esau kam, ging er leer aus.

Diese Geschichte ist als ein Inbegriff eines göttlichen Absolutismus gelesen worden. Schon Paulus hat die Ungleichheit der Zwillinge auf die unergründliche Prädestination Gottes zurückgeführt: Rebekkas Söhne waren »noch nicht geboren und hatten weder Gutes noch Böses getan; damit aber Gottes freie Wahl und Vorherbestimmung gültig bleibe, nicht abhängig von Werken, sondern von ihm, der beruft, wurde ihr gesagt: *Der Ältere muß dem Jüngeren dienen*« (Röm 9, 11–12). Dann fügt Paulus, wie es in der Schrift stehe, den ungeheuren Spruch Gottes an: »*Jakob habe ich geliebt, Esau aber gehaßt*« (Röm 9, 13). Warum? Augustinus folgt den Interpretationen von Röm 9, 14–29, aber sie erfahren unter dem antignostischen Kontext eine Verschärfung. In *De libero arbitrio* war dem Menschen eine Schuldigkeit mit kosmischen Ausmaß zugesprochen worden, die nun angesichts der Frage nach dem Schicksal Esaus jede Rücksichtslosigkeit erlaubte. Es geht nicht mehr um die theologische Sicherstellung der Ungeschuldetheit von Gottes Gnade, wenn Augustinus in bezug auf die Gottlosigkeit sagt, Gott bestrafe sie bei den einen durch die Verdammung, bei anderen nehme er sie durch die Rechtfertigung hinweg, wie er selbst es in seinen unerforschlichen Ratschlüssen bestimmt habe.⁴¹ Gottes Handeln soll gerecht, aber unnachvollziehbar sein. Stand in *De libero arbi-*

⁴¹ Augustinus, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, II 18 (C. C. XLIV, S. 45): »Odit enim deus impietatem. Itaque in aliis eam punit per damnationem, in aliis admittit per iustificationem, quemadmodum ipse iudicat esse faciendum illis iudiciis inscrutabilibus.« Vgl. auch I, II 16 (C. C. XLIV, S. 41): »Atque ita tenacissime firmissimeque credatur id ipsum, quod deus cuius uult miseretur et quem uult obdurat, hoc est cuius uult miseretur et cuius non uult non miseretur, esse alicuius occultae atque ab humano modulo inue-

trio der Gebrauch des freien Willens noch in einem Zusammenhang mit dem Maß der Schuldhaftigkeit des Menschen, so tilgt Adams Ursünde jede sinnvolle Initiative: Wenn auch der freie Wille an sich einen Wert darstellt, welchen Wert hat er bei denen, die unter der Sünde stehen?⁴² Und wer steht für Augustinus nach Adam nicht unter dem Bann der Sünde?

So wird Gottes Entscheid für Jakob und gegen Esau zum theologischen Paradigma seiner Macht: Es gibt keine Kriterien, die uns Gottes Wahl verständlich werden lassen können.⁴³ Die gnadentheologische Balance zwischen Theonomie und Autonomie wird von Augustinus auf Kosten des Menschen preisgegeben. Ihm geht es nicht nur um die theologische Sicherung der Freiheit Gottes, seine Gnade ungeschuldet zu schenken, sondern er forciert einen theologischen Voluntarismus, dem der Gedanke der Willensfreiheit des Menschen geopfert wird. Der absoluten Gnadenmacht Gottes korrespondiert eine völlige Ohnmacht des Menschen.

Augustins Lehre von der universalen Schuld des Menschen diene dem Versuch, die Einheit Gottes durch die Verteidigung seiner gelungenen Schöpfung zu retten. Seine Lehre von der Prädestination der Erwählung läßt nach Blumenberg diesen antignostischen Versuch scheitern. Zwar sei der gnostische Dualismus für das metaphysische Weltprinzip beseitigt worden – »Augustins folgenreiche Wendung von der Gnosis zur menschlichen Freiheit rettet die ›Ordnung‹ für das Mittelalter und bereitet die Wiederkehr des Aristoteles auf der Höhe der Scholastik vor«⁴⁴ – aber er »lebte im Schoße der Menschheit und ihrer Geschichte als absolute Sonderung von Berufenen und Verworfenen fort. Diese zur Rechtfertigung Gottes ersonnene Krudität hat ihre verschwiegene Ironie darin, daß auf dem Umweg über die Vorstellung der Prädestination eben doch die Urheberschaft des absoluten Prinzips für die kosmische Verderbnis wieder hereingeholt wird, deren Elimination der ganze Aufwand gegolten hatte. Für *diese* Sünde in ihrer universalen Auswirkung konnte eben doch nur der Urgrund der Dinge selbst ver-

stigabilis aequitatis, quae in ipsis rebus humanis terrenisque contractibus animaduertenda est ... «

⁴² Ebd., I, II 21 (C. C. XLIV, S. 53): »Liberum uoluntatis arbitrium plurimum ualet, immo uero est quidem, sed in uenundatis sub peccato quid ualet?«

⁴³ Das betont Augustinus in *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum* I, II 22.

⁴⁴ *Die Legitimität der Neuzeit*, 149.

antwortlich gemacht werden – die *massa damnata* hatte dafür nur noch die Folgen zu tragen.«⁴⁵

Augustins Gottesbegriff ist antignostisch konzipiert. Dennoch transportiert er Spezifika gnostischer Theologie unterhalb der Ebene antihäretischer Orthodoxie. Der Akt der gnadenhaften Erwählung verweigert sich nicht nur der vernünftigen Einsehbarkeit, sondern er vollzieht sich *jenseits* der Vernunft und ist daher von Willkür kaum noch abzugrenzen – Esau ist verdammt, noch bevor er etwas Böses tun konnte! Die Frage, warum Esau dies in einem Akt der Prädestination widerfahren ist, läßt Augustinus nicht zu. Diese Frage überhaupt zu stellen sei »unverschämt«.⁴⁶ Der Verlust humaner Selbstbestimmung, und sei es in dem Akt der freien Annahme der unverdient geschenkten Gnade, ist das Pendant zu Augustins theologischem Absolutismus. Blumenbergs These: Das späte Mittelalter sollte das Erbe der »nicht überwundenen, sondern nur »übersetzten« Gnosis«⁴⁷ antreten: »Die nicht überwundene, sondern nur transponierte Gnosis kehrt in der Gestalt des verborgenen Gottes und seiner unbegreiflichen absoluten Souveränität zurück. Mit ihr bekam es die Selbstbehauptung der Vernunft zu tun.«⁴⁸

3. *Der theologische Nominalismus und die Ohnmacht der Vernunft*

Es gehört zum Stolz des 13. Jahrhunderts, eine Synthese zwischen antiker Philosophie in der Gestalt des Aristotelismus und christlicher Theologie angestrebt zu haben. Das 14. Jahrhundert steht in mehrfacher Hinsicht für das Scheitern dieser Bemühung. Die fortgeschrittene Aneignung der aristotelischen Philosophie vermochte immer weniger die offenkundigen Brüche zwischen beiden zu übersehen: Die unvereinbaren Vorstellungen von einer ewigen und einer in einem Anfang geschaffenen Welt bezeichnen dabei exemplarisch das Problem, philo-

⁴⁵ Ebd., 148.

⁴⁶ Augustinus, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, II 16 (C. C. XLIV, S. 42): »Itaque huius impudentiam quaestionis ita retundit apostulus: O HOMO, TV QVIS ES, QVI RESPONDEAS DEO?«

⁴⁷ *Die Legitimität der Neuzeit*, 149.

⁴⁸ Ebd.

sophische Theoreme und biblisch orientierte Theologie zu harmonisieren.

Für Blumenberg scheitert mit dem Nominalismus des 14. Jahrhunderts ein Syntheseversuch, der weit über die Anstrengungen des 13. Jahrhunderts zurückreicht. Der Nominalismus markiert für ihn den Zusammenbruch der Symbiose von antikem Weltverständnis und christlicher Theologie. Es gehört zu den Grundannahmen Blumenbergs, die seine Interpretation der Theologiegeschichte leiten, daß die theologische Reflexion christlicher Existenz sich wie selbstverständlich auf die durch die antike Philosophie ausformulierte Weltvorstellung bezogen habe, statt einen Bruch zu konstituieren. Die Patristik sei von einer »selbstverständlichen Mitführung des antiken Weltverständnisses im christlichen Bewußtsein«⁴⁹ ausgegangen. Es sei gerade die »ungebrochene Kontinuität des Wirklichkeitsbezuges«, die die »große Kraft der Sicherheit und Selbstverständlichkeit der patristischen und scholastischen Denkentwicklung«⁵⁰ gewährt habe. Damit ist es mit dem Nominalismus vorbei. Durch seine Position innerhalb des Universalienstreites, durch seine Problematisierung der Existenz des Allgemeinen, ist die antike Metaphysik in ihrem Kern angegriffen – und mit ihr für Blumenberg die gesamte Theologie. Der Nominalismus als das »System der Systemdurchbrechungen«⁵¹ negiert das theologische Apriori, daß die allgemeine Ordnung des Seienden die strukturelle Präsenz Gottes in der Welt sei, die folglich als ein theologisches System spiegelbar sein muß.

Die Krise der Theologie, ausgelöst durch den Zusammenbruch der sie tragenden theoretischen Fundamente, hatte für Blumenberg zur Folge, daß ein vom Aristotelismus befreiter Gottesbegriff zur Bedrohung der menschlichen Vernunft werden konnte. Dieser Zusammenhang weist dem theologischen Nominalismus seine Funktion als Konstitutionsbedingung neuzeitlicher Rationalität zu: Im Nominalismus habe eine »Steigerung der Theologie zu ihrem maximalen Anspruch gegen die Vernunft«⁵² stattgefunden. Ockham ist Blumenbergs Hauptdarsteller im letzten Akt des Schauspiels auf der Bühne der Theologie.

⁴⁹ *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, 13.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ *Die Legitimität der Neuzeit*, 215.

⁵² Ebd., 405.

Der aristotelisch gedachte Gott der Theologie ist ein gemäßiger Gott. Fest eingefügt in Forderungen, für deren Erfüllung er der Garant zu sein hat, ist er überraschungsfrei. Diese Forderungen sind nicht gnadentheologischer Art – der das ganze Mittelalter hindurch mächtige Augustinus hatte in diesem Punkt die Souveränität Gottes zu verbürgen gewußt –, sondern vielmehr metaphysischer Art. Wo die Welt theologisch als ein Kosmos, als eine festgefügte Ordnung verstanden wird, bedarf es des Gottes als den Schöpfer und Garant dieser Ordnung. Für Blumenberg hat die »Symbiose des Mittelalters mit der aristotelischen Philosophie« eben auf einer »Ungleichmäßigkeit in der Beachtung der Attribute Gottes beruht, auf der Zurücksetzung der Allmacht und noch mehr der Allgegenwart zugunsten der geistigen Selbstgenügsamkeit und der ständigen und konstitutiven Abhängigkeit der Welt von dem inneren Leben der Gottheit«. ⁵³ Die kosmologisch entfaltete Metaphysik war das Regulativ für alle Aussagen über die Macht Gottes.

Der darin verborgene Konflikt trat am 7. März 1277 offen zu Tage, als der Pariser Bischof Tempier 219 Thesen aristotelischer Prägung verurteilte, von denen er annahm, daß sie an der Pariser Universität gelehrt würden. Dieser innermittelalterliche Konflikt markiert trotz seiner regionalen Begrenzung die aufgebrochenen Spannungen der Aristoteles-Rezeption. Waren Thesen wie die, daß alles, was unmittelbar von Gott bewirkt werde, von ihm mit Notwendigkeit getan werden müsse, ⁵⁴ mit der biblischen Vorstellung von der Macht Gottes vereinbar? Oder war die These, daß Gott als erste Ursache nicht mehrere Welten machen könne, ⁵⁵ nicht eine unzulässige Begrenzung seiner Potentialität? Die Beschränkung der Theonomie durch die kosmologische Metaphysik wurde zu einem Problem theologischer Logik. Für Blumenberg bezeichnet das Dokument der Verurteilung »genau den Zeitpunkt, in dem der Vorrang des Interesses an der Rationalität der Schöpfung und ihrer humanen Intelligibilität umschlägt in die spekulative Faszination durch das theologische Prädikat der absoluten Macht und Freiheit«. ⁵⁶ Der Gott als die zunehmend akosmisch gedachte Transzendenz fiel aus allen metaphysischen Vermittlungs- und Be-

⁵³ *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 195.

⁵⁴ Die verurteilten Thesen werden zitiert nach: K. Flasch (Hrsg.), *Aufklärung im Mittelalter?*, a. a. O. Die genannte 53. These im Original: »Quod Deum necesse est facere, quicquid immediate fit ab ipso.«

⁵⁵ Ebd., These 34: »Quod prima causa non posset plures mundos facere.«

⁵⁶ *Die Legitimität der Neuzeit*, 179.

schränkungsmöglichkeiten heraus: Der nunmehr verborgene Gott, der *deus absconditus*, ist ein absoluter.

Wilhelm von Ockham ist der »wirkliche ›Revolutionär‹ am Anfang des 14. Jahrhunderts«. ⁵⁷ Seiner Theologie versucht Blumenberg die Konsequenzen eines absoluten Gottes für die Situation des Menschen zu entnehmen. ⁵⁸ Diese Situation wird primär erkenntnistheoretisch definiert. Die vernünftige Leistungsfähigkeit einer rationalen Wirklichkeitsbewältigung hängt von der Selbstbeschränkung Gottes ab, die der Welt innewohnende Logizität nicht zu durchbrechen. Kann Gott etwas machen, was er nicht gemacht hat? Kann er dreieckige Kreise schaffen? Warum soll er es nicht können? Die kreative Potentialität eines allmächtigen Gottes droht sich hier von den Bedingungen der Möglichkeit einer leistungsfähigen Vernunft abzuspalten.

Die paradigmatische Infragestellung der humanen Erkenntnisgewißheit durch den Nominalismus ist für Blumenberg der Gedanke, daß Gott in unserem Bewußtsein eine Wahrnehmung eines Gegenstandes erzeugen könne, der nicht oder nicht mehr existiert. Als ein von der Dignität her kaum überbietbares Beispiel zieht er Ockhams Äußerung heran, Gott könne bewirken, daß der Mensch am Himmel einen Stern erblicke, obwohl dieser Stern bereits aufgehört habe zu existieren. ⁵⁹ Diese Überlegung mit dem für die neuzeitliche Philosophie so beunruhigenden Moment der Täuschung hat für die Vernunft den »Charakter der ans Absurde streifenden intellektuellen Zumutung«. ⁶⁰ Die erkenntnistheoretische Situation, die der Nominalismus der menschlichen Vernunft auferlegt, ist demnach »die einer konstitutiven Verlegenheit«. ⁶¹

Überfordert und irritiert wird die menschliche Vernunft aber auch von der Konsequenz, die die nominalistische Leugnung der Universalien bedeutet. Der metaphysisch reich explizierte Kosmos besaß

⁵⁷ *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 195.

⁵⁸ Ich versuche im folgenden, ausschließlich die Position und Deutung Blumenbergs zu entfalten. Im zweiten Hauptteil dieser Arbeit wird diese Interpretation kontrovers zu diskutieren sein.

⁵⁹ Wilhelm von Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, Prol., qu. 1 (OTh I, 39): »Sicut si videam intuitive stellam existentem in caelo, illa visio intuitiva, sive sit sensitiva sive intellectiva, distinguitur loco et subiecto ab obiecto viso; igitur ista visio potest manere stella destructa ...«. Die problematische Steigerung dieses Beispiels einer Wahrnehmung eines nicht-existenten Gegenstandes besteht in der Frage, ob Gott eine *visio beatifica* erzeugen könne, ohne selbst anwesend zu sein.

⁶⁰ *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 46.

⁶¹ Ebd., 564.

wohl die innewohnende Gefahr einer Marginalisierung der Stellung des Menschen im Weltganzen, aber noch in der Variante einer schwächsten Anthropologie galt die Abgestimmtheit von kosmischem Erkenntnisobjekt und menschlichem Erkenntnisvermögen. Die nominalistische Auflösung der kosmischen Ordnungsstrukturen zugunsten des Gedankens, daß Gott in seiner Allmacht jedes Seiende individuell will und schafft, spricht dem einzelnen Seienden wohl Einzigartigkeit zu, droht aber der Rationalität die Möglichkeit eindeutig begrifflicher Strukturierung zu nehmen. Die Mannigfaltigkeit der Welt überfordert das Fassungsvermögen der Vernunft. Für Blumenberg verlor durch den Nominalismus das Allgemeine »zwar seine konstitutive Bedeutung, aber das Reich des Konkreten wurde dadurch keineswegs aufgewertet, sondern zum amorphen Meer der Einzelheiten, auf dem der Begriffe schaffende Verstand sich Kennmarken der Orientierung setzen mußte«. ⁶² Ockham deduziere letztlich nichts anderes als die »Ohnmacht der Vernunft« ⁶³ aus dem Allmachtsprinzip, die in der »Unanwendbarkeit des Ökonomieprinzips auf die klassischen Fragen der Metaphysik« bestehe, denn »die Natur, die nichts vergeblich tut, ist nicht mehr eine Bestimmung des göttlichen Wirkens, dem die Vermeidung der Umwege und des überflüssigen Aufwands an Mitteln nicht unterstellt werden darf. Nie ist das Gegebene, die faktische Welt ebensowenig wie die faktische Gnade, das Maximum des Möglichen. Die These von der Möglichkeit unendlich vieler Welten ist nur das Äquivalent einer Behauptung über die Ohnmacht der endlichen Vernunft.« ⁶⁴

Was hier negiert wird, ist die Vermittlung von Gott und Mensch durch eine erkennbare Schöpfungsordnung. Der gedachte Gott zeigt sich in einer bedrohlichen Unmittelbarkeit. Und genau diese uneingeschränkte Präsenz ist das »dem Mittelalter den Garaus machende Prinzip«, ⁶⁵ gegen das die humane Selbstbehauptung sich durch Distanzierungsleistungen zu schützen wissen sollte. Die Schöpfung hat in ihrer nominalistischen Lesart aufgehört, eine Vermittlungsinstanz

⁶² *Die Legitimität der Neuzeit*, 601 f.

⁶³ Ebd., 181.

⁶⁴ Ebd. Auch Ockhams Ökonomieprinzip, für eine Erklärung nicht mehr Annahmen zuzulassen, als unbedingt nötig – sein »Rasiermesser« – verhilft nach Blumenberg nicht zu einem »Nachvollzug einer in der Natur gegebenen Ordnung«, sondern lediglich zu einer »gewaltsamen Reduktion auf eine vom Menschen unterstellte Ordnung« (*Die Legitimität der Neuzeit*, 170).

⁶⁵ *Arbeit am Mythos*, 272.

zwischen göttlichem Willen und menschlichem Sicherheitsbedürfnis zu sein: »Göttlicher und menschlicher Geist, schöpferisches und erkennendes Prinzip verfahren gleichsam ohne Rücksicht aufeinander. Die Gratuität der Schöpfung bedingt, daß sich der Anspruch ihrer Angemessenheit an die Bedürfnisse der Vernunft nicht mehr stellen läßt.«⁶⁶

Blumenberg übersieht nicht, daß Ockham der Macht Gottes eine Grenze gesetzt hat: Gott kann alles tun, aber sein Handeln darf keinen Widerspruch einschließen.⁶⁷ Für Blumenberg bedeutet diese Formel aber keinesfalls eine Respektierung der Bedürfnisse der menschlichen Vernunft. Vielmehr deutet er sie als letzte Verschärfung der die Rationalität verunsichernden Situation: »Der Gott, der nur dem logischen Prinzip des Widerspruchs unterworfen ist, ist zugleich der Gott, der sich selbst zu widersprechen vermag, dessen Schöpfung nicht den Willen zur Vernichtung ausschließt, der über jeder Gegenwart als Ungewißheit der Zukunft steht, also letztlich der Gott, dessen Wirken die Annahme immanenter Gesetze nicht zuläßt und der alle rationalen ›Konstanten‹ in Frage stellt. Der Gott, der sich nicht selbst nötig, der auf keine Konsequenz seiner Manifestationen festgelegt werden kann, macht die Zeit zur Dimension schlechthinniger Ungewißheit.«⁶⁸ Gott kann demnach nichts in sich Widersprüchliches machen, wohl aber eine von ihm gesetzte Handlung im nächsten Augenblick zurücknehmen, ohne daß dies einen Widerspruch bedeutet. Die der *creatio ex nihilo* notwendig folgende *creatio continua* wird somit zum Inbegriff der Abhängigkeit des Geschaffenen von dem stets zu erneuernden Willen des souveränen Gottes zu dessen Bestand und in der Unergründbarkeit dieses Willens zum Inbegriff der radikalen Gefährdung des Seienden aufgrund der fehlenden Möglichkeit der autonomen Selbsterhaltung. Die Welt ist somit »kontingent als eine Wirklichkeit, die indifferent zu ihrem Dasein ist und deshalb Grund und Recht ihrer Wirklichkeit nicht in sich selbst trägt« – das Sein der Welt hat einen »Gnadencharakter angenommen«.⁶⁹

Das Mittelalter ist in seiner theoretischen Anstrengung von einem

⁶⁶ *Die Legitimität der Neuzeit*, 170.

⁶⁷ Wilhelm von Ockham, *Quodlibeta septem* VI, qu. 6 (OTh IX, 604): »Quod probo primo per articulum fidei: ›Credo in Deum Patrem omnipotentem.‹ Quem sic intelligo quod quodlibet est divinae potentiae attribuendum quod non includit manifestam contradictionem ...«

⁶⁸ *Die Legitimität der Neuzeit*, 180f.

⁶⁹ *Die kopernikanische Wende*, 18f.

antignostischen Systemwillen beherrscht – so Blumenbergs Generalthese über die mittelalterliche Theologiegeschichte. Hatte Augustinus das Prinzip der Ordnung gegen die gnostische Umdeutung und Stigmatisierung zu rehabilitieren versucht, so steht der Nominalismus für den Zusammenbruch dieser Bemühung. Damit wird das Grundproblem wieder freigesetzt, das zu bannen das Mittelalter angetreten war: die Gnosis. Mit dem Nominalismus war der »Leitfaden des Schöpfungsgedankens für das menschliche Selbstverständnis ... abgerissen; der fundamentale, von Marcion zuerst erkannte und in der gnostischen Radikalität des Dualismus »gelöste« Widerspruch zwischen Schöpfung und Heilsvermittlung war erneut aufgebrochen, aber in der Absurdifizierung rationalen Fragens als solcher nicht mehr erkannt«. ⁷⁰ Der ins Absolute gesteigerte Gott, der sich allem Erkenntnisvermögen des Menschen entziehende *deus absconditus*, ist nach Blumenbergs Nominalismus-Lesart eine nicht vom voluntaristischen Despotismus abgrenzbare Zumutung für die Vernunft. Die theologische Konsequenz, die Allmachtsprädikation zu entfalten, ließ wieder zum Vorschein kommen, was nur überdeckt gewesen war: Die nicht überwundene, sondern nur transponierte Gnosis kehrte in Gestalt des verborgenen Gottes und seiner unbegreiflichen absoluten Souveränität zurück, und mit ihr sollte es die Selbstbehauptung der Vernunft zu tun bekommen. ⁷¹

Es muß gewagt erscheinen, die Legitimität der Genese der neuzeitlichen Selbstbehauptung an einem Detailproblem der Theologiegeschichte festmachen und gleichzeitig eine epochale Tragweite dieses Geschehens mit ihm verbinden zu wollen. Es hat sich gezeigt, daß Blumenberg dieser möglichen Disproportionalität von Deutungsanspruch und -basis zum einen durch die Integration des theologischen Absolutismus in seine funktionalistische Interpretation der Theologiegeschichte als eines Problemzusammenhanges zu begegnen sucht. Seine von Harnack inspirierte Auslegung der Theologiegeschichte als des Versuchs einer Bannung der spätantiken Gnosis gipfelt in der Diagnose, im theologischen Nominalismus sei die nicht überwundene Gnosis zurückgekehrt. Der gnostische Nominalismus stellt somit den Kulminationspunkt eines Spannungsbogens dar, der die spätmittelalterliche Krise nicht als eine reformierbare Verunsicherung, sondern als die

⁷⁰ *Die Legitimität der Neuzeit*, 200.

⁷¹ Ebd., 149.

Konsequenz einer theologischen Logik begreift, die der Theologiegeschichte innewohnt. Als das Vakuum, in das der gnostische Gott im späten Mittelalter einzubrechen vermag, erscheint dabei die Auflösung der von der Patristik geleiteten antignostischen Symbiose von Theologie und antikem Weltverständnis.

Die andere Fundierung der Tragweite seiner Deutung der Konstitutionsbedingungen neuzeitlicher Subjektivität versucht Blumenberg durch die Integration des spätmittelalterlichen Konflikts in den geistesgeschichtlichen Prozeß zu leisten, der unter dem Stichwort ›Ordnungsschwund‹ eine zentrale Bedeutung im Denken Blumenbergs einnimmt. Es ist möglich, das gesamte Werk Blumenbergs als eine Diagnose der Konsequenzen dieses Ordnungsschwundes für das menschliche Selbstverständnis zu lesen. Als Ordnungsschwund bezeichnet Blumenberg dabei »eine fundamentale Wandlung im Verstehen der Welt und in den darin implizierten Erwartungen, Einschätzungen und Sinngebungen« unter der Leitfrage, »was es für den Menschen mit der Wirklichkeit auf sich hat«. ⁷²

Der von Blumenberg als ein Ergebnis der Geistesgeschichte dechiffrierte Ordnungsschwund ist dabei nicht einfach als eine nihilistisch-resignative Auflösung jedweder Sinnstruktur zu verstehen, an deren Ende blanke Absurdität stünde. Vielmehr besteht er in der Destruktion der anthropozentrischen Hoffnung auf eine Konvergenz von Welthaftigkeit und Sinnhaftigkeit: Die in der Tradition am eindrucksvollsten metaphysisch explizierte Vorstellung, daß der Wirklichkeit als Kosmos eine Ordnungsstruktur zugrunde liege, deren prägnantestes Merkmal ihre teleologische Verfaßtheit sei, wohnte die Hoffnung inne, über deren Explikation auch etwas über die Stellung des Menschen im Weltganzen zu erfahren. Der Ordnungsschwund als »Grund zum Zweifel an einer auf den Menschen beziehbaren Struktur der Wirklichkeit« ⁷³ führt bei Blumenberg dagegen zu einer Inversion der Sinnfrage, denn »die Welt ... ist stumm geworden auf die Frage, welche Stellung der Mensch in ihr einnimmt. Der Mensch ist darauf angewiesen, diese Frage nur noch an sich selbst zu stellen.« ⁷⁴

Blumenbergs Verknüpfung beider Momente – das Scheitern des antignostisch bestimmten Systemwillens der mittelalterlichen Theolo-

⁷² *Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche*, 38.

⁷³ *Die Legitimität der Neuzeit*, 150.

⁷⁴ *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit*, 368.

giegeschichte und der geistesgeschichtliche Prozeß des Ordnungschwundes – soll dem theologischen Nominalismus seine epochale Tragweite für die Genese neuzeitlicher Selbstbehauptung zuweisen: Theologisierte die spätantike Gnosis durch ihre soteriologische Dämonisierung der Weltlichkeit den bereits im Hellenismus gewachsenen Zweifel an einer positiven, auf den Menschen beziehbaren Sinnstruktur der Wirklichkeit, so brach mit dem theologischen Nominalismus die der Theologiegeschichte immanente Anstrengung zusammen, gegen die Gnosis die positive Sinnhaftigkeit des Wirklichkeitsbezuges zu behaupten. Die in der Gestalt des nominalistischen Gottes wiedergekehrte Gnosis dämonisierte die Weltlichkeit zwar nicht, entzog sie aber dem Menschen jeder rationalen Einsehbarkeit, da sie als Schöpfung der voluntaristischen Willkür Gottes unterliegt und einer einsehbaren Ordnung entbehrt. Die Welt wird zur kontingenten Faktizität, die der Vernunft keine Aussagen über ihren Schöpfergott mehr zu vermitteln imstande ist.

Damit ist für Blumenberg das Ende der Theologie erreicht. Zwar darf man auf den nominalistischen Gott noch nicht Nietzsches Diktum anwenden, Gott sei tot, aber der in die absolute und unvermittelte Transzendenz gesteigerte Gott der Nominalisten impliziere geradezu das Postulat, »der Mensch habe sich so zu verhalten, als ob Gott tot wäre«. ⁷⁵ Der in seinen Handlungen für uns zur reinen Willkür zerronnene Gott ist überflüssig, ⁷⁶ und sein einziger relevanter Bezug auf unsere Existenz ist die Gefährdung, die er für unsere Vernunft bedeutet. Für Blumenberg birgt die unerträglich gewordene Situation des nominalistischen Gottesbegriffs die Legitimität in sich, die Theologie zu einem Ende zu bringen, indem sie als fortan bedeutungslos zurückgelassen wird. Denn eine »Religion, die über Heilserwartung und Rechtfertigungsvertrauen hinaus geschichtlich ihrem Anspruch nach zum ausschließlichen System der Welterklärung geworden ist, die aus der

⁷⁵ *Die Legitimität der Neuzeit*, 404. Ebd.: »Die Neuzeit begann zwar nicht als Epoche des toten Gottes, aber als Epoche des verborgenen Gottes, des deus absconditus – und ein verborgener Gott ist *pragmatisch* so gut wie ein toter ... Das erzwingt die ruhelose Weltinventur, die sich als Antrieb des Zeitalters der Wissenschaft bezeichnen läßt.«

⁷⁶ Der für uns in seinem Handeln nur noch in der Erlebnisqualität des Zufalls erfahrbare Gott gerät in Analogie mit dem Prinzip des Zufalls im antiken Atomismus: »Der nominalistische Gott ist der überflüssige Gott, er kann durch den Zufall der von ihren parallelen Bahnen abweichenden Atome und ihrer weltenbildenden Wirbel ersetzt werden. Der Begriff eines absoluten Willens ist in sich widerspruchsvoll und daher eine chimärische Fiktion.« (*Die Legitimität der Neuzeit*, 165).

Grundidee der Schöpfung und aus dem Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen die Angemessenheit seines Erkenntnisvermögens an die Natur folgern konnte, aber schließlich in der mittelalterlichen Konsequenz ihrer Sorge um die unendliche Macht und absolute Freiheit ihres Gottes die Bedingungen selbst zerstörte, die sie für das Weltverhältnis des Menschen vorgegeben hatte, eine solche Religion bleibt unausweichlich mit dieser widerspruchsvollen Abwendung von ihren Voraussetzungen dem Menschen das Seinige schuldig«. ⁷⁷

4. Zum Vergleich: Gnadentheologischer Nominalismus bei Rudolf Bultmann

Der Nominalismus ist für die Theologie nicht nur ein historisches Phänomen, sondern auch ein systematisches Problem. Für Blumenberg markiert er gerade das Zentrum der Schwierigkeiten, die eine Theologie mit der Vermittlung von Heil und Freiheit haben kann – für ihn immerhin »das Problem einer Logik der ntl Theologie«. ⁷⁸ Daher ist es möglich und sinnvoll, den theologischen Nominalismus des 14. Jahrhunderts kurz zu verlassen, um in einer seiner zeitgenössischen Varianten das für Blumenberg kritikwürdige alternativ herauszupräparieren. Die Theologie Rudolf Bultmanns bietet den Ausgangspunkt für diesen Versuch. Keinem anderen zeitgenössischen Theologen hat Blumenberg seine Aufmerksamkeit geschenkt. Daß er trotz seiner These von der legitimen Überwindung der Theologie im Spätmittelalter die Auseinandersetzung mit Bultmann gesucht hat, hat seinen Grund darin, daß er in dessen Theologie die zeitgenössische Variante der spätmittelalterlichen Konsolidierungsbedingung der sich selbstbehauptenden Subjektivität ausgemacht hat.

»Sie werden in meinem Glauben *u. Verstehen* die Ketzerei wittern«, ⁷⁹ schreibt Rudolf Bultmann am 10. Dezember 1935 an Karl Barth und formuliert damit selbst das Grundanliegen, das sein Werk durchzieht.

⁷⁷ Ebd., 128.

⁷⁸ *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*, 123.

⁷⁹ R. Bultmann, *Brief an Karl Barth vom 10.12.1935*, in: K. Barth, *Briefe*, Bd. 1: *Karl Barth-Rudolf Bultmann, Briefwechsel 1922-1966*, hrsg. v. B. Jaspert (Gesamtausgabe, Bd. V), Zürich 1971, 161–163, hier: 163.

Es ist dieser Anspruch, der seine Position innerhalb der dialektischen Theologie bestimmt hat. Seine Theologie wendet sich dabei gegen Barths Ansatz, den Dietrich Bonhoeffer kritisch als einen ›Offenbarungspositivismus‹ resümiert hat.⁸⁰ Dem Akt des Glaubens das Moment des Verstehens beizufügen, war Bultmanns Versuch, diesen Offenbarungspositivismus zu brechen. Es ist Blumenbergs ruinöse Kritik, daß sich Bultmanns alternativer Ansatz als ein ›Entscheidungspositivismus‹ realisiert habe.⁸¹

Die große Infragestellung eines sinnvollen Zusammenhanges von Glauben und Verstehen ist für Bultmann die Geschichte, oder genauer: die Historizität der christlichen Überlieferung. Daß die Texte des Neuen Testaments unleugbar historische Quellen darstellen *und* von einem Heil zu künden vorgeben, das dem zeitgenössischen Hörer der Botschaft unmittelbar bedeutsam zu sein beansprucht, ist die Divergenz, die den Akt des Glaubens von dem des Verstehens zu isolieren droht. »Das Weltbild des Neuen Testaments ist ein mythisches«,⁸² so Bultmanns Generalthese über den Einfluß der historischen Umstände auf die neutestamentlichen Texte. Die mythologische Ausdruckswelt ist gleichsam das sprachliche Sediment der historischen Situation, das sich auf die Verkündigung des Offenbarungsgeschehens gelegt habe und nun einen intellektuellen Bruch provoziere: Das Neue Testament ist in einer mythologischen Sprache verfaßt, die »für den Menschen von heute unglaublich«⁸³ ist, da man »nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben«⁸⁴ kann. Die Wahrheit der christlichen Verkündigung vom Sediment historisch-kontingenter Überlieferung zu befreien, kommt in dem entsprechend entworfenen Destruktionsprogramm einer Entmythologisierung dem Versuch gleich, den Glaubensakt nicht einem *sacrificium intellectus* auszuliefern.

Das Gegenmittel gegen die historische Verzerrung der Verkündi-

⁸⁰ D. Bonhoeffer, *Brief an Eberhard Bethge vom 30.4.1944*, in: ders., *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (Neuausgabe, hrsg. v. E. Bethge), München 1985, 303–306, hier: 306.

⁸¹ *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*, 135.

⁸² R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, in: ders., *Offenbarung und Heilsgeschehen*, München 1941, 27–69, hier: 27.

⁸³ Ebd., 29.

⁸⁴ Ebd., 31.

gung ist für Bultmann die Hermeneutik der existenzialen Daseinsanalyse, wie sie Heidegger in *Sein und Zeit* entfaltet hat. Mit dem Begriff der ›Existenz‹ bezeichnet Bultmann dabei »das spezifisch menschliche Sein«⁸⁵ jenseits der Zufälligkeit zeitgeschichtlicher Prägungen. Die Analyse dessen, was das Menschsein in seiner unabgelenkten und unverformten Eigentlichkeit ausmachen soll, stößt alles Situative in den Rang des Marginalen. Die historisch verortete Ausdruckswelt des Mythos wird so zur Fehlform und zum ungeeigneten Mittel, die neutestamentliche Intention zu erfüllen, von einer Wirklichkeit zu reden, die »jenseits der objektivierbaren, der beobacht- und beherrschbaren Wirklichkeit liegt ..., die für den Menschen von entscheidender Bedeutung ist; die für ihn Heil oder Unheil, Gnade oder Zorn bedeutet, die Respekt und Gehorsam fordert«.⁸⁶ Die existenzialanalytische Auslegung des Neuen Testaments versucht daher, die »eigentliche Intention des Mythos zur Geltung zu bringen, nämlich die Intention, von der eigentlichen Wirklichkeit des Menschen zu reden«.⁸⁷

Bultmanns Versuch, die ergangene Offenbarung dem gegenwärtigen Verstehen nahebringen zu wollen, kulminiert in dem Begriff des ›Kerygmas‹. Er beinhaltet die von aller Historizität gereinigte Quintessenz der neutestamentlichen Offenbarung: Das Kerygma ist die dem Menschen begegnende, ihn in den Stand der Eigentlichkeit seiner Existenz erhebende Verkündigung der Heilsbotschaft. Die Eigentlichkeit der Existenz ist dabei wesentlich Entschiedenheit als Daseinshaltung gegenüber dem Anruf der Offenbarung. Das Kerygma ist das »wunderbare Ereignis, das für den Menschen das große Entweder-Oder bedeutet, das den Menschen in die Entscheidung hineinstellt«.⁸⁸

Die temporale Tiefenschicht des Kerygmas ist eine präsentische Eschatologie. Sie ist die Transformation der im Urchristentum erwarteten Parusie in eine entmythologisierte Theologie. Bereits Bultmanns Scheidung von Eschatologie und Apokalyptik ist hier aufschlußreich, wie sie anhand seiner Reaktion auf Ernst Käsemanns These, die »Apokalyptik als Mutter der christlichen Theologie«⁸⁹ zu begreifen, deutlich wird. In seiner Antwort auf Käsemann, seinen Schüler, der sich

⁸⁵ R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung*, in: ders., *Glauben und Verstehen IV*, Tübingen 1965, 128–137, hier 129.

⁸⁶ Ebd., 133.

⁸⁷ Ebd., 134.

⁸⁸ R. Bultmann, *Jesus*, Tübingen 1983, 32.

⁸⁹ E. Käsemann, *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*, in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1964, 105–131, hier: 130.

bereits in der Frage nach dem historischen Jesus über seinen Lehrer hinausgewagt hatte, formuliert Bultmann, er könne »zustimmen, wenn es statt ›Apokalyptik‹ ›Eschatologie‹ hieße«. ⁹⁰ Eschatologie sei die schützenswerte Vorstellung vom Ende der Welt, »eine Vorstellung, die als solche kein konkretes Bild vom Endgeschehen zu enthalten braucht, die sogar das Ende nicht als ein chronologisch fixiertes zu denken braucht«. Apokalyptik dagegen sei eine unzulässige Auslegung der Eschatologie. »Sie entwirft Bilder vom Endgeschehen, und sie fixiert das Ende chronologisch.« Das Phänomen der Apokalyptik schlägt Bultmann also ganz auf die Seite der defizitären Ausdruckswelt des Mythos, der das in der Eschatologie Gemeinte verdecke.

Den hermeneutisch adäquaten Zugang zur christlichen Eschatologie bietet wiederum die Existenzialanalyse, ohne die Bultmanns Konzept einer präsentischen Eschatologie nicht hätte formuliert werden können. Der Augenblick, in dem das Kerygma begegnet, ist das präsentische Eschaton des Jetzt der Entscheidung, womit der Mensch aus seiner geschichtlichen Eingebundenheit herausgerissen wird: »Eschatologie in ihrem echten christlichen Verständnis ist nicht das zukünftige Ende der Geschichte, sondern die Geschichte ist von der Eschatologie verschlungen.« ⁹¹ Das Christentum ist für Bultmann essenziell ungeschichtlich, seine geschichtliche Existenz ist ein Paradox. Sein theologischer Ansatz transformiert die urchristliche Naherwartung in den existenzialphilosophisch explizierten Augenblick: Der eschatologische Augenblick der Entscheidung soll unsere Existenz unmittelbarer betreffen als es jede geschichtliche Vermittlung der Heilsbotschaft können soll. Jede Etablierung des Christentums in der geschichtlichen Welt ist dagegen eine »Vergeschichtlichung der Eschatologie« ⁹² und somit ein Abfall von der genuinen Verfaßtheit des Christentums.

Was an Bultmanns Begriff des Kerygmas auffällt, ist sein hoher Formalisierungsgrad. Er geht in einer grenzwertartigen Weise von dem Christus als Verkündigung aus, so daß jede Anbindung an den historischen Jesus von Nazareth auf ein Minimum zurückgedrängt wird. Bultmann gesteht dies offen ein, wenn er in einem Brief an Barth zugibt, daß er die »Bedeutung des historischen Jesus für das Kerygma

⁹⁰ R. Bultmann, *Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie?*, in: ders., *Exegetica*, Tübingen 1967, 476–482, hier: 476.

⁹¹ R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament*, in: ders., *Glauben und Verstehen* III, Tübingen 1960, 91–106, hier: 106.

⁹² R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, dritte, durchgesehene und ergänzte Auflage, Tübingen ³1958, 391.

bisher nicht explizit erörtert habe«. ⁹³ Diese theologische Marginalisierung der Historizität Jesu ist kein Aufmerksamkeitsmangel, sondern eine Konsequenz angesichts der großen Herausforderung, dem drohenden Pluralismus historischer Situationen, der jeden universalen Anspruch zu negieren scheint, zu entgehen und das Ergehen und Vernehmen der christlichen Botschaft nicht der Kontingenz historischer Standpunkte ausgeliefert zu wissen. Das Kerygma als wesentlich welt- und geschichtslose Größe soll die christliche Botschaft für jede menschliche Existenz zu jeder Zeit verbindlich formulierbar machen.

Für Blumenberg zieht sich Bultmann mit dieser Konzeption des Kerygmas aus der »Gefährdung der Theologie in aller Geschichte – nur *paradigmatisch* in der modernen Welt! – auf den unangreifbaren archimedischen Punkt zurück, von dem her immer wieder durch ›Vergeschichtlichung‹ des eschatologischen Appells Geschichte *wird*, der aber selbst nicht Geschichte *ist*«. ⁹⁴ Bultmanns Lösung des Problems von Heil und Geschichte ist für Blumenberg folglich nur als eine »Variation über den Dokerismus« ⁹⁵ zu bekommen.

Dem theologischen Anspruch einer Vermittlung von Glauben und Verstehen entspricht die gnadentheologische Vermittlung von Theonomie und Autonomie. Die Hermeneutik der Existenzialanalyse dient dabei dem Versuch, den Offenbarungspositivismus Barths zu brechen, indem Bultmann konsequent an dem Anspruch festhält, »daß dem Hörer unter dem Wort seine Existenz durchsichtig wird«. ⁹⁶ Das macht Bultmann für Blumenberg interessant. Denn die »ganz schlichte, fast allzu elementar erscheinende, aber doch ... höchst anspruchsvolle Voraussetzung, daß *Offenbarung* nur das genannt werden kann, was zum *Verstehen* führt«, ⁹⁷ verleitet Blumenberg zu dem respektvollen Urteil, »daß mit diesem Theologen noch – oder: wieder – gestritten werden kann«. ⁹⁸ Die entscheidende Frage dieses möglichen Streites ist, ob angesichts des Begriffs des Kerygmas eine gnadentheologisch befriedigende Vermittlung von Theonomie und Autonomie möglich ist.

An Bultmanns Interpretation zweier neutestamentlicher Perikopen wird dieser Konflikt exemplarisch ablesbar. In Joh. 20,16 erkennt

⁹³ R. Bultmann, *Brief an Karl Barth vom 11.–15.11.1952*, in: K. Barth, *Briefe*, a. a. O., 169–195, hier: 185.

⁹⁴ *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*, 123.

⁹⁵ *Die Legitimität der Neuzeit*, 49.

⁹⁶ R. Bultmann, *Brief an Karl Barth vom 10.12.1935*, a. a. O., 163.

⁹⁷ *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*, 121 f.

⁹⁸ Ebd., 121.

Maria Magdalena am offenen Grab des Gekreuzigten den ihr begegnenden Auferstandenen nicht, sondern hält ihn für den Gärtner. Erst als er sie bei ihrem Namen ruft, erkennt sie ihn. Für Bultmann bedeutet das: »Jesus kann gegenwärtig sein, und doch erkennt ihn der Mensch nicht, bevor er von seiner Anrede getroffen ist.«⁹⁹ Damit wird die Abhängigkeit des Menschen von der begegnenden Offenbarung betont und der Klärungsbedarf, wie Christus als solcher von Maria Magdalena erkannt werden kann, bestritten: »Woran sie ihn erkannt hat, darf bei diesem wunderbaren Geschehen nicht gefragt werden.«¹⁰⁰

Ebenfalls aufschlußreich ist Bultmanns Interpretation von Joh. 9: Jesus heilt einen Blinden, der ihn daraufhin für einen Propheten hält und ihn nicht als den Messias erkennt. Erst als dieser sich als der Menschensohn zu erkennen gibt, begreift der Geheilte, wer seine Genesung bewirkt hat. Bultmann betont wiederum die Abhängigkeit des Menschen von der begegnenden Offenbarung, die durch keine Fähigkeit des Menschen antizipiert werden kann. »Der Geheilte hat Jesus als einen Propheten, als durch Gott legitimiert anerkannt«, aber er »ahnt noch nicht, daß sein Helfer der ›Menschensohn‹, der *eschatologische* Heilbringer, ist ... So weit, wie er bisher gekommen ist, kann also ein Mensch unter dem Eindruck der Person Jesu gelangen«, der »entscheidende Schritt aber erfolgt erst angesichts der ausdrücklichen Frage und angesichts der Selbstoffenbarung im Wort.«¹⁰¹ Die Anerkennung der auf einen Entscheidungsappell reduzierten Offenbarung gründet also in einer keiner weiteren Kriterien bedürftigen und zugänglichen Evidenzerfahrung.

Die Lichtmetaphorik ist in diesem Zusammenhang das entscheidende Stichwort. Der gesamte Vorgang der Blindenheilung steht für Bultmann symbolisch für das Kommen des Offenbarers als das Licht der Welt: »Wie die Begriffe ›Licht‹ und ›Finsternis‹ nicht ›bildlich‹, sondern gerade im eigentlichsten Sinne gebraucht sind, sofern sie das Heil des definitiven Selbstverständnisses bzw. seinen Verlust bezeichnen, so gilt das Gleiche von den Begriffen ›sehend‹ und ›blind‹.«¹⁰² Das Licht der Offenbarung ist daher »nicht die Tageshelligkeit ..., sondern die Erhelltheit des Daseins«.¹⁰³ Bultmann kommt die Zustimmung wek-

⁹⁹ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von H. A. W. Meyer), Göttingen 181964, 531.

¹⁰⁰ Ebd., 532

¹⁰¹ Ebd., 257.

¹⁰² Ebd., 258.

¹⁰³ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, a. a. O., 369 f.

kende Zweifellosigkeit der Lichtmetaphorik entgegen, wie sie Blumenberg einmal beschrieben hat: »Licht ist das Eindringliche, es schafft in seiner Fülle jene überwältigende, unübersehbare Deutlichkeit, mit der das Wahre ›heraustritt‹, es erzwingt die Unentziehbarkeit der Zustimmung des Geistes«, und es ist »Geschenk, das nicht fordert, Erleuchtung, die ohne Gewalt zu bezwingen vermag.«¹⁰⁴

Der von Bultmann gedachte Akt der Annahme der begegnenden Offenbarung, die in ihrer Evidenz die Frage nach dem Grund ihrer Annahme zur Sinnlosigkeit treibt, verdeutlicht erst vollends, wie Bultmanns Formel vom ›Glauben und Verstehen‹ zu lesen ist. Das Verstehen wird dem Menschen eröffnet, ohne daß er es aus eigener Kraft erlangen oder vorbereiten könnte. Und es betrifft keinesfalls den Inhalt der Offenbarung, sondern vielmehr die Existenz des Menschen in seiner Eigentlichkeit angesichts der Offenbarung. Die geschenkte Erhellung des Daseins als die vermittelte Durchsichtigkeit der Existenz hat nicht den Glauben zur Folge, sondern zur Voraussetzung. Die Formel vom ›Glauben und Verstehen‹ ist daher streng sukzessiv zu lesen und ihre beiden Komponenten können in ihrer Abfolge nicht beliebig vertauscht werden: Erst der Glauben führt in das Verstehen, nicht aber geht ein Verstehen dem Glauben voran. Die Offenbarung eröffnet also ein Verstehen, ohne von diesem befragt werden zu können. Mit wünschenswertester Deutlichkeit schreibt Bultmann an Barth über diesen Zusammenhang von Offenbarung und Entscheidung: »Ich sage also lieber nicht: es gibt ein Darum; wohl aber: es gibt ein Daran!«¹⁰⁵

Damit ist der Vernunft eine Ohnmacht zugemutet, die der Infragestellung ihrer Leistungsfähigkeit am Ende des Mittelalters zu gleichen scheint. Erst die gegenüber einer Theonomie abgerungene Autonomie des Subjekts verbürgt den Vollsinn des Begriffs einer Entscheidung, die – um eine solche sein zu können – wissen muß, wofür sie sich entscheidet. Freiheit ist die Voraussetzung für dieses dialogisches Verhältnis von Offenbarung und Annahme. Wenn aber, wie bei Bultmann, die »Erkenntnis erst der Anerkenntnis folgt«, dann ist die Freiheit, die die Anerkenntnis vollziehen soll, »bloße Indifferenz, ihr Entscheid zufällige Willkür, was gleichbedeutend ist mit Determination.«¹⁰⁶ Die Freiheit der menschlichen Entscheidung ist erst gewahrt, wenn der Mensch »im Kerygma den *Grund* seiner Entschei-

¹⁰⁴ *Licht als Metapher der Wahrheit*, 432 f.

¹⁰⁵ R. Bultmann, *Brief an Karl Barth vom 11.–15. 11. 1952*, a. a. O., 184.

¹⁰⁶ *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*, 131.

dung zu finden vermag ... Dann aber kann das Kerygma nicht allogisch, nicht purer eschatologischer Entscheidungsappell an ein *liberum arbitrium indifferentiae* sein.«¹⁰⁷ Für Bultmann ist aber die »etwage Rückfrage nach der Berechtigung des Anspruchs der Verkündigung ... schon ihre Ablehnung; sie muß verwandelt werden in die Frage, die der Fragende an sich selbst zu richten hat, ob er die Herrschaft Christi anerkennen will, die seinem Selbstverständnis die Entscheidungsfrage stellt«. ¹⁰⁸ Blumenberg lehnt diesen Entscheidungspositivismus kategorisch als Zumutung ab: »Die Frage soll in der Frage ihren Grund finden, oder genauer: sie soll keinen Grund finden – das ist der vollendete Nominalismus.«¹⁰⁹

Anhand der systematischen Identität der zeitgeschichtlich so verschiedenen Herausforderungen definiert Blumenberg die Zumutung des Nominalismus, gegen die sich zu verwehren das Recht der Vernunft ausmacht. Blumenberg sucht, so scheint es, die Auseinandersetzung mit der Theologie, da die Vernunft erst durch ihre Infragestellungen zu entdecken scheint, auf was zu beharren sie nicht verzichten kann. Das Postulat ihrer immanenten Selbstbehauptung, das die Endlichkeit ihrer Kapazitäten nicht verleugnet, ist nicht nur der sich abgrenzende Widerspruch zur Theologie, sondern das Resultat der Auseinandersetzung mit ihr.

¹⁰⁷ Ebd., 124. Von der Art eines ästhetisch befriedigenden, aber systematisch fragwürdigen Entscheidungsappells ist für Blumenberg das johanneische *Ich bin es*. Es ist für Blumenberg der »schönste und knappste Ausdruck jener letzten und inhaltlich unfaßbaren Ereignisqualität ... Zu sagen *Ich bin es*, setzt voraus, daß so in eine Welt gespanntester Gefährdung und Erwartung gesprochen wird und es darin vollauf genügt zu bedeuten, jetzt sei es so weit.« (*Arbeit am Mythos*, 208).

¹⁰⁸ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, a. a. O., 306.

¹⁰⁹ *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*, 133.

4. Kapitel

Die legitime Selbstbehauptung des Subjekts gegen den nominalistischen Gott

1. Die provozierte Selbstbehauptung als anthropologisches Minimum

Absolutismen sind gefährlich. Sie sind unbedingt und maßlos, ohne Vorbehalt und Einschränkung. Sie sind absolut – der Mensch ist es nicht. Seine Konstitution ist die einer Endlichkeit in allem. Das Unvollkommene, Vorläufige, nur Versuchte ist das ihm Mögliche. Alles andere ist Überforderung. Der Schutz des Humanen besteht folglich in der Akzeptanz und Wahrung des Bedingten.

Blumenbergs Philosophie ist von Beginn an ein »philosophischer Antiabsolutismus«.¹ Sie besteht darauf, die Existenz des Menschen erträglich zu halten, indem mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln drohende Absolutismen abgebaut werden sollen. Schon früh hat Blumenberg die Unerträglichkeit des Absoluten illustriert gefunden: in Franz Kafkas *Brief an den Vater*. Dieser Brief, 1919 verfaßt, beschreibt die erdrückende und despotische Präsenz eines Vaters, der in seiner bestimmenden Allgegenwart keinen Raum für das Eigene läßt. »Ich hatte, seitdem ich denken kann, solche tiefste Sorgen der geistigen Existenzbehauptung, daß mir alles andere gleichgültig war.«² Diese Unerträglichkeitserklärung ist für Blumenberg »eines der wesentlichen Dokumente menschlicher Existenz überhaupt«,³ da er es nicht als einen psychologisch dechiffrierbaren Vaterkonflikt, sondern als eine an der Person des Vaters nur angelagerte Auseinandersetzung mit der Transzendenz versteht. Der Despotismus einer absoluten Macht, die sich jeder Einsehbarkeit verweigert, wird Blumenberg

¹ O. Marquard, *Laudatio auf Hans Blumenberg*, in: Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung, Jahrbuch 1980, Heidelberg 1981, 53–56, hier: 54. Zur Apologie des Unvollkommenen vgl. ders., *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen*, München 1995; ders., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981.

² F. Kafka, *Brief an den Vater*, Frankfurt am Main 1975, 52.

³ *Der absolute Vater*, 282.

schon hier zu einem exemplarischen Ausdruck für das »Schicksal einer Epoche, deren Bezug zum Absoluten sich an den überlieferten Gestalten nicht mehr erfüllen zu können scheint.«⁴ Was Kafka zeit seines Lebens nicht geschafft haben soll – die Depotenzierung des Absoluten, das in der Gestalt anonymer Mächte Eingang in sein literarisches Werk gefunden hat –, soll der Epoche aufs Ganze gesehen gelungen sein: Die Neuzeit ist für Blumenberg die vollzogene Überwindung des theologischen Absolutismus am Ende des Mittelalters.

Absolutismus und Widerstand bestimmen die Dynamik, die das Spätmittelalter zersetzen und das Vakuum bereiten sollte, das zu füllen die Neuzeit sich anschickte. Das Dependenzverhältnis zwischen absolutistischer Nötigung und humaner Selbstbehauptung wird von Blumenberg dabei metaphorisch bestimmt. Er bedient sich der Metaphorik von Druckverhältnis und Widerstand, um den Initialakt der Selbstbehauptung zu illustrieren. Der theologische Nominalismus macht in diesem Bild den Druck aus, auf den die humane Selbstbehauptung als der so provozierte Widerstand die Reaktion sein soll: »Unter dem ungeheuren Druck der theologischen Zumutungen beginnt das menschliche Subjekt sich zu konsolidieren, einen neuen Aggregatzustand anzunehmen, der für den Hinterhalt des verborgenen absoluten Willens gleichsam die elementare Eigenschaft des Atoms besitzt, nicht aufgespalten oder verändert werden zu können. Der Absolutismus reduziert, was ihm ausgeliefert ist, aber er treibt dadurch die Konstanten, die nicht mehr tangierbaren Kerne, zutage.«⁵

Die Metaphorik dieses nur spekulativ eingrenzbaren Initialaktes neuzeitlicher Selbstbehauptung ist aufschlußreich: Der Druck des nominalistisch herbeigeführten Ordnungsschwundes reißt die »Selbsterhaltung aus ihrer biologisch bedingten Normalität und Unvermerkt-heit« heraus und macht sie so erst »zum ›Thema‹ der menschlichen Selbstauffassung«.⁶ Das Ende des Mittelalters in der Form seiner für die humane Selbsterhaltung unzumutbaren Krise bestand also darin, daß es dem Menschen »die Last seiner Selbstbehauptung auferlegte«.⁷ In dieser Deutung der Genese neuzeitlicher Subjektivität als Widerstand gegen den spätmittelalterlichen Nominalismus kehrt unver-

⁴ Ebd., 284.

⁵ *Die Legitimität der Neuzeit*, 225.

⁶ Ebd., 152.

⁷ Ebd., 151 (Hervorhebung J. G.).

kennbar das im Kern defensiv argumentierende Modell des Lebensweltaustritts wieder: Zu ihren wesentlichen Leistungen gelangt die Vernunft nicht aus Eigenantrieb, sondern durch einen Akt der Nötigung. Die *Selbsterhaltung* war die Anforderung an die Vernunft in der nachlebensweltlichen Situation, die *Selbstbehauptung* ist die auferlegte Form der Selbsterhaltung der Vernunft unter theologisch radikalisierten Bedingungen einer geistesgeschichtlichen Krise. Folgte dem Lebensweltaustritt ein Absolutismus der Wirklichkeit, so bekam es das Spätmittelalter mit einem Absolutismus Gottes zu tun. Blumenbergs spekulative Geschichte des Subjekts als Grundlage seiner Hermeneutik der Geschichte bestimmt die Deutung der geistesgeschichtlichen Genese der Subjektivität am Ausgang des Mittelalters.

Wie subtil Blumenberg den Ursprung neuzeitlicher Selbstbehauptung innerhalb der sie provozierenden Theologie zu verankern sucht, wird – wie schon gezeigt – an zwei Spezifika der nominalistischen Theologie deutlich: Ein Primat der Allmachtsprädikation führte den theologischen Nominalismus zu der Frage, ob Gott die Macht besitze, in unserem Bewußtsein die Vorstellung eines Gegenstandes zu bewirken, ohne daß dieser existiere. Sollte dies der Fall sein, wäre eine verlässliche Einschätzung der Wirklichkeit des Seienden bedroht – allem Anschein nach erkennt man in diesem Gedankengang den *genius malignus* Descartes'.⁸ Selbstbehauptung als der Versuch, der potentiellen Täuschung nicht gänzlich ausgeliefert zu sein, kann hier nur heißen, die Differenz auszunutzen, die zwischen spontaner Wahrnehmung und ihrer Reflexion besteht: »Durch die Trennung der Passivität sinnlicher Wahrnehmung, in der der Mensch der auf ihn ausgeübten Einwirkung ausgeliefert ist, von der Aktivität des Urteils, mit der er sich überhaupt erst dem Risiko des Irrtums aussetzt, haben schon die Nominalisten den schmalen festen Grund der Selbstbehauptung gelegt.«⁹

Als ein weiteres Merkmal der nominalistischen Theologie kann die Faktisierung der Wirklichkeit durch die Leugnung der Universalien angesehen werden: Im Gegensatz zur platonischen Vorstellung, nach der jedes Seiende als ein Abbild der Ideen und somit als in einer vernünftig nachvollziehbaren, ontologischen Ordnungsstruktur einge-

⁸ Für Blumenberg hat Descartes »mit der Radikalisierung der nominalistischen *potentia absoluta* zur Hypothese des *genius malignus* die Infragestellung der Gewißheit so verschärft, daß die pragmatischen Formeln für die Selbstbehauptung der Vernunft, wie sie die Nominalisten der These Ockhams entgegengesetzt hatten, nicht mehr genügen konnten« (*Die Legitimität der Neuzeit*, 223).

⁹ Ebd., 221.

bettet aufzufassen ist, betont der theologische Nominalismus die gottgewollte Individualität und Einzigartigkeit jedes Seienden, das sich nicht in ein ontologisches Schema pressen lassen soll. Die Individuation folgt nicht dem Schema der beliebig häufigen Reproduktion anhand übergeordneter Wesensformen, sondern sie ist ein originär einzigartiger Vorgang. Die unzweifelhafte Aufwertung des Individuellen gerät dabei in Widerspruch zur selbsterhaltenden Ökonomie menschlichen Bewußtseins. Gerade dieser »Reichtum der schöpferischen *Abundanz* versetzt die menschliche Vernunft in die Verlegenheit, ihre *Ökonomie* der klassifizierenden Begriffe gegen die authentische Wirklichkeit als ebenso notwendige wie unangemessene Hilfskonstruktion setzen zu müssen, und das heißt: ihre theoretische Bewältigung der Realität von vornherein nur als Selbstbehauptung begreifen zu können«. ¹⁰

Es ist für Blumenberg nicht die Sogwirkung des für möglich Erachteten, die die Selbstbehauptung zum Daseinsprogramm neuzeitlicher Subjektivität werden läßt, sondern die provozierte Beharrung auf dem Notwendigsten. Für seine These der Legitimität der Neuzeit ist somit entscheidend, daß die auf selbsterhaltende Rationalität beharrende Selbstbehauptung »als das anthropologische Minimum unter den Bedingungen des theologischen Maximums« ¹¹ faßbar wird. Der Charakteristik dieses anthropologischen Minimums entspricht Blumenbergs These, daß im wesentlichen »intransitive Erhaltungsaussagen der Rationalität der Neuzeit zugrundeliegen«. ¹² Prägnanz gewinnt diese These vor allem durch ihre implizite Wendung gegen Robert Spaemanns Versuch, die neuzeitliche Selbsterhaltung des Subjekts als eine »Inversion der Teleologie« begreifen zu wollen. Spaemann zufolge ist in der Neuzeit an die Stelle der »dynamisch-teleologischen Struktur, kraft deren alles, was ist, auf eine ihm gemäße Tätigkeit, diese Tätigkeit aber ihrerseits auf die Realisierung eines spezifischen bonum ausgerichtet ist, ... eine Inversion der Teleologie« getreten: »Das Sein steigert sich

¹⁰ Ebd., 170.

¹¹ Ebd., 225. Angesichts des theologischen Absolutismus erweist sich die Vernunft – wie schon bei dem Austritt aus der Lebenswelt – als ein notdürftiges Behelfsmittel zur Selbsterhaltung. Ihr Akt der Selbstbehauptung, »der sich dem Sog des Abgrundes nicht erst aussetzt, bringt ihn doch auch nicht zum Verschwinden. Das Denken von festem Punkt zu festem Punkt, das nicht weniger den Sprung einschließt als das sich der Transzendenz überliefernde, zieht seine Notwendigkeit, seine Energie gerade aus dem Unbehagen an seinen nicht zu schließenden Diskontinuitäten.« (*Lebenswelt und Technisierung ...*, 8).

¹² *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, 200.

nicht zum Tätigsein, sondern die Tätigkeit ihrerseits hat zum alleinigen Ziel die Erhaltung dessen, was ohnehin schon ist.«¹³ Selbsterhaltung wird zum Selbstzweck, bei der im Hinblick auf das Subjekt die »Inversion der Teleologie ... strengste Rationalisierung auf den individualistischen Zweck hin, strengste Unterordnung des Daseins unter die Bedingungen seiner Erhaltung«,¹⁴ bedeutet.

Spaemann definiert die humane Selbsterhaltung unausgesprochen unter der Leitvorstellung des anthropologischen Maximums, indem sie zum höchsten Gut deklariert wird, dem alle Bestrebungen zu dienen haben. Die gelungene Selbsterhaltung ist das Endziel der invertierten Teleologie. Blumenberg dagegen definiert Selbsterhaltung in Anlehnung an Spinoza unter der Leitvorstellung des anthropologischen Minimums, wobei sie zum Inbegriff dessen wird, was sowohl das Subjekt als auch alles übrige Seiende »aus sich selbst als seinen *modus* schon immer hat und nicht einmal zu leisten braucht«.¹⁵

Die neuzeitliche Selbstbehauptung als das anthropologische Minimum unter den Bedingungen des theologischen Maximums konnte für sich nur nutzen, was der zum *deus absconditus* gesteigerte Gott ihr übrig gelassen hatte: die pure Immanenz.¹⁶ Korrespondierte der konsequenten Durchsetzung der Allmachtsprädikation Gottes eine »spekulative Verleugnung des *anthropologischen ›Egoismus‹*«,¹⁷ so konnte der selbsterhaltende Widerstand sich nur unter den Bedingungen einer »neuen Konzentration auf das Interesse des Menschen an sich selbst«¹⁸ formieren. Dieser Gegenzug hat das Motiv der Selbstvergöttlichung als Vorwurf auf sich gezogen. Blumenberg verweist

¹³ R. Spaemann, *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, zweite, erweiterte Auflage, Stuttgart 1990, 61.

¹⁴ Ebd., 62.

¹⁵ *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, 145. Spinozas begriffsgeschichtliche Leistung liege vor allem in dem »hohen Abstraktionsgrad, den er dem Prinzip der Selbsterhaltung jenseits seiner organisch-metaphorischen Tradition und seiner ethischen wie politischen Anwendbarkeit gegeben hat ... Für Spinoza ist der Fortbestand eines gegebenen Zustandes, sein *perservare*, das schlechthin Vorgegebene, auf das neue Faktoren einwirken müssen, um es zu verändern. In seiner abstrakten Generalisierung hat der Satz von der Selbsterhaltung nichts mehr von einer Verhaltensform, von einem organischen Trieb, von einem psychischen Streben an sich. Er hat jede teleologische Implikation verloren« (ebd., 185f.).

¹⁶ »Die Provokation des *transzendenten* Absoluten schlägt am Punkt ihrer äußersten Radikalisierung um in die Aufdeckung des *immanenten* Absoluten.« (*Die Legitimität der Neuzeit*, 202).

¹⁷ Ebd., 201.

¹⁸ Ebd.

hier auf Luthers Äußerung, daß der Mensch kraft seiner Natur nicht wollen kann, daß Gott Gott ist, daß er vielmehr zum Inbegriff seines Willens nur haben kann, selbst Gott zu sein und Gott nicht Gott sein zu lassen: *Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, immo vellet se esse deum et deum non esse deum.*¹⁹ Selbstbehauptung wäre demnach der konkupiszenzartige Versuch einer maßlosen Selbststeigerung.

Vehement widerspricht Blumenberg einer derartigen Einordnung der neuzeitlichen Selbstbehauptung in das theologische System des theologischen Absolutismus, das seiner Logik nach »seinen eigenen, ihm unentbehrlichen Atheismus und Anthropotheismus« habe und »für sich komplementär eine Position« postuliere, »die so nicht postuliert sein will, der sich *dieser* Legitimation verweigert: das ›Natürliche‹ – im Sinne des Gnadenlosen – zu sein.«²⁰ Die neuzeitliche Selbstbehauptung als das anthropologische Minimum ist nicht der gnadenlose Rest heillosen Immanenz, sondern das als das »rational und human Notwendige, das sich aus sich selbst seinen Grund gibt«,²¹ Erfahrene und gegen den Willkürgott Behauptete. Gegen die Endphase des mittelalterlichen Systems als einer »vom Humanen isolierten Verhärtung«²² bestreitet die Selbstbehauptung die ihr zugewiesene spätmittelalterliche Systemrolle, indem sie die humane Autonomie nachmittelalterlich zu begründen sucht. Nur die Verweigerung, die Selbstbehauptung systemimmanent als gnadenlose Weltlichkeit verstanden wissen zu wollen, läßt diesen Akt zu einem Spezifikum einer neuen Epoche werden. Der aufgenötigte Versuch der Selbstbegründung sichert dabei die abgerungene Freiheit zur Selbstbestimmung – Descartes' Suggestion eines radikalen Anfangs bezieht aus dieser Dependenz seine Legitimität.

Blumenberg zufolge ist es also die sich gegen jede Vermittlung sperrende absolute Theozentrik selbst, die die minimalistische Anthropozentrik der neuzeitlichen Selbstbehauptung provozierte. Die neuzeitliche Selbstbehauptung wird nicht als attraktive Alternative zum Gnadenvoluntarismus ergriffen, sondern sie wird als alternativlose Konsequenz einer historischen Konstellation begriffen und in ihrer sukzessiven Umsetzung neuzeitlich gesichert. Vorrangiges Instrument

¹⁹ M. Luther, *Disputatio contra scholasticam theologiam* (Ed. E. Vogelsang, *Der junge Luther*, Berlin 1933, 321) n.17; zitiert nach: *Die Legitimität der Neuzeit*, 203.

²⁰ *Die Legitimität der Neuzeit*, 203.

²¹ Ebd.

²² Ebd., 201.

dieser Selbstbehauptung ist die Allianz von Selbsterhaltung und Rationalität: Die Selbsterhaltung ist in diesem Bündnis »nicht nur ein neues rationales Prinzip unter anderen, es ist das Prinzip der neuen Rationalität selbst«. ²³

Die Herausbildung der neuzeitlichen Subjektivität als Quellpunkt der Epoche von den beschriebenen Konstitutionsbedingungen abhängig zu sehen, impliziert, ihre idealistische Auslegung als eine rhetorisch erzeugte Patina ansehen zu müssen: Innerhalb von Blumenbergs Legitimitätsthese spielt der deutsche Idealismus keine Rolle. Dieser ist in seinem Selbstverständnis zu sehr von einer optimistischen Einschätzung der Leistungsfähigkeit der Vernunft her bestimmt, um sich als eine Reaktion auf spätmittelalterliche Voraussetzungen begreifen zu können. Die Autonomie der Vernunft soll die Epoche hervorgebracht haben, nicht umgekehrt. Fichte läßt daran keinen Zweifel, wenn er das Potential seiner Zeit bestimmt: In ihr habe der »höhere Mensch ... gewaltig sein Zeitalter auf eine höhere Stufe der Menschheit« heraufgerissen – »sie sieht zurück und erstaunt über die Kluft, die sie übersprang«. ²⁴

Blumenbergs Aneignung der geschichtlichen Dependenz der Neuzeit für seine Legitimitätsthese kann dagegen als der Versuch gesehen werden, die Legitimität der Neuzeit nicht von der gelungenen Realisierung ihres stilisierenden Selbstverständnisses abhängig zu machen. »Das Konzept der Legitimität der Neuzeit wird nicht aus den *Leistungen* der Vernunft abgeleitet, sondern aus deren *Notwendigkeit*.« ²⁵ Entsprechend definiert Blumenberg seinen Vernunftbegriff in Analogie zum Prinzip des zureichenden Grundes als den einer »zureichenden Vernunft«: »Sie reicht gerade zu, die nachmittelalterliche Selbstbehauptung zu leisten und die Folgen dieses Alarms der Selbstkonsolidierung zu tragen.« ²⁶

²³ *Selbsterhaltung und Beharrung*, 146.

²⁴ J. G. Fichte, *Über die Würde des Menschen. Beym Schlusse seiner philosophischen Vorlesungen gesprochen*, in: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* I 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 79–89, hier: 88.

²⁵ *Die Legitimität der Neuzeit*, 109 (Hervorhebungen J. G.).

²⁶ Ebd. Manfred Sommer hat das Neue dieser neuzeitlichen Selbsterhaltung näher charakterisiert: »Die Abweisung des Inhumanen, die Gegenwehr gegen alles Despotische, die listige Umkehrung der bedrohenden Kräfte durch Anpassung an sie, die Umwegigkeit der Sicherung durch Reduktion, in der die Überfülle möglicher Gestalten und Ereignisse auf das menschlich Erträgliches zurückgeführt wird: all das erweist Selbsterhaltung als ein humanes Prinzip. Sie verlangt keine Anspannung ohne Entspannung, sie bürdet keine Lasten auf, ohne Entlastung zu gewährleisten« – die neuzeitliche Selbsterhaltung ist »ent-

Die Legitimität der Neuzeit besteht in ihrer geschichtlich aufgewiesenen Notwendigkeit. Das konstitutive Moment der genealogischen Logik dieses Epochenwandels ist der gnostische Nominalismus. Es ist aufschlußreich, daß Blumenberg die in seinen frühen Arbeiten präsen- te Auslegung dieser geistesgeschichtlichen Situation als einer epochalen Weichenstellung²⁷ erst in den beiden Fassungen der *Legitimität der Neuzeit* zurückgenommen hat. Spricht er anfangs auch dem theologischen Absolutismus die Möglichkeit zu, daß er »seine religiöse Legitimität haben kann«, wie es sich an den »reformatorischen Theologien mit ihrer Betonung des alttestamentarischen Gottesbildes«²⁸ zeigen lasse, wird ihm später dieser Spielraum einer möglichen Legitimität unter dem Vorwurf der gnostischen Inhumanität genommen: Eine Theologie, die noch das Potential humaner Versicherungen – »das auszuschöpfen ... ihre vornehmste Aufgabe gewesen wäre«²⁹ – der Durchsetzung des Theologoumenons der *potentia dei absoluta* zu opfern bereit gewesen sei, konnte den Gottesbegriff einer vom Humanen isolierten Theozentrik nicht formulieren, »ohne die Substanz der biblischen Gottesidee zu gefährden und schließlich zu zerstören, der Idee eines Gottes, für den Interesse am Menschen und Affektion durch menschliches Geschehen und Handeln konstitutiv gewesen waren«.³⁰

Das in Blumenbergs frühen Schriften gebrauchte Bild der historischen Weichenstellung, die zwei historische Auswege aus der mittelalterlichen Krise zugelassen habe, stellte der reformatorischen Theologie die neuzeitliche Selbstbehauptung als von der »Faszination des

spannte Rationalität« (M. Sommer, *Die Selbsterhaltung der Vernunft*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 53). Vgl. ders., *Selbsterhaltung als rationales Prinzip*, in: ders., *Identität im Übergang: Kant*, Frankfurt am Main 1988, 90–116.

²⁷ Am prägnantesten in seinem Aufsatz *Kant und die Frage nach dem »gnädigen Gott«*, 555: Die »qualende innere Not«, die der nominalistische Gott hervorruft und die »angstvolle Physiognomie des endenden Mittelalters prägt, treibt historisch auf zwei Auswege zu: einmal zur Erneuerung und Bestärkung des Glaubens, daß dieser furchtbare Gott aus der Ferne seiner absoluten Souveränität, unerwartet und unverdient, selbst heraustritt und sich dem Menschen zu einem seine Willkür auf Bedingungen des Heils einschränkenden Bunde gnädig anbietet, zum anderen aber dahin, daß der Mensch sein Bewußtsein von der Rücksicht auf jene despotische Willkür und Macht ganz losreißt und nur bei sich selbst und in sich selbst Gewißheit und Sicherheit sucht. Den ersten der beiden Wege geht die Reformation«, der »zweite Weg ist die breite Heerstraße, auf der die Epoche einherzieht ...«

²⁸ *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, 84.

²⁹ *Die Legitimität der Neuzeit*, 201.

³⁰ Ebd., 198 f.

anderen Weges«³¹ motiviert und somit wählbar entgegen. Erst die spätere Dechiffrierung der Theologiegeschichte als einer antignostischen Anstrengung vereitelte die Möglichkeit einer Wahl. Der als gnostisch diagnostizierte Zusammenbruch der ursprünglichen Antriebe der Theologie, deren abschließenden Wirklichkeitsbegriff Descartes »bis in seine absurden Konsequenzen deutlich und dadurch für die Destruktion reif gemacht«³² habe, begründete die Selbstbehauptung als eine »*unausweichliche* Gegenanstrengung«. ³³

2. *Der Teleologieschwund als Potential der rationalen Selbstbehauptung*

Wenn das ontologisch verwirklichte Prinzip der Ordnung die strukturelle Präsenz Gottes in der Welt war, so entließ der theologische Nominalismus den Menschen in eine Wirklichkeit, für die die Analogie von Welthaftigkeit und Sinnhaftigkeit nicht mehr ohne weiteres galt. War die Teleologie bis in ihre geschichtliche Dimension als Heilsgeschichte hinein das vermittelnde Prinzip, das allem Faktischen seinen Grund und somit seine Notwendigkeit lieferte, so wird die Kontingenz die Grunderfahrung der entteleologisierten Weltansicht. In dem Maße, wie der nominalistische Gott der verborgene zu sein begonnen hat, entzieht sich allem Seienden seine letzte Notwendigkeit. Die Kontingenz reduziert die Welt auf den Umstand reiner Faktizität: Es gibt sie, ohne daß wir wissen, warum.

Für die derart von Blumenberg beschriebene Ausgangslage am Beginn der Neuzeit besteht aber nicht nur ein Zusammenhang zwischen Kontingenz und Faktizität, sondern vielmehr auch zwischen Kontingenz und Potentialität. Man darf nicht den romantischen Topoi nachgeben, das Mittelalter sei aufgrund eines homogenen Weltbildes eine zumindest von seinen theoretischen Grundlagen aus gesehene heile Welt gewesen und der Geltungsschwund einer theologisch verbürgten Ordnungsstruktur sei einzig als Verlust erfahren worden. Im Gegenteil: Die Zersetzung der traditionell verbürgten Auffassung von der Welt als eines teleologisch verfaßten Gesamtsystems war eben gleich-

³¹ *Kant und die Frage nach dem »gnädigen Gott«, 555.*

³² *Die Legitimität der Neuzeit, 213.*

³³ *Ebd., 201 (Hervorhebung J. G.).*

zeitig mit einem »neuen Begriff der menschlichen Freiheit verbunden.«³⁴ Zu dieser Freiheit gehörte die Erfahrung der Gestaltbarkeit von Realitäten in der Form der technischen Manipulierbarkeit. Die Naturwissenschaft ist der paradigmatische Anwendungsfall neuzeitlicher Rationalität. Wo ließ sich eindrucksvoller die rationale Erkennbarkeit und Gestaltbarkeit der Welt durch das Subjekt erfahren als eben im naturwissenschaftlichen Zugriff? Für die aus ihren teleologischen Festlegungen entlassene, zur materialistischen Faktizität geronnene Wirklichkeit gilt dabei: Das »Minimum an ontologischer Disposition« ist zugleich das »Maximum an konstruktiver Potentialität«.³⁵

Blumenberg hat die Genese einer auf technische Bewältigung und Verfügbarkeit der Wirklichkeit hinzielenden konstruktiven Rationalität durch einen Aufweis struktureller Äquivalenzen von antikem Epikureismus und nominalistischem Materialismus zu erläutern versucht. Beide reflektieren für Blumenberg einen in seiner Bedeutung epochalen Ordnungsschwund, der einen Vergleich der spätantiken mit der spätmittelalterlichen Krise im Weltverhältnis lohnend macht. Gerade die Parallelität der hellenistischen und spätmittelalterlichen Aporien des menschlichen Wirklichkeitsbezuges habe daher auch eine Rezeption des epikureischen Atomismus in der frühen Neuzeit ermöglicht.³⁶ Es sei aber auf die »Radikalitätsdifferenz von Atomismus und Nominalismus«³⁷ zurückzuführen, daß der Neuzeit die antike Bewältigung der vergleichbaren Epochenkrise verwehrt gewesen sei.

Es sind im wesentlichen drei Momente, die die Verwandtschaft zwischen Epikureismus und theologischem Nominalismus ausmachen sollen und an denen die »Radikalitätsdifferenz« ablesbar wird: Erstens verstehen beide Denksysteme den Weltursprung als ein der menschlichen Rationalität sich entziehendes Ereignis. Der Epikureismus leitet den Ursprung der Welt atomistisch als eine zufällige, wirbel- und somit weltbildende Abweichung der Atome von ihren im unendlichen Raum geradlinig und parallel verlaufenden Bahnen ab; der theologische Nominalismus konnte den Weltursprung nur als unhinterfragbares Faktum des göttlichen Willens deuten. War dem Epikureismus in

³⁴ *Die Legitimität der Neuzeit*, 150.

³⁵ *Ebd.*, 251.

³⁶ »Es gehört zu den wesentlichen, allerdings gern unterschätzten Phänomenen der beginnenden Neuzeit, daß sie sich den naturphilosophischen Atomismus Demokrits in der ihm von Epikur und Lukrez gegebenen Gestalt neu anzueignen versucht.« (*Ebd.*, 166).

³⁷ *Ebd.*, 183.

der Grundlosigkeit der Welt somit die Möglichkeit gegeben, sie nicht als eine intendierte Schöpfung, sondern als Ergebnis eines atomistischen Mechanismus zu verstehen, so war sie dem Nominalismus beunruhigender Ausdruck der absoluten Macht Gottes.³⁸

Zweitens war beiden Denksystemen die Spekulation über die Pluralität der Welten vertraut. Was dabei dem Atomismus das Ergebnis der Vielgestaltigkeit der Atome war, erschien dem Nominalismus wiederum als eine mögliche Demonstration der Macht Gottes. Gelang dem Epikureismus angesichts der wohl vielfachen, aber identischen Kosmoi eine theoretische Beruhigung durch den Gedanken der Gleichheit alles Seienden, so bedrohte die nominalistisch gedachte Pluralität der Welten als Ausdruck der Schöpfungspotenz Gottes die Homogenität ihrer rationalen Einsehbarkeit.³⁹

Drittens enthalten beide Systeme eine anthropologische Komponente: Die vom Epikureismus wie vom Nominalismus vorgenommene Entteleologisierung des Wirklichkeitsbezuges nimmt dem Menschen die Illusion, eine bevorzugte Stellung im Weltganzen für sich beanspruchen zu dürfen. Garantierte aber der Epikureismus als ein System metaphysischen Minimums dem Menschen zumindest die Versorgung mit dem Notwendigsten durch die Natur – über das hinaus nicht mehr zu wollen, war Teil seiner Therapie –, so drohte der nominalistische Gott den Menschen aus der Bestimmung der vermeintlichen Weltordnung ganz herausfallen zu lassen.⁴⁰

Grundsätzlich betrachtet war der gesamten hellenistischen Philosophie die Anstrengung eigen, dem Menschen das Glück als die Freiheit von innerer Erregung, als *Ataraxie*, durch eine »Entwertung des Unverfügbaren«⁴¹ zu sichern. Hatte die pyrrhonische Skepsis angesichts der Unbeantwortbarkeit der Wahrheitsfrage eine ethische Indifferenz gegen sie als Konsequenz entwickelt, versuchte die Stoa eine Beruhigung menschlichen Strebens durch das metaphysische Maximum eines teleologischen Determinismus. Der Epikureismus schließlich suchte die *Ataraxie* zu sichern, indem er das Potential möglicher Bedeutsamkeiten der Naturerscheinungen für das menschliche Leben

³⁸ Vgl. *Die Legitimität der Neuzeit*, 166 ff.

³⁹ Vgl. ebd., 173 ff.

⁴⁰ Vgl. ebd., 184 ff.

⁴¹ M. Hossenfelder, *Stoa, Epikureismus und Skepsis (Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. W. Röd, Bd. III: *Die Philosophie der Antike*, 3), München 1985, 45.

depotenzierte und die Gleichwertigkeit aller differierender Theorien über sie aufzuweisen suchte.

Hatte nach Blumenberg der spätantike Ordnungsschwund sein Therapeutikum durch eine Ablösung der Glücksfähigkeit des Menschen von äußerlich vorgegebenen Realitäten gefunden, also durch beruhigende Indifferenz gegenüber der Gegebenheit der Wirklichkeit, so war dieser Ausweg in der Krise des Spätmittelalters nicht möglich. Der zur Aporie geronnene Wirklichkeitsbezug der nominalistischen Theologie als eines Systems »höchster Beunruhigung des Menschen gegenüber der Welt«⁴² hatte aufgrund seiner Radikalitätsdifferenz den therapeutischen Weg in die Ataraxie versperrt. Durch die ungleiche Intensität der äquivalenten Infragestellung der Angemessenheit der Welt an die humanen Bedürfnisse mußte »Selbstbehauptung die Implikation jedes philosophischen Systems werden«.⁴³ Diente die epikureische Rezeption des Atomismus Demokrits dazu, auf einen zwecksetzungsfreien Naturmechanismus verweisen zu können, um angesichts seiner blinden Gesetzmäßigkeit seine Belanglosigkeit für humane Ansprüche zu behaupten, so ermöglichte die neuzeitliche Rezeption des Atomismus den Gedanken der Disponibilität der kontingenten Natur als Möglichkeit der Selbstbehauptung: »Der in der Verborgenheit Gottes seiner metaphysischen Garantien für die Welt beraubte Mensch konstruiert sich eine Gegenwelt von elementarer Rationalität und Verfügbarkeit.«⁴⁴ Die Selbstbehauptung bedingt daher ein Weltverhältnis, das sich »pragmatisch als Konstruktion und als Prävention«⁴⁵ beschreiben läßt.

Das Vertrauen in das unausgeschöpfte Potential der Rationalität wuchs der Naturwissenschaft durch ihre Erfolge zu und hatte die Legitimierung der theoretischen Neugierde zur Voraussetzung, wie sie Blumenberg ausführlich nachgezeichnet hat.⁴⁶ Hatte Aristoteles die

⁴² *Die Legitimität der Neuzeit*, 167.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd., 196 f. Als Resultat sollte die Moderne ein »mechanisches Weltbild« hervorbringen, dessen Denkweise die letzten Wirklichkeiten der Natur so beschreibt, »wie sie wären, wenn sie technisch manipulierbar wären« (C. F. v. Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, München³ 1982, 117).

⁴⁵ *Die Legitimität der Neuzeit*, 252.

⁴⁶ Zu Blumenbergs Darstellung des Prozesses der theoretischen Neugierde vgl. *Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 7 (1961), 35–70; *Curiositas und veritas. Zur Ideengeschichte von Augustin, Confessiones X 35*, in: *Studia Patristica VI*, Berlin 1962, 294–302; *Die Legitimität der Neuzeit*, 261–528.

Wißbegierde als ein natürliches Merkmal des Menschen bestimmt, fügte Augustinus sie in den für das Mittelalter gültigen ›Lasterkatalog‹ ein, indem er der Neugierde vorwarf, von dem Heil, auf das alles ankommt, abzulenken. Nur unter dem gewachsenen Selbstbehauptungsdruck war das theoretische Interesse an der Welt von dieser Diskriminierung zu befreien, bedeutete doch die Preisgabe eines Gottes den mühsam erstrittenen Gewinn einer Welt: Die strikte Rationalisierung der rein immanenten Wirklichkeit war der Ausweg der sich selbsterhaltenden Vernunft. Die nachmittelalterliche Rehabilitierung der theoretischen Neugierde im Dienste der rationalen Selbstbehauptung hat die rückhaltlose theoretische Erforschung der Welt zu einem unübersehbaren Spezifikum der Moderne werden lassen.⁴⁷

War die Entdeckung Amerikas das Signal für die Unabgeschlossenheit der empirischen Welterkenntnis, so war die kopernikanische Wende das Symbol für den Eintritt in eine Welt der Rationalität, die nicht mehr nach antikem Vorbild mit der Anschauung gekoppelt war. Die kopernikanische Emanzipation der Rationalität von der Anschaulichkeit war die Bedingung der Möglichkeit einer Herausbildung der rational-konstruktiven Vernunft.

3. Die rational-konstruktive Subjektivität

Der theologische Nominalismus als Krise des Spätmittelalters stellt für Blumenberg den Problemhorizont dar, der für den Konsolidierungsdruck der neuzeitlichen Subjektivität konstitutiv gewesen sein soll. Er prägte den geschichtlichen Hintergrund, auf den sich die Neu-

⁴⁷ Das erahnte Potential eines der neuen Zeit offenstehenden *plus ultra* machte die angenommene Überlegenheit der Moderne sowohl gegenüber dem ›finsternen‹ Mittelalter als auch gegenüber der Antike aus. Keine Philosophie hat die Vision des *plus ultra* eindrucksvoller symbolisiert als die des Francis Bacon. Sein Programm einer empirischen Wirklichkeitsaneignung unter dem Motto der Synonymität von Erkenntnis und Macht ist der Ausdruck für das euphorische Selbstverständnis der sich begründenden Neuzeit. Das Titelblatt seines Hauptwerkes *Magna instauratio imperii humani in naturam* von 1620 – wovon nur zwei Bücher, unter anderem das berühmte *Novum organum scientiarum*, ausgearbeitet wurden – war mit einem Bild versehen, das die Ausfahrt von Schiffen über die das Ende der bekannten Welt symbolisierenden Säulen des Herkules hinaus in den freien Ozean darstellte. Das beigegebene Motto *Multi pertransibunt & augebitur scientia* schien mit der Entdeckung der ›Neuen Welt‹ durch Kolumbus bereits eindrucksvoll bestätigt worden zu sein.

formierungsversuche oftmals unausgesprochen bezogen haben. Er ist das Signum für die Unruhe, neue Fundierungen des Wirklichkeitsverhältnisses finden zu müssen.

Die idealistische Geschichtsphilosophie ließ keinen Zweifel daran, daß dies erst mit Descartes gelungen gewesen sein soll. Für sie war die Renaissance eine Aporie, wenn nicht ein Ärgernis: Nicht mehr ganz Mittelalter, war sie doch auch noch nicht Neuzeit. Doch obwohl die Renaissance lange Zeit als das philosophiegeschichtliche Vakuum zwischen Scholastik und Cartesianismus gehandelt wurde, stellt dieser Zeitraum ein nicht zu unterschlagendes Stück der Geschichte dar, das die Neuzeit zur Voraussetzung hat. An den Anstrengungen des Nikolaus von Kues, des Nikolaus Kopernikus und des Giordano Bruno ist für Blumenberg der Konsolidierungsdruck exemplarisch ablesbar, den der Nominalismus geschaffen hatte und auf den sie in unterschiedlicher Weise reagierten. Von ihnen ist Kopernikus derjenige, der für Blumenberg zu den ersten »Repräsentanten wesentlicher Züge der Selbstdeutung des neuzeitlichen Menschen«⁴⁸ gehört. Sein Einfluß auf die Konstitution neuzeitlicher Vernunft als einer rational-konstruktiven Subjektivität begründet seine »paradigmatische Bedeutung für die Neuzeit«.⁴⁹

Einer der wichtigsten Beiträge zur Aufwertung der Zeitspanne zwischen Scholastik und Cartesianismus war Ernst Cassirers *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* von 1927. Er stellt in seiner Leistung, der Renaissance überhaupt ein philosophiegeschichtliches Interesse entgegengebracht zu haben, eine unverzichtbare Voraussetzung für Blumenbergs Interpretation der neuzeitlichen Epochen-schwelle dar. Als Leitfaden für die Aneignung dieser Epoche bedient sich Cassirer der Erkenntnistheorie.⁵⁰ Sie ist für ihn der archimedische Punkt, von dem aus ein strukturierender Blick auf die Dynamik dieses Geschichtsabschnitts möglich wird: Dem Wandel in den Grundlagen der Erkenntnis entsprach eine Neudefinition menschlicher Freiheit und Individualität.⁵¹ Gerade die Objektivierung des Welt-

⁴⁸ *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit*, 349.

⁴⁹ *Die kopernikanische Wende*, 11.

⁵⁰ Entsprechend findet sich seine erste Auseinandersetzung mit der Philosophie der Renaissance in dem ersten Band seines Werkes *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* von 1906.

⁵¹ »Das Freiheitsproblem schließt sich aufs engste mit dem Erkenntnisproblem zusammen: die Fassung des Freiheitsbegriffs bestimmt den Erkenntnisbegriff, wie umgekehrt

bezuges trieb die Individualität als neuen Selbstbesitz hervor: Die »exakt-wissenschaftliche und die künstlerische Betrachtung der Wirklichkeit« haben einen »Begriff der Naturnotwendigkeit und Naturgesetzlichkeit geschaffen, der zur Freiheit und Autonomie des Geistes nicht mehr im Widerstreit stand, sondern ihr vielmehr zum Halt und zur sichersten Bestätigung wurde«, ⁵² denn die »Spontaneität und Produktivität der Erkenntnis ist es, die zuletzt zum Siegel für die Überzeugung von menschlicher Freiheit und menschlicher Schöpferkraft wird«. ⁵³

Cusanus und Bruno sind in diesem Prozeß der allmählichen Ausbildung eines neuen Autonomiedenkens durch dessen Fundierung in der Erkenntnistheorie die entscheidenden Gestalten. Sie sind die Pole des Spannungsbogens ihres Zeitalters. Cassirer wendet seine Hauptaufmerksamkeit Cusanus zu – für ihn die entscheidende Innovationsgestalt seiner Zeit. Vom Nominalismus und vom italienischen Humanismus gleichermaßen beeinflusst, läßt Cusanus die mittelalterliche Kosmologie hinter sich, wie exemplarisch an seiner Aufgabe der Geozentrik ablesbar ist. Das macht ihn nicht unbedingt zum Vorläufer des Kopernikus, da der Antrieb zu seiner Kosmologie primär metaphysisch und nicht astronomisch bestimmt ist. Sein astronomisches Weltmodell stellt nicht die Reaktion auf mathematisch-physikalische Problemlagen dar, sondern ist »die Folge und der Ausdruck einer veränderten geistigen Gesamtorientierung«. ⁵⁴ Es ist der zeitgeschichtliche Druck, ein neues Verhältnis von Individualität und Objektivität, Individuum und Kosmos erkenntnistheoretisch zu begründen, den Cusanus in sich aufnimmt. Dadurch wird er für Cassirer zum »ersten modernen Denker«. ⁵⁵ »Das neue Erkenntnisprinzip, das in der Philosophie des Cusanus lebendig wird, die neue Norm der Gewißheit, die hier aufgestellt wird, zerstört das Bild der Aristotelischen Welt mit ihren festen Mittelpunkten und ihren ineinander greifenden Sphären, indem es dasselbe als bloßes Bild begreift. Aber eben aus dieser Zerstörung erwächst jetzt um so dringlicher die Aufgabe, die Gesamtordnung des Seins und

dieser durch jene bestimmt wird.« (E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt ⁶1987, 128).

⁵² Ebd., 149.

⁵³ Ebd., 128.

⁵⁴ Ebd., 29.

⁵⁵ Ebd., 10.

Geschehens aus der eigenen Kraft und mit eigenen Mitteln des Intellekts wieder aufzubauen.«⁵⁶

Impliziter Antrieb für das Denken unter fast schon nachmittelalterlichen Bedingungen ist für Cassirer der »religiöse Optimismus« des Cusaners, der sich zum Ende des Mittelalters noch einmal traue, »das Ganze der Welt zu umspannen« und der »den Menschen und den Kosmos, der die Natur wie die Geschichte in sich hineinzog und in sich zu versöhnen suchte«.⁵⁷ Bruno ist an dieser Versöhnung durch eine theologische Anstrengung nicht mehr interessiert. Wo der Cusaner dem spätmittelalterlich transzendenten Gottesbegriff eine Aufwertung des Menschen als Ausgleich entgegenzustellen versuchte, indem er die Ebenbildlichkeit von Gott und Mensch unter neuen Bedingungen zu formulieren unternahm,⁵⁸ wird für Bruno die neue Kosmologie der Ausdruck für eine gewonnene Autonomie des Menschen, die der klassisch-theologischen Einbindung nicht mehr bedarf. Der als unendlich gedachte Kosmos ist das Symbol für das sich von allen mittelalterlichen Einschränkungen befreiende Selbstbewußtsein des Menschen.⁵⁹ »Dieser heroische Affekt ist es, der sich jetzt gegen das ›*Ne plus ultra*‹ der mittelalterlichen dogmatischen Glaubenslehre wie der Aristotelisch-scholastischen Kosmologie zur Wehr setzt. Der freie Flug der Phantasie und der freie Flug des Denkens darf nirgends durch feste räumlich-dingliche Schranken gehemmt werden.«⁶⁰ Das Mittelalter scheint überwunden. Es ist für Cassirer eine anhand der Erkenntnistheorie aufweisbare Entwicklungslinie, die von Cusanus bis Bruno verläuft und die für ihn zur unverzichtbaren Vorgeschichte der Begründung neuzeitlicher Subjektivität bei Descartes gehört.⁶¹ Die Renaissance erfährt eine Aufwertung, indem Cassirer ihr überhaupt erst eine philosophiegeschichtliche Bedeutsamkeit für die Genealogie der Neuzeit zugesprochen hat.

Blumenberg nimmt den Gedanken auf, Cusanus und Bruno als Leitfiguren für eine Befragung der Epochenschwelle vom Mittelalter zur

⁵⁶ Ebd., 188.

⁵⁷ Ebd., 64.

⁵⁸ Zum Aspekt der Ebenbildlichkeit vgl. ebd., 72 ff.

⁵⁹ Über den Symbolgehalt der »unendlichen« Welt vgl. das Kapitel *Die Unendlichkeit der Welt. Eine Studie über das Symbolische in der Naturwissenschaft* bei C. F. v. Weizsäcker, *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart¹²1976, 118–157.

⁶⁰ E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, a. a. O., 197.

⁶¹ Vgl. ebd., 130.

Neuzeit heranzuziehen. Aber er unternimmt dies unter anderen Voraussetzungen. Ihm ist nicht an einer Genealogie gelegen, die eine konsequente Entwicklung vom Cusaner zum Nolaner philosophiehistorisch nachzeichnet. Vielmehr wird für ihn an diesen beiden Figuren ein Wandel des Wirklichkeitsverhältnisses ablesbar, der als geschichtlicher Hintergrund dem einen noch möglich zu sein lassen schien, was dem anderen bereits verwehrt ist. Auf diesen Wandel des geschichtlichen Hintergrundes sieht er die beiden Exponenten ihres Zeitalters bezogen. Dieser Bezug macht ihre »unausgesprochenen »Hintergedanken« und ihre zeitgeschichtliche Differenz aus: »Nicht der Grad der Unausgesprochenheit, sondern der der Unaussprechbarkeit unterscheidet sie, deutlicher noch: ihr Verhältnis zu den Möglichkeiten, etwas »zur Sprache zu bringen.«⁶²

Was zur Sprache zu bringen war, war die epochale Konsequenz, die aus der nominalistisch herbeigeführten Unmöglichkeit resultieren sollte, die Theologie und einen humanen Weltbezug sinnvoll zu vermitteln. Der entscheidende Schritt, der zur Möglichkeit werden sollte, diese fällige Konsequenz zu ziehen, wurde weder vom Cusaner noch vom Nolaner getan: Dies leistete vielmehr die kopernikanische Reform. Sie ist für Blumenberg bezogen auf die Epochenkrise des Mittelalters und sowohl ermöglicht als auch provoziert durch das Auseinanderfallen des mittelalterlich-kosmologischen Konsenses in den Nominalismus einerseits und den Humanismus andererseits.⁶³

Dem mittelalterlichen Denken war das Prinzip der Ordnung die strukturelle Präsenz Gottes in der Welt. Die Geordnetheit der Welt hatte sowohl einen Ausdrucks- als auch einen Verweischarakter in bezug auf die wechselseitige Ausrichtung von Gott und Mensch. Der Nominalismus schien dies in Frage zu stellen. Seine Wirklichkeitsauffassung drohte jeden vermittelnden Bezug von Gott und Mensch zu destruieren. Die gesicherte Stellung des Menschen im Weltganzen schien gefährdet.

Der Humanismus stellte dagegen so etwas wie das zeitgeschichtliche Pendant dar. Ihm war an einer Sicherung und wo nötig an einer Aufwertung der Stellung des Menschen gelegen. War dessen Würde nicht mehr im klassischen Sinne kosmologisch zu behaupten, wurden neue Wege versucht, auch wo sie sich antik gaben. Giovanni Pico della Mirandola ist dafür ein eindrucksvolles Beispiel. Er sah, daß die stoische

⁶² *Die Legitimität der Neuzeit*, 556.

⁶³ Vgl. *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 237.

Sicherung der Zentralstellung des Menschen in der Welt nicht mehr mit einer naturalistischen Geozentrik durchzusetzen war. In seiner Schrift *De hominis dignitate* läßt er Gott zum Menschen sprechen: »Wir haben dir keinen festen Wohnsitz gegeben, Adam, kein eigenes Aussehen noch irgendeine besondere Gabe, damit du den Wohnsitz, das Aussehen und die Gaben, die du selbst dir ausersiehst, entsprechend deinem Wunsch und Entschluß habest und besitzt. Die Natur der übrigen Geschöpfe ist fest bestimmt und wird innerhalb von uns vorgeschriebener Gesetze begrenzt. Du sollst dir deine ohne jede Einschränkung und Enge, nach deinem Ermessen, dem ich dich anvertraut habe, selber bestimmen.«⁶⁴ Der Mensch bedarf nicht mehr der teleologischen Umsorgung durch eine auf seine Bedürfnisse eingerichtete Welt, er selbst besitzt das für ihn nötige Potential der Weltgestaltung. Er hat es nicht mehr nötig, die kosmologische Mitte der Welt als Auszeichnung zugewiesen bekommen zu haben, da er selbst deren Zentrum ist. Zwar unterbleibt bei Pico noch nicht der Bezug auf die Weltmitte, in die Gott den Menschen gesetzt habe, aber die naturalistische Geozentrik wird für die Zentralstellung des Menschen nebensächlich angesichts dessen, was Blumenberg die »humanistische Idealisierung der Weltmitte«⁶⁵ genannt hat.

Kopernikus konnte die nominalistische Infragestellung des aristotelisch-theologischen Weltgebäudes als Spielraum für seine Reform nutzen. Zugleich tat er es gegen den Nominalismus durch einen ausdrücklichen Bezug auf die humanistische Tradition. Blumenberg sieht eben dies als für die Intention der kopernikanischen Reform entscheidend an: Ihr Ziel sei die »Rettung des Kosmos« gewesen, indem die Reform die »Neubewährung des metaphysischen Glaubens an eine für den Menschen erschließbare Ordnungsgestalt der Wirklichkeit«⁶⁶ durchzusetzen versuchte.

Dieses zu erreichen, mußte Ziel des humanistischen Weltverständnisses sein. In seiner Vorrede an Papst Paul III., die Blumenberg mit

⁶⁴ G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate/Über die Würde des Menschen*, lat./dt., herausgegeben und eingeleitet von A. Buck, übersetzt von N. Baumgarten, Hamburg 1990, 5/7. Im Original: »Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto pro tua sententia, habeas et possideas. Definita ceteris natura intra praescriptas a nobis leges coeretur. Tu, nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praefinies.« (Ebd., 4/6).

⁶⁵ Vgl. das gleichnamige Kapitel in: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 237–246.

⁶⁶ Ebd., 237.

Recht nicht als Rhetorik verstanden wissen will, schreibt Kopernikus: »Was also diese Unsicherheit der mathematischen Überlieferung, die Berechnung der Bewegungen der Weltkugeln betreffend, angeht: als ich darüber bei mir lange nachdachte, erfaßte mich Unwillen darüber, daß keine unangreifbare Berechnung der Bewegungen der Weltmaschine, die um unseretwillen vom besten und genauesten aller Werkmeister gebaut ist, den Wissenschaftlern glücken wollte, die doch sonst auch die kleinsten Einzelheiten dieses Erdkreises so sorgsam ausforschen.«⁶⁷

Was hier mit der teleologischen Weltformel in den Blick kommt, ist das, was Blumenberg die »kopernikanische Unruhe« genannt hat. Sie beruht auf dem »Mißverhältnis zwischen dem verworrenen Anblick, den das Universum nach dem aristotelisch-ptolemaeischen Grundriß darbot, und dem humanistischen Weltverständnis, nach welchem der Mensch der Sinnbezug der Welt, die Welt *propter nos conditus* war.«⁶⁸ Dieses Mißverhältnis zu schlichten, hieß den Anspruch der humanistischen Tradition zu retten, auch wenn dies nur um den Preis einer Heliozentrik möglich sein sollte.

Osiander hat in seiner Vorrede zum Hauptwerk des Kopernikus dessen Anspruch auf das Niveau einer Hypothese reduziert.⁶⁹ Genau daran konnte Kopernikus nicht gelegen sein. Seine Reform tauscht nicht ein mögliches Weltmodell gegen ein anderes aus, sondern sie gibt die kosmologische Explikation eines Weltbildes auf, um dessen Implikationen neu zu fundieren. Das Gewicht der traditionellen Verschrän-

⁶⁷ N. Copernicus, *De revolutionibus orbium coelestium*, Vorrede an den Papst Paul III., abgedruckt in: ders., *Das neue Weltbild*, lat./dt., übersetzt, herausgegeben und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von H. G. Zekl, Hamburg 1990, 66–79, hier: 72/73 (Hervorhebung J. G.): »Hanc igitur incertitudinem mathematicarum traditionum de colligendis motibus sphaerarum orbis cum diu mecum reuoluerem, coepit me taedere, quod nulla certior ratio motuum machinae mundi, qui propter nos ab optimo et regularissimo omnium opifice conditus esset, philosophis constaret, qui alioqui rerum minutissima respectu eius orbis tam equisite scrutarentur.«

⁶⁸ *Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt*, 64f.

⁶⁹ Osiander spricht ausdrücklich davon, der Astronom habe Hypothesen zu erstellen, die dem Zweck dienen müßten, eine Berechenbarkeit der Sternbewegungen zu liefern. Dabei sei es »nicht notwendig, daß diese Voraussetzungen *wahr* sein müssen, nicht einmal daß sie *wahrscheinlich* sind, sondern es reicht schon dies allein, wenn sie *eine mit den Beobachtungen zusammenstimmende Berechnung darstellen*« (»Neque enim necesse est, eas hypotheses esse veras, immo ne verisimiles quidem, sed sufficit hoc unum, si calculum observationibus congruentem exhibeant ... «). Die Vorrede des Osiander ist abgedruckt in: N. Copernikus, *Das neue Weltbild*, a. a. O., 60–63; die Zitate: 60/61.

kung von kosmologischen und anthropologischen Annahmen verdeutlicht den Druck, dem die kopernikanische Reform ausgesetzt war.

Die aristotelische Kosmologie hatte das Problem, daß der Mensch sich zwar im Mittelpunkt des Weltganzen befand, dieser Weltmitte aber ontologisch der niedrigste Rang zukam, da sie am weitesten vom göttlichen unbewegten Bewegter entfernt war. Geozentrik ist bei Aristoteles keine Auszeichnung. Vielmehr trennt er die Teleologie des kosmischen Gefüges streng in eine supralunare und eine sublunare Region: Der Bereich unterhalb des Mondes ist der Bereich, der zwar auf die Bedürfnisse des Menschen abgestimmt ist,⁷⁰ der aber keinesfalls den Fluchtpunkt der kosmischen Teleologie insgesamt darstellt. Dagegen spricht der gewichtige Satz aus der *Nikomachischen Ethik*, der Mensch sei nicht das Beste, was es im Kosmos gebe.⁷¹

Die stoische Aneignung der aristotelischen Geozentrik hat die Zweiteilung des kosmischen Gefüges aufgegeben und den Kosmos strikt anthropozentrisch interpretiert. Die Teleologie des Kosmos bezog sich eindeutig auf den Menschen – der repräsentative Begriff dafür ist die *pronoia*:⁷² Die Welt ist auf die Erfüllung der Bedürfnisse des Menschen abgestimmt. Diese Bedürfnisse sind in ihrem höchsten Rang theoretischer Natur, und so wird die Stellung des Menschen in der Mitte der Welt zum ausgezeichneten Betrachtungspunkt der göttlichen Himmelsphänomene. Der Mensch ist der in seinem theoretischen Verlangen befriedigte *contemplator caeli*.⁷³

Diese über die Anschauung vermittelte Versicherung konnte Kopernikus nicht aufrechterhalten, erklärte er doch die vollkommene Bewegung der Himmelskörper zum Schein. Daß es der Mensch dennoch mit einer Wirklichkeit zu tun habe, die auf ihn abgestimmt ist, begründet die kopernikanische Wende nach Blumenberg mit der Leistungskraft der Vernunft: »Das Große der kopernikanischen Leistung ist nicht die Zerstörung einer Illusion und die Ersetzung des Scheins durch die Wahrheit; sondern es ist die Begründung dieses Scheins, der Nachweis des Mechanismus seiner Entstehung – und damit die Erschließung des Weges, auf dem wir unsere Projektionen in die Welt hinein durchschauen und zurücknehmen können.«⁷⁴ Zwar ist die Welt in ihrem

⁷⁰ Vgl. z. B.: Aristoteles, *Politik* I 8, 1256b 14–22.

⁷¹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VI 7, 1141a 20.

⁷² Vgl. dazu M. Pohlenz, *Die Stoa*, Bd. I, Göttingen ⁶1984, 98–101.

⁷³ Vgl. Blumenbergs Aufsatz »*Contemplator caeli*«.

⁷⁴ *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit*, 354.

Aufbau eine andere als es die Sinne vermitteln, aber es ist die menschliche Rationalität, die diesen Aufbau dennoch zu erfassen vermag. Darin drückt sich die Würde des Menschen kopernikanisch aus.

Blumenberg hat von der »Rationalisierung des Teleologieprinzips« gesprochen und damit die kopernikanische Wende philosophisch resümiert.⁷⁵ Entscheidend ist demnach die Aufgabe einer teleologischen Seinsordnung zugunsten der teleologischen Abgestimmtheit von Rationalität und Wirklichkeit. Mögen die Phänomene des Wirklichen sich der Evidenz einer anschaulichen Ordnung entziehen, so ist es nunmehr die Leistung der Rationalität, ihre Ordnung gleichsam unterhalb der Ebene optischer Einsehbarkeit und unmittelbarer Evidenz zu entdecken. »Für Kopernikus gab es nur noch ein einziges Indiz für die Stellung des Menschen in der Welt und für seine Bevorzugung durch die Schöpfung: nämlich die Fähigkeit seiner Vernunft, die gegebenen Phänomene der Natur theoretisch-konstruktiv zu bewältigen.«⁷⁶ Darin, daß der Schwierigkeitsgrad der Phänomene und die rationale Leistungskraft ihrer theoretische Erfassung aufeinander abgestimmt sind, beweist sich die teleologische Einbindung der Vernunft. Die Teleologie ist zu einer aktiv zu ergreifenden Möglichkeit rationaler Subjektivität geworden.⁷⁷

Eben darin, daß Kopernikus den »anthropozentrischen Vorzug, von dem er ausdrücklich spricht, nicht als optische, sondern als rational-konstruktive Vorzüglichkeit des Menschen auslegt«,⁷⁸ verdeutlicht sich mit der kopernikanischen Wende ein entscheidender Schritt im Wandel der Auffassung der Subjektivität. Das Subjekt erfaßt seine konstitutive Bedeutung, die ihm für seinen Wirklichkeitsbezug zukommt. Eine Weltordnung jenseits der optischen Anschaulichkeit zu ergründen, isolierte das menschliche Selbstbewußtsein vom Vertrauen auf unmittelbare Evidenz. Zugleich aber wurde im Zugriff auf die hintergründige Ordnung jenseits einleuchtender Anschaulichkeit das Potential jener Rationalität deutlich, die den unmittelbaren Evidenzen zu widerstehen imstande war, ja sich als ihnen letztlich überlegen erfah-

⁷⁵ Vgl. das Kapitel *Transformationen der Anthropozentrik* in: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 200–236, in dem Blumenberg die Tendenzen einer Rationalisierung des Teleologieprinzips nachzeichnet.

⁷⁶ *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit*, 367.

⁷⁷ »Mit Kopernikus begann der Mensch, die ganze Natur als den Bereich seiner theoretischen Herrschaft sich zuzuschreiben und darin seiner praktischen Naturbemächtigung das Fundament zu schaffen.« (*Die kopernikanische Wende*, 11).

⁷⁸ Ebd., 50.

ren konnte. Goethe hat dies klar gesehen: Kopernikus stehe für die »größte, erhabenste, folgenreichste Entdeckung, die je der Mensch gemacht hat; in meinen Augen wichtiger als die ganze Bibel«. ⁷⁹

Kopernikus ist kein Epochenstifter. Wie Cusanus ist er von konservativen Zielen angetrieben. Aber er verdeutlicht den sich vollziehenden Wandel des Wirklichkeitsverhältnisses vom Mittelalter zur Neuzeit und die damit sich neu erfassende Subjektivität. Mehr noch als der Cusaner hat er für Blumenberg einer zeitgeschichtlichen Konsequenz zur Entfaltung verholfen: In dem kopernikanischen Weltsystem fand ein »schon virulentes neues Selbstbewußtsein seine letzte Bestätigung. Dieses neue Selbstbewußtsein wird an der erstaunlichen Feststellung faßbar, daß der Satz, die Welt sei *nicht* für den Menschen gemacht, worin die Essenz der nominalistischen Bewegung ausgesprochen ist, keine negative und enttäuschende, sondern eher eine triumphale und steigende Bedeutung gehabt hat.« ⁸⁰ Die kopernikanische Synthese von nominalistischer Konsequenz und humanistischem Weltbezug sollte sich demgegenüber als nicht haltbar und von dem modernen Selbstbewußtsein überbietbar erweisen. Bereits die cartesianische Rationalität ist an einer teleologischen Fundierung ihrer selbst nicht mehr interessiert. Dennoch war die kopernikanische Wende ein entscheidendes Signal für die Erschließung der rational-konstruktiven Bewältigung der Welt, ein entscheidender Schritt in die Moderne, dem Bruno zum euphorischen Ausdruck verhalf. Es gehört zur Erfahrung der Neuzeit, mit der Ambivalenz dieses Aufbruchs konfrontiert worden zu sein. Der Euphorie gegenüber der rational-technischen Manipulierbarkeit von Realitäten sollte auf Dauer die Kritik an den Resultaten ebenso entsprechen, wie das durch die rationale Wissenschaft gesteigerte Selbstbewußtsein des Menschen durch deren Ergebnisse wieder geschmälert worden ist.

⁷⁹ Goethe im Gespräch mit F. v. Müller am 26.2.1832, in: *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche* (hrsg. v. E. Beutler), Bd. 23, Zürich/Stuttgart ²1966, 844.

⁸⁰ *Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 641.

4. Kontingenz und Selbstbestimmung

Die Naturwissenschaft ist der paradigmatische Anwendungsfall neuzeitlicher Rationalität. Mochte der zurückgelassene Gott willkürlich sein, die Natur ist es nicht. Es war die überraschende Erfahrung der modernen Naturwissenschaft, daß sich die Naturvorgänge als ein Kausalsystem mit einer Exaktheit beschreiben ließen, wie es die Metaphysik nie zugestanden hätte. Das physikalisch beschreibbare Weltsystem offenbarte sich der empirischen Vernunft als eine Ordnungsstruktur, in der der nominalistische Gottesbegriff durch einen methodischen Atheismus ausgeblendet oder durch einen Deismus depotenziert war. Der naturwissenschaftliche Empirismus scheint somit den vom Nominalismus vorangetriebenen Prozeß des Ordnungschwundes zu kompensieren.

Dennoch hat Nietzsche von den »nihilistischen Konsequenzen der jetzigen Naturwissenschaft«⁸¹ gesprochen. Die exakte Beschreibbarkeit der Natur befriedigt nicht den Wunsch nach einer sinnerfüllten Wirklichkeit, sondern spiegelt in wachsendem Maße dessen Infragestellung. Das Instrument der rationalen Selbstbehauptung konfrontiert das menschliche Selbstverständnis mit der aufgewiesenen Zumutung der Raum- und Zeit-Kontingenz und zwingt das Subjekt zur nominalistischen Konsequenz des radikalen Selbstentwurfes: Kontingenz fordert Selbstbestimmung.

Der Teleologieschwund als Kontingenzsteigerung reduziert die Bedeutungshaftigkeit auf den Modus der Faktizität. Aus dem faktischen Umstand, daß es die Welt gibt, läßt sich keine Bedeutung ablesen, die dem Menschen ein Selbstverständnis nahelegt: Auf die Frage, was der Mensch ist, bietet ihm die kontingente Welt keine Antwort.

In dem Maße, wie der abendländischen Metaphysik der Begriff der Zeit kein vorrangiges Thema ihrer Ontologie war, war der Raum das bevorzugte Erläuterungsmodell ihrer Ordnungsvorstellungen. Räumliche Struktur und metaphysische Ordnung sollten aufeinander bezogen sein. Auch wenn die Annahme der Geozentrik keine eindeutigen Interpretationsvorgaben für das Selbstverständnis des Menschen im Weltganzen enthielt, besaß sie doch ein metaphysisches Votum: War

⁸¹ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Herbst 1887*, in: *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (hrsg. von G. Colli und M. Montinari), achte Abteilung, Bd. 1, Berlin/New York 1974, 124.

die Zentralstellung der Erde in ihrer anthropologischen Bedeutung bei Aristoteles durch den Umstand disqualifiziert, daß sie der Ort der größten Entfernung vom Unbewegten Beweger war, war sie der Stoa das Zentrum aller teleologischen Ausrichtungen, die dem Menschen zugute kamen.

Die kopernikanische Reform dagegen verwies die metaphysisch aufgeladene Raumvorstellung in das Abseits der Belanglosigkeit. Nicht die faktische Ordnung im Raum war von metaphysischer Bedeutung und somit anthropologischer Relevanz, sondern der Umstand der rationalen Erkennbarkeit einer optisch nicht vermittelten Ordnungsstruktur. Blumenberg hat in umfangreichen Studien die Genesis der kopernikanischen Welt nachgezeichnet. Eine herausragende Stellung hat die astronomische Reform dabei nicht als Theorie, sondern als Metapher gewonnen: Für den metaphorisierten Kopernikanismus ist entscheidend, daß »die kopernikanische Umformung des Kosmos zum Orientierungsmodell genommen wird für die Beantwortung einer Frage, die sich mit rein theoretischen und begrifflichen Mitteln noch nie beantworten ließ: der Frage nach der Stellung des Menschen in der Welt, im Sinne seiner zentralen Bedachtheit und Vorgesehenheit oder seiner peripheren Mitläufigkeit im Weltgetriebe, also seines Verhältnisses zu allem übrigen Seienden und dieses Seiendem zu ihm«. ⁸² Trotz des Spektrums der Deutungen, das von Euphorie etwa bei Bruno bis zum Pessimismus bei Nietzsche reicht, ist die kopernikanische Welt grundsätzlich zur »Metapher für eine kritische Entwurzelung des Teleologieprinzips« ⁸³ geworden.

Nietzsche hat diesen Prozeß zum Abschluß gebracht. Liest sich bei ihm der Teleologieschwund auf der einen Seite als eine nihilistische Konsequenz moderner Wissenschaft aufgrund der »Verkleinerung des Menschen seit Copernicus«, ⁸⁴ so zeigt sich bei ihm andererseits

⁸² *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 108.

⁸³ *Die kopernikanische Wende*, 128.

⁸⁴ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Herbst 1887*, a. a. O., 207. Seit Kopernikus rolle der Mensch »aus dem Centrum ins x« (ebd., 125). Seine Existenz sei »noch beliebiger, eckensteherischer, entbehrlicher« geworden: »Ach, der Glaube an seine Würde, Einzigkeit, Unersetzlichkeit in der Rangabfolge der Wesen ist dahin – er ist *Thier* geworden, Thier, ohne Gleichnis, Abzug und Vorbehalt, er, der in seinem früheren Glauben beinahe Gott (»Kind Gottes«, »Gottmensch«) war ... Seit Kopernikus scheint der Mensch auf eine schiefe Ebene gerathen, – er rollt immer schneller nunmehr aus dem Mittelpunkte weg – wohin? in's Nichts?« (*Zur Genealogie der Moral*, in: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, sechste Abteilung, Bd. 2, Berlin 1968, 259–430, hier: 422).

das Pathos der Befreiung von jeder teleologischen Vorherbestimmung. Die Betonung Nietzsches durch Blumenberg ist nicht zufällig und nicht ohne Bezug auf den theologischen Nominalismus. Vielmehr steht Nietzsche für die Entfaltung der Implikationen, die der Neuzeit am nominalistisch vorangetriebenen Ordnungsschwund verborgen geblieben waren.⁸⁵ So hat er für Blumenberg den Zusammenhang von Kontingenz und Selbstbehauptung vollends expliziert, indem er die aus der Kontingenz gewonnene Freiheit des Selbstentwurfes von jeglicher Ausrichtung des Menschen auf mögliche, sein Selbstverständnis formende Vorgaben zu befreien suchte. »Die Legitimierung des Widerstands gegen die nicht mehr durch Rücksicht auf den Menschen geprägte Wirklichkeit genügt Nietzsche nicht; das Recht des Menschen bleibt dabei abhängig von der Wirklichkeit, wie er sie vorfindet oder vorzufinden glaubt. Sein Recht soll darin liegen, die höchste Unverbindlichkeit der Realität zu unterstellen, um sich selbst den Spielraum seiner Werke zu schaffen.«⁸⁶

Hatte die auf Technisierung hinzielende Wissenschaft der Neuzeit durch die der Natur abgerungene Gestaltbarkeit von Realitäten dem Menschen zu einem neuen Selbstbewußtsein verholfen, so hatte die Welt zumindest die Schwundstufe der Verbindlichkeit beibehalten, durch die Qualität der Formbarkeit Medium der Selbstbehauptung sein zu können. Das Potential der technisch eruierten Dienstbarkeit der Natur ist dabei das heimliche Korrelat der von ihr zurückgewiesenen anthropozentrischen Zweckmäßigkeit. Nietzsches Kritik an der neuzeitlichen Naturwissenschaft besteht daher in der Implikationserschließung, »daß sie hinsichtlich der von ihr vorausgesetzten und ihre Geltung begründenden humanen Relevanz der Wahrheit an der teleologischen Prämisse festgehalten hat. Gerade indem Nietzsche sichtbar macht, daß noch das große Instrument der Selbstbehauptung, die neuzeitliche Wissenschaft, unter einem Residuum der Bedingungen steht, deren antike und mittelalterliche Geltung den Selbstbehauptungswillen latent gehalten hatte, wird die innere Logik des Zusammenhanges

⁸⁵ »Mit der Verspätung, die der philosophischen Explikation geschichtlich wirksamer Bewußtseinsantriebe eigen ist, hat Nietzsche die Situation des im Ordnungsschwund von der natürlichen Vorsorge verlassenen und sich selbst überantworteten Menschen formuliert, aber nicht, um der Enttäuschung des verlorenen Kosmos Ausdruck zu geben, sondern um den Triumph des aus der kosmischen Illusion zu sich selbst erwachten Menschen zu feiern und ihn der Mächtigkeit über seine Zukunft zu versichern.« (*Die Legitimität der Neuzeit*, 152).

⁸⁶ Ebd., 155.

von Ordnungsschwund und Selbstbehauptung in einzigartiger Schärfe deutlich.«⁸⁷ Die Negierung auch der letzten Teleologien führt erneut in eine cartesianische Anfangssituation hinein: den Gedanken der kontingenten Faktizität nicht nur auf die Natur, sondern auf den Menschen selbst anzuwenden und seine Stellung zur Wirklichkeit als die *tabula rasa* seiner möglichen Selbstbestimmung zu begreifen.

Die gelungene Selbstbehauptung als radikaler Selbstentwurf wäre eine Immunisierung gegen die Kontingenz. Sie könnte die Existenz nicht mehr in Frage stellen, sondern wäre ihr Ausgangspunkt. Alles kommt auf eine Idealisierung des Faktischen an, wenn Nietzsche von der ewigen Wiederkehr des Gleichen spricht, um diesem Pathos einen mythischen Ausdruck zu verleihen. Diese Idealisierung wird nicht mehr als eine Beheimatung der menschlichen Existenz innerhalb einer ihn umgebenden metaphysischen Ordnung verstanden, sondern sie soll selbst ein Produkt des sich entwerfenden Menschen sein.⁸⁸ Mit der Kontingenz seiner selbst so zu leben, daß man die ewige Wiederholung seines Lebens – in der weniger hypostasierten Fassung: dessen Fortdauer – reuelos überleben könnte, wäre ihre essentielle Überwindung.⁸⁹

Nietzsches nachteleologischer Existenzentwurf hat in der Reflexion des Kopernikanismus seinen Anfang genommen und in dem Mythos der ewigen Wiederkehr die Zeitthematik eingeholt. Gerade die Thematisierung der Zeit-Kontingenz ist es aber, die Blumenberg eine ungebrochene Zustimmung zur Konzeption einer Selbstbestimmung als

⁸⁷ Ebd., 153.

⁸⁸ Blumenberg kommentiert: »Mit der ›Urstiftung‹ durch den Übermenschen sollte dessen Verantwortung für die Wiederholbarkeit seiner Handlungen und damit für die Totalität der Geschichte beansprucht werden. Auch das war Idealisierung des Faktischen auf den Trost hin, der Nietzsche unüberbietbar erschienen sein mag: schon die Gewalt des Gedankens der Wiederkunft prägte dem Faktischen den Rang der Idealität auf, selbst wenn es beim Als-ob der Verantwortung für alle Weltdurchläufe bleiben sollte. So impliziert schon die Wiederkunfts-idee einen dynamisierten Platonismus der menscherzeugten Idealität.« (*Lebenszeit und Weltzeit*, 361).

⁸⁹ Vgl. hierzu Blumenbergs *Nachdenken über einen Satz von Nietzsche* (enthalten in: *Über den Rand der Wirklichkeit hinaus. Drei Kurzesays*). Es handelt sich dabei um den Satz: »Daß wir unsere Unsterblichkeit ertragen könnten – das wäre das Höchste.« (Zitiert nach ebd., 19). Von hier aus hat Peter Behrenbergs Arbeit *Endliche Unsterblichkeit. Studien zur Theologiekritik Hans Blumenbergs*, Würzburg 1994, ihren systematischen Ausgangspunkt zu nehmen versucht. Behrenberg identifiziert dabei weitgehendst Blumenbergs Position mit der Nietzsches. Das ist aber nur möglich, wenn man die Überlegungen Blumenbergs zu dem Satz Nietzsches ohne Rücksicht auf den durchgehaltenen Irrealis liest.

Überwindung der Kontingenzen unmöglich macht. Man würde die systematische Spitze verpassen, wollte man die Erfassung der Zeit-Kontingenzen allein als ein Pendant zur Raum-Kontingenzen lesen. Vielmehr besteht eine Radikalitätsdifferenz, an der eine Immunisierung gegen die Kontingenzen scheitert. Die als Kontingenzen erfahrene »Verlorenheit des Menschen in der Zeit hatte ganz andere Bewußtseinsvirulenz als die vorhergehende im Raum: Diese war nur ein metaphorisches Indiz, das einer zuvor versicherten oder vermeinten Zentralstellung widersprach, während jene Ausdruck eines Sinnverlustes war, der die Geschichte im ganzen betraf, die Bedeutung weniger der Welt für den Menschen, als des Menschen für die Welt zu minimieren drohte.«⁹⁰

Blumenberg hat die neuzeitliche Erfahrung der Zeit-Kontingenzen als die Reflexion der wachsenden Divergenzen von Lebenszeit und Weltzeit beschrieben. Die in ihren Dimensionen jeden Erfahrungsanspruch sprengende Weltzeit reduziert die menschliche Weltansicht auf den Status des Fragmentarischen. Die Zeit weist dem Leben keinen Sinn zu, sondern degradiert die humane Lebenszeit auf die Faktizität einer Episode. Darin besteht die Infragestellung auch der humanen Selbstbehauptung gegen die Kontingenzen.

Nietzsches Konzeption eines radikalen Selbstentwurfes operiert mit der impliziten Leitvorstellung, daß das euphorisch ausgeschöpfte Potential des Lebens ein Faktum schaffen würde, das wert wäre, von Dauer zu sein – bedrohender Anspruch und Verheißung sind hier untrennbar. Blumenberg desillusioniert den Gedanken des Desillusionierers des letzten Jahrhunderts, indem er resignativ feststellt, »daß die Welt dieselbe wäre, wenn es uns selbst nie gegeben hätte, und alsbald dieselbe sein wird, als ob es uns niemals gegeben hätte.«⁹¹ Nicht die Radikalität der Entwürfe markiert die Differenz zwischen Nietzsche und Blumenberg, sondern das dem Menschen zugetraute Potential des voraussetzungslosen Selbstentwurfes. Radikale Kontingenzen ist für Nietzsche eine Möglichkeit, die zu ergreifen nur Gewinn sein soll. Die Gleichgültigkeit der Weltzeit gegen den Menschen als die »bitterste aller Entdeckungen, die empörendste Zumutung der Welt an das Leben«,⁹² ist für Blumenberg dagegen eine zu große Herausforderung für eine Vernunft, deren begrenzte Möglichkeiten er in Analogie zu dem Prinzip des zureichenden Grundes in dem Begriff einer »zurei-

⁹⁰ *Lebenszeit und Weltzeit*, 183 f.

⁹¹ Ebd., 75 f.

⁹² Ebd., 76.

chenden Vernunft«⁹³ zu resümieren versucht hat. Dieser Vernunftbegriff ist eben »auch nicht der einer kreativen Ursprünglichkeit«,⁹⁴ die der selbstentwerfende Akt einer Selbstbehauptung gegen die Kontingenz bedürfte. Systematisch betrachtet würde der konsequent erhobene Anspruch einer Lebensbewältigung, die die Faktizität auch noch so spekulativ zu einer Idealität reueloser Dauer erheben können sollte, in einen Absolutismus der Eigentlichkeit hineinführen. Für eine Selbsterhaltungsphilosophie, die auf Reduzierung der absolutistischen Herausforderungen für das Subjekt angelegt ist, wäre dies das Scheitern.

Trotz aller Faszination, die Nietzsches Gedanken an eine ewige Wiederkehr des Gleichen und an eine reuelose Unsterblichkeit auf Blumenberg ausüben, hat er ausdrücklich die Idee der ewigen Wiederkehr aufgrund ihrer Konsequenz für den Menschen als eine »Ungeheuerlichkeit seiner Verantwortung für das, was immer wieder so sein wird wie es war«,⁹⁵ zurückgewiesen. Dieses Urteil hat seine Parallele in Augustins Versuch einer Theodizee, die für ihn nur durch das »volle Maß einer ungeheuerlichen Verantwortung und Schuldigkeit«⁹⁶ des Menschen zu erzielen war. Aufgrund der Unerträglichkeit dieser Konzeption darf der »Ungeheuerlichkeit« auch innerhalb der Nietzsche-Interpretation Blumenbergs nicht einmal im pathetischen Sinn eine positive Konnotation beigemessen werden.

Was bleibt, ist, mit der »Anstößigkeit der Raum-Zeit-Kontingenz zu leben«, ohne das »unverlöschliche Bewußtsein ihrer Unerträglichkeit«⁹⁷ abschütteln zu können. Kontingenz und Selbstbehauptung bleiben in ihrem Bezug aufeinander unaufkündbar. Mit dem Scheitern von Nietzsches Kontingenzbewältigung müssen wir die »Gleichgültigkeit der Welt in ihrem Vorbestand und Fortbestand als *der* Sinnverweigerung«⁹⁸ ertragen. Wir werden unser Leben nicht überleben. Und weder ein Sinn der Wirklichkeit noch eine Hervorbringung des Menschen schaffen für diesen Umstand eine Entspannung.

Nach den depotenzierbaren Absolutismen der Wirklichkeit und des verborgenen Gottes ist es der Absolutismus der Zeit, der sich nicht

⁹³ *Die Legitimität der Neuzeit*, 109.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Ebd., 147.

⁹⁶ Ebd., 146.

⁹⁷ *Ernst Cassieres gedenkend bei Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises der Universität Heidelberg 1974*, 171 f.

⁹⁸ *Lebenszeit und Weltzeit*, 79.

abbauen läßt. Die Infragestellung, die er enthält, ist durch keine Distanzierung zu entschärfen. Die versuchte Erinnerung aneinander als ein Akt der solidarischen Vernunft ist Blumenbergs philosophisches Ethos, das auf diese Kontingenzerfahrung reagiert: »*Memoria* heißt das Zentrum der Auseinandersetzung zwischen Lebenszeit und Weltzeit.«⁹⁹ Blumenbergs genetische Anthropologie ist die methodische Ausgestaltung, diese *memoria* zu leisten. Noch den unscheinbarsten Überlieferungspartikeln der menschlichen Denkgeschichte soll jenseits des Prinzips des Erkenntnisgewinns eine erinnernde Aufmerksamkeit geschenkt werden.

Doch auch die *memoria* scheitert. Es ist die von Blumenberg formulierte Enttäuschung an der Intersubjektivität, »daß sie das Mißverhältnis von Lebenszeit und Weltzeit nicht zu entspannen vermag«,¹⁰⁰ denn die hervorgebrachte Erinnerung ist endlich und unterliegt selbst den Bedingungen der Kontingenz, als deren Widerstand sie konzipiert ist. Die *memoria* gehört zu jenen Kunstgriffen der Selbsterhaltung, bei denen die Einsicht in deren mangelnde Tragfähigkeit es ihr dennoch nicht erlaubt, ihren Gebrauch auszuschlagen.

Mit der Raum-Zeit-Kontingenz zu leben, bedeutet fortan beides: Ihre Unerträglichkeit aushalten zu müssen und durch sie die Erfahrung der Einzigartigkeit machen zu können. Blumenberg hat dies durch eine zweifache Inversion des Blicks illustriert. Nach dem ersten astronautischen Verlassen der Erde ist es der Blick zurück, der die Herkunft zum einzigen Ziel macht. »Die kosmische Oase, auf der der Mensch lebt, dieses Wunder von Ausnahme, der blaue Eigenplanet inmitten der enttäuschenden Himmelswüste, ist nicht mehr »auch ein Stern«, sondern der einzige, der diesen Namen zu verdienen scheint.«¹⁰¹ Und die eigene Hinfälligkeit in der Zeit, die uns die »Sterblichkeit als ein fast kosmologisches Trauma« zu begreifen lehrt, bedingt doch auch den Blick auf die »Kostbarkeit, mit der sich das Leben

⁹⁹ Ebd., 301. Die Zeit-Kontingenz aktiviert für Blumenberg geradezu »einen Anspruch des einzelnen über seine Lebenszeit hinaus, nicht vergessen zu werden« (ebd., 302). Die solidarische Vernunft versucht sich somit erinnernd an die gelebten Welten zu binden und schlägt die Idee eines alles hinter sich zurücklassenden Anfangs aus. Nietzsches Existenzentwurf einer sich entwerfenden Selbstbehauptung konnte dagegen zu der Formel greifen: »Mensch, vergiss! Mensch, vergiss! / Göttlich ist des Vergessens Kunst!« (*Bruchstücke zu den Dionysos Diathyramben 1882–1888*, in: *Werke*, Musarion-Ausgabe, Bd. 20, München 1927, 235).

¹⁰⁰ Ebd., 312.

¹⁰¹ *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 793.

darstellt und jeder Selbstverständlichkeit enthebt. So verletzlich muss man sein in seinem Selbstbesitz, um anschaulich zu machen, was es heisst, sich mit der Sterblichkeit abzufinden.«¹⁰²

¹⁰² *Goethes Sterblichkeit*, in: Neue Zürcher Zeitung vom 19. März 1982 (Fernaussage Nr. 64), 33 f.

ZWEITER TEIL

Der Nominalismus als Konstitutionsbedingung
neuzeitlicher Subjektivität
bei Wilhelm von Ockham

5. Kapitel

Das Allgemeine und das Besondere

1. Die ursprüngliche Tragweite des Universalienproblems

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ Ebd., 215.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵ Platon, *Parmenides* 135 b–c.

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

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

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

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

Diese Forcierung des Erkenntnisaktes auf die metaphysische Erfas-

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

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

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

²¹ Platon, *Theaitetos* 186d–e.

²² Platon, *Theaitetos* 200e–201c.

²³ Platon, *Theaitetos* 210a–b.

²⁴ Platon, *Politeia* 477a.

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

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

²⁵ Platon, *Gorgias* 508a.

²⁶ Platon, *Timaios* 27 cff.

²⁷ Platon, *Timaios* 52d–c.

²⁸ Platon, *Nomoi* 817e–820e.

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

³⁰ Platon, *Timaios*, 39d–e.

³¹ Vgl. besonders: *Timaios* 53 cff.

³² Platon, *Timaios* 38b–39e.

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

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

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

Die überragende Bedeutung dieses antiplatonischen Moments der

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴³ Aristoteles, *Zweite Analytiken* I 2.

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

⁴⁵ Aristoteles, *Zweite Analytiken* I 30.

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

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

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

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

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

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

⁴⁹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* X, 1177b2–1177a 8.

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

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

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

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

3. Die Metaphysizierung des biblischen Gottesbegriffs

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵³ A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I: *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Darmstadt 1964 (Nachdruck der 4., neu durchgearbeiteten und vermehrten Auflage, Tübingen 1909), 496 ff.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁹ Ebd., 343f.

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

4. Der nominalistische Einspruch

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. Kapitel

Die Allmacht Gottes und die Ordnung der Welt

1. *Der theologische Nominalismus als Metaphysikkritik*

In Platons *Nomoi* findet sich das Sprichwort überliefert, selbst ein Gott kämpfe nicht mit der Notwendigkeit.¹ Es kann als eine Einleitung in die zu lösende Problematik des Verhältnisses von Theologie und Metaphysik im Hochmittelalter dienen. Durch die patristische Rezeption hatte das metaphysische Identitätsdenken in die Theologie Einzug gehalten und bewirkt, daß die kontingente Singularität nur am Rande in den Blick kam. Das metaphysische Denken notwendiger Identitäten ließ sich nur durch eine Entwertung individueller Einzigartigkeiten behaupten. Die nicht durch Allgemeinheiten vermittelbare Andersartigkeit des je Faktischen stellte für diesen epocheübergreifenden Theorieentwurf noch nicht einmal eine Aporie dar. Das Postulat des frühen Nominalismus, alle Begriffe seien bloße Wörter – und man darf schließen: die Welt bestehe aus einem Meer empirischer Singularitäten – mag gegenüber den prämodernen Systemen mittelalterlicher Theologie naiv erscheinen. Aber wurde hier nicht gleichsam der verdrängte Hintergrund aller theologischen Metaphysik schlagartig beleuchtet?

Auf der anderen Seite drohte das metaphysische Interpretationsparadigma aus dem biblischen Gott ein kausal dechiffrierbares erstes Prinzip zu machen. Von den fünf Gottesbeweisen des Thomas von Aquin sind allein zwei kausal argumentierend, indem sie Gott als erste Bewegungs- und Wirkursache benennen. Die übrigen verweisen auf eine notwendige Anerkennung Gottes durch metaphysische Schlußfolgerungen: Gott sei das nicht nur mögliche, sondern notwendige, vollkommene und das die Weltordnung begründende Sein.² Es gilt die Leichtigkeit zu beachten, mit der der Begriff Gottes der ontologi-

¹ Platon, *Nomoi* 818a/b.

² Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, qu. 2, art. 3.

schen Ordnung der Welt entsprang. In einer Welt der Notwendigkeiten war Gott das Notwendigste.

Wem das zu pauschal anmutet, der lese Anselm von Canterbury. Aufschlußreich ist hier nicht vor allem der berühmte Beweis der Existenz Gottes als das Sein, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann (*quo nihil maius cogitari possit*)³ und dessen Nichtsein demnach nicht einmal denkbar sein soll,⁴ sondern vor allem seine Schrift *Cur deus homo*. Sie enthält seine Satisfaktionstheorie, die als ein Inbegriff der Einbindung Gottes in Notwendigkeiten gelten muß. Anselms Argumentation ist einfach: Sie beginnt mit dem juristischen Argument, daß nichts in der Ordnung der Welt weniger zu ertragen ist, als daß das Geschöpf dem Schöpfer die Ehre raubt und nicht wiedergutmacht, was es nimmt.⁵ Gerade das sündige Ausscheren des Menschen aus der von Gott gesetzten Ordnung beleidigt ihn aber in einem Maße, daß der gefallene Mensch die Möglichkeit verspielt hat, selbst für eine Wiedergutmachtung zu sorgen. Da er aber vom Schöpfer auf die Seligkeit hin erschaffen worden ist,⁶ liegt es an Gott, durch die Hingabe seines Sohnes notwendigerweise die Genugtuung selbst zu erbringen,⁷ damit das Ziel der Schöpfung nicht verfehlt wird.

Alle Fluchtlinien der Argumentation konvergieren in der aufgewiesenen Notwendigkeit, daß Gott Mensch geworden ist. Es macht Anselm daher Mühe, die Vorstellung abzuwehren, daß die Notwendigkeit für Gott zu einem Zwang wird.⁸ Aber im Argumentationsduktus bleibt die postulierte Freiheit Gottes nur äußerlich gewahrt, dient doch das ganze Satisfaktionstheorem dem Nachweis einer Unausweichlichkeit der Inkarnation. Sicherlich darf man nicht außer acht lassen, daß Anselm ein Autor des 11. Jahrhunderts ist und der Universalitätsanspruch der Vernunft erst in den folgenden zwei Jahrhunderten mit

³ Anselm von Canterbury, *Proslogion* (Ed. F. S. Schmitt, lat./dt., Stuttgart-Bad Cannstatt 1962), cap. 2 (S. 84).

⁴ Anselm von Canterbury, *Proslogion*, cap. 3 (Ed. Schmitt, 86): »Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse.«

⁵ Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* (Ed. F. S. Schmitt, lat./dt., Darmstadt 1956) I, cap. 13 (S. 44): »Nihil minus tolerandum in rerum ordine, quam ut creatura creatori debitum honorem auferat et non solvat quod aufert.«

⁶ Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* II, cap. 1 (Ed. Schmitt, 90): »Rationalem naturam a deo factam esse iustam, ut illo fruendo beata esset, dubitari non debet.«

⁷ Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* II, cap. 6 (Ed. Schmitt, 96): »Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi deus.«

⁸ Vgl. *Cur deus homo* II, cap. 5.

wachsenden Erfahrungen der Partikularität konfrontiert wurde.⁹ Dennoch läßt sich an seinem Werk der darüber hinaus gültige Anspruch einer rationalen Durchdringung und homogenen Entfaltung einer Ontotheologie paradigmatisch ablesen. Der von Anselm implizit in Kauf genommene latente Freiheitsverlust Gottes ist die unvermeidliche Folge einer derartigen kausalen Einbindung seines Handelns, die mit dem Anspruch der Notwendigkeit operiert. Gegen die metaphysische Beschränkung der Souveränität und die seit Anselm erfolgten Vermittlungsversuche sollte der Nominalismus des 14. Jahrhunderts aufbegehren. Es galt, den Determinismus als Folge eines metaphysisch-kosmologischen Notwendigkeitsdenkens abzuwenden, da er die Souveränität Gottes und des Menschen zu okkupieren drohte.

Der Aristotelismus des 13. Jahrhunderts hatte zu einer Verschärfung der Allmächtsproblematik geführt, die auf den erstarkenden Nominalismus Einfluß haben sollte. Ohne Zweifel bot die wieder in ihrem gesamten Umfang bekannt werdende aristotelische Philosophie eine gute Apologie des Universalienrealismus gegen die frühnominalistische Infragestellung. War einerseits eine gegenüber den platonisierenden Traditionen verstärkte Hinwendung zu den *res singulares* zu beerben, so bot sich andererseits eine Verteidigung der extramental gedachten Universalien als ein inkorporiertes Moment der Dinge an. Die im Anschluß an Aristoteles formulierbare Lehre, daß alle sinnlich erfahrbare, kontingente Materie von einer sie prägenden und dauerhaften Formursache geprägt werde, schien den Universalienstreit des vorangegangenen Jahrhunderts zu entschärfen, ermöglichte doch der Aristotelismus gegenüber dem Platonismus eine unvermeidbar gewordene Aufwertung der Welt der Erscheinungen. Als der bedeutendste Vertreter dieser Bemühung darf Thomas von Aquin gelten, dem eine vermittelnde Rolle zwischen den Extremen in der Auseinandersetzung um die Universalien zugeschrieben werden kann.¹⁰

Daß sich der Streit nicht schlichten ließ, lag nicht zuletzt an den durch den aristotelischen Einfluß verstärkt hervortretenden Determinierungen des theologischen Gottesbegriffs. Die aristotelisch auferlegte Selbstbeschränkung der Macht Gottes mochte sich allein schon an

⁹ Georg Wieland hat treffend bemerkt, die Leistungen Eriugenas und auch diejenigen Anselms von Canterbury seien noch geprägt von dem »Bewußtsein der Identität ihrer eigenen Kultur und Überlieferung mit dem universalen Anspruch der Vernunft« (G. Wieland, *Rationalisierung und Verinnerlichung*, a. a. O., 63).

¹⁰ Vgl. Günther Mensching, *Das Allgemeine und das Besondere*, a. a. O., 200–209; ders., *Thomas von Aquin*, Frankfurt am Main/New York 1995.

der Frage entzünden, ob denn die Welt nun ewig sei und Gott der oberste Garant ihrer Ordnung, oder ob sie biblisch gedacht in einem souveränen Akt aus dem Nichts geschaffen worden ist. Es war gleichsam eine Aufkündigung aller Vermittlungsversuche bzw. die endgültige Erhebung dieses Konflikts in den Rang äußerster Dringlichkeit, als 1277 der Bischof von Paris 219 Thesen aristotelischer Prägung verurteilte. Dieser Akt brachte die widerstreitenden Positionen auf den Punkt: Abgelehnt wurde eine aristotelisch inspirierte Einbettung des göttlichen Handelns in ein von ihm unantastbares Naturgeschehen, und betont wurde die uneingeschränkte Macht Gottes gegenüber allen kosmologischen Determinierungen.¹¹ Der Streit entfachte sich in seinen zentralen Auseinandersetzungspunkten vorrangig an naturphilosophischen Thesen, aber an dieser Naturphilosophie hing eine ganze Metaphysik.

Bereits an wenigen der verurteilten Thesen läßt sich ablesen, inwiefern das Dokument gegen eine kausale Determination der göttlichen Souveränität opponierte. Verworfen wird die Auffassung, nichts geschehe »zufällig, sondern alles aus Notwendigkeit. Und alles Zukünftige, das sein wird, wird aus Notwendigkeit sein.«¹² Für die Macht Gottes hieße das: »Was schlechthin unmöglich ist, kann Gott – oder eine andere Ursache – nicht machen.«¹³ Er könne daher zum Beispiel »nicht etwas auf unregelmäßige Weise bewegen, das heißt anders, als er es jetzt bewegt, denn es gibt in ihm keine Verschiedenheit der Willensbeschlüsse.«¹⁴ Eindeutig spricht sich das Verurteilungsdokument gegen die Beschränkung einer unmittelbaren Einflußnahme Gottes auf das Kausalsystem der Welt aus, wenn es die These ablehnt, Gott erreiche »nicht die Wirkung der Zweitursache ohne eben diese Zweitursache«.¹⁵ Die Beschränkungen Gottes durch seine aristoteli-

¹¹ Vgl. E. Grant, *The effect of the condemnation of 1277*, in: N. Kretzmann/A. Kenny/J. Pinborg, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, 537–539.

¹² K. Flasch (Hrsg.), *Aufklärung im Mittelalter?*, a. a. O., These 21: »Quod nichil fit a casu, sed omnia de necessitate eveniunt, et, quod omnia futura, que erunt, de necessitate erunt ...«

¹³ Ebd., These 147: »Quod impossibile simpliciter non potest fieri a Deo, vel ab agente alio.«

¹⁴ Ebd., These 50: »Quod Deus non potest irregulariter, id est, alio modo, quam movet, movere aliquid, quia in eo non est diversitas voluntatis.«

¹⁵ Ebd., These 63: »Quod Deus non potest in effectum cause secundarie sine ipsa causa secundaria.«

sche Auslegung nehmen die Gestalt eines Korsetts an, dem sich zu entledigen oberstes Ziel wird.

Aus dem Dargestellten wird ersichtlich, daß eine nominalistische Abwehr des drohenden theologischen Nezezzitarismus nur als eine Metaphysikkritik durchsetzbar war. Dennoch war Ockham kein Antimetaphysiker.¹⁶ Ausdrücklich hat er einen Kommentar zur aristotelischen *Metaphysik* angekündigt,¹⁷ aber, möglicherweise bedingt durch die Umstände seit Avignon, wo er sich vor dem Papst zu verantworten hatte, nicht vorgelegt. Dennoch »belegen die vorhandenen Texte nicht nur, daß er Metaphysik für möglich gehalten hat, sie deuten auch an, in welcher Gestalt sie für ihn möglich ist.«¹⁸ Eine genaue Bestimmung dessen, was Ockham unter Metaphysik verstand, ist gegenüber jeder pauschalen Einschätzung seiner Position schon insofern nötig, als es die eine Metaphysik als ein homogenes Theoriegebilde nie gegeben hat. Bereits Aristoteles definiert die Metaphysik einmal als die höchste Wissenschaft von den ersten Prinzipien und Ursachen, die folglich Gott als das oberste Prinzip und erste Ursache miteinschließt,¹⁹ dann wiederum ist sie für ihn die Wissenschaft vom Seienden als Seienden.²⁰ Das Subjekt der Metaphysik als die Bestimmung ihres Gegenstandes war im letzten also nicht eindeutig festgelegt. Ohne Zweifel war der christlichen Theologie grundsätzlich an einer Betonung Gottes als des obersten Subjekts der Metaphysik gelegen. Die Aristoteles-Rezeption des 13. Jahrhunderts brachte diesen Primat aber ins Wanken und ließ es bis in das 14. Jahrhundert zur viel diskutierten Frage werden, was das Subjekt der Metaphysik sei.²¹

¹⁶ Bereits Philoteus Boehner leitete eine reformierte Perspektive auf Ockhams Verhältnis zur Metaphysik ein, als er postulierte: »Basically, it is not simply a question of deciding whether or not there is a Metaphysics in the philosophical system of Ockham; it is a question of how Metaphysics will have changed after its submission to the catalytic operation of Ockhams Conceptualism.« (Ph. Boehner, *The Metaphysics of William Ockham*, in: *The review of Metaphysics* 1, 1947/48, 59–86, zitiert nach dem Wiederabdruck in: ders., *Collected Articles on Ockham*, a. a. O., 373–399, hier: 373).

¹⁷ *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, Prol. (Oph IV, 14): »Tamen qualiter hoc sit intelligendum, magis forte super *Metaphysicam* ostendetur.«

¹⁸ L. Honnefelder, *Der zweite Anfang der Metaphysik*, a. a. O., 185.

¹⁹ Aristoteles, *Metaphysik* I 2, A 982 a 32 – 982 b 4 und 983 a 6–10.

²⁰ Aristoteles, *Metaphysik* IV 1, Γ 1003 a 21–22.

²¹ Unerlässlich für die Erfassung dieser Diskussion ist die grundlegende Arbeit von A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik. Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leiden/Köln 1965; zu Ockham vgl. ebd. 330–338.

Ockham bringt innerhalb dieser Diskussion diejenige Argumentationslinie zu einem Abschluß, die ein einheitliches Subjekt der Metaphysik leugnet.²² Es gibt für ihn kein alleiniges Subjekt der ganzen Metaphysik, sondern ihre verschiedenen Teile haben verschiedene Subjekte.²³ So gilt, daß in der Metaphysik unter dem Aspekt der Prädikation dem Seienden der Vorrang zukommt, während unter dem Gesichtspunkt der Vollkommenheit Gott der oberste Gegenstand der Metaphysik ist.²⁴ Von großer Bedeutung ist das Resultat, daß Gott als das Subjekt der Theologie unter dem Seienden als ein Teilsubjekt der Metaphysik enthalten ist.²⁵ Damit ist der theologische Begriff Gottes keinesfalls gänzlich von der Metaphysik abgekoppelt, und da Ockham den wissenschaftlichen Status der Metaphysik nicht bestreitet, bewegt sich die Gotteslehre des Nominalismus durchaus noch in einem der Wissenschaft zugänglichen Raum.²⁶ Andererseits entkräftet Ockhams These, daß die jeweilige Perspektive das Subjekt der Metaphysik bestimme, den direkten Zugriff der klassischen Metaphysik auf den christlichen Gottesbegriff. Die Verflechtung von Metaphysik und Gotteslehre wird gleichsam gelockert.

Die Brisanz dieses Schrittes erkennt man durch einen Blick auf Thomas von Aquin. Dieser hatte das Seiende im allgemeinen zum Subjekt der Metaphysik erhoben und Gott ausdrücklich als ihr Subjekt ausgeschlossen.²⁷ Dieser Schritt scheint gegenüber Ockham von größerer

²² *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, Prol. (OPh IV, 7): »Ideo dicendum est quod metaphysica non est una scientia numero ...«

²³ *Scriptum in librum primum Sententiarum I*, Prol., qu. 9 (OTh I, 259): »... nihil est subiectum totius metaphysicae sed diversarum partium sunt diversa subiecta ...«; *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, Prol. (OPh IV, 8): »... scientia una unitate collectionis non habet unum subiectum, sed secundum diversas partes habet subiecta diversa ...«

²⁴ *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, Prol. (OPh IV, 10): »Sicut in metaphysica primum inter omnia subiecta primitate praedicationis est ens, sed primum primitate perfectionis est Deus.«

²⁵ *Scriptum in librum primum Sententiarum I*, Prol., qu. 1 (OTh I, 14): »... Deus, qui est subiectum theologiae, continetur sub ente quod est subiectum partiale metaphysicae.«

²⁶ Daher kann von einer »doppelten Wahrheit«, von einer strikten Trennung von Theologie und Philosophie nicht uneingeschränkt die Rede sein. Ohne Zweifel macht Ockham Zugeständnisse in theologischen Fragen wie etwa dem Eucharistieverständnis, das in Begriffen aristotelischer Metaphysik nicht vermittelbar ist. Dort gilt ein Primat der apostolisch verbürgten Wahrheit vor aller Wissenschaft. Diese für Ockham nicht sinnvoll auflösbaren Konfliktfälle geben aber nicht Anlaß zu dem Urteil, bei Ockham sei der Gottesbegriff der rationalen Vernunft gänzlich entzogen. Wie könnte dann Gott ein Teilsubjekt der Metaphysik sein?

²⁷ Vgl. A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik*, a. a. O., 159–181.

Radikalität zu sein. Da aber für Thomas Gott der Verursacher des Subjekts der Metaphysik ist, zentriert sich ihre Aufgabe hintergründig doch auf ihn: Auch wenn sich die Metaphysik ursprünglich nach dem Seienden ausrichtet, ist Gott doch das letzte Ziel ihrer Bemühungen.²⁸ Ockhams Definition Gottes als eines Teilsubjekts der Metaphysik löst dagegen durch ihre perspektivische Relativierung die teleologische Finalität der Metaphysik auf. Diese preiszugeben war der Theologie so lange kaum möglich, wie der Metaphysik die Aufgabe der Beschreibung einer extramentalen Universalienpyramide zugewiesen wurde. In diesem Falle folgte die innere Finalität der Metaphysik der kosmologischen Theozentrik. Ockham dagegen befreit die Metaphysik von dieser Form theozentrischer Einbindung. »Die Frage nach dem Verhältnis Gottes zum Subjekt der Metaphysik ist für Ockham insofern ohne Bedeutung, als es kein einheitliches Subjekt dieser Wissenschaft gibt. Sie müsste lauten, in welchem Verhältnis Gott zu den einzelnen Subjekten steht, von denen etwas ausgesagt wird. Für den Charakter der Metaphysik wäre die Antwort jedoch belanglos.«²⁹ Welchen Charakter aber hat die Metaphysik bei Ockham?

Es ist Ockhams Grundposition im Universalienstreit, daß das Allgemeine nichts außerhalb des Bewußtseins ist.³⁰ Statt Substanzen zu sein, sind die Universalien die Komponenten einer Aussage.³¹ Da alles extramental Seiende die Eigenschaft der Singularität besitzt, beschäftigt sich die Metaphysik als die Wissenschaft des Allgemeinen in der Konzeption Ockhams nicht mit Dingen, sondern mit Sätzen. Die gesamte ontologisch fundierte und affirmative Metaphysik unterliegt bei Ockham einer Transformation durch Versprachlichung. Dabei löst Ockham die Metaphysik nicht von ihrer Ausrichtung auf das Seiende, aber das Seiende als ein Subjekt der Metaphysik steht nicht mehr für ein bestimmtes *Ding*, sondern für den *Begriff* des Seienden, der als solcher Subjekt der Metaphysik ist.³² Dieser Schritt der Transforma-

²⁸ Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* (lat./dt., herausgegeben und übersetzt von K. Albert u. a., 4 Bde., Darmstadt 1974ff.) III, art. 25: »... ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et <scientia divina> nominatur. Est ergo cognitio divina finis ultimus omnis humanae cognitionis et operationis.«

²⁹ A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik*, a. a. O., 337.

³⁰ *Summa logicae* I, cap. 15 (OPH I, 53): »... universale est intentio animae ...«

³¹ Ebd. (OPH I, 54): »Componitur autem propositio ex universalibus, universalia igitur non sunt substantiae ullo modo.«

³² *Quaestiones in librum tertium Sententiarum* III, qu. 10 (OTH VI, 345): »... dicitur quod ens est subiectum metaphysicae non tantum in voce sed etiam in conceptu. Quia quaero pro quo supponit <ens> quando dicitur quod ens est subiectum metaphysicae. Non

tion trägt Ockhams gesamtes Verständnis von Wissenschaft, da für ihn das Objekt des Wissens der ganze erkannte Satz ist³³ und folglich auch die Realwissenschaft nicht von den Dingen, sondern von den Begriffen, die für die Dinge stehen, handelt.³⁴

Für die Metaphysik bedeutet dies eine grundlegende Wandlung, da ihr Gegenstand nicht mehr eine extramentale Universalienhierarchie ist, deren Wahrheit ontologisch verbürgt ist. Vielmehr wird ihr ein propositionaler Wahrheitsbegriff zugewiesen. Das Wahrheitsproblem stellt sich ihr folglich »nicht mehr im Rahmen einer Metaphysik, deren Gegenstand bereits als gegeben vorausgesetzt wird, sondern im Rahmen der grundsätzlicheren Aufgabe, die sprachlichen Bedingungen einer Metaphysik zu ermitteln.«³⁵

Ockhams grundlegende Kritik an den Hypostasierungen von Begriffen zu extramentalen Entitäten weist seinen Umgang mit der Metaphysik als einen kritischen aus. Er ist aber keinesfalls antimetaphysisch, vielmehr betreibt er eine Transformation der Metaphysik durch Kritik,³⁶ genaugenommen durch Sprachkritik: »Metaphysik ist als Transzendentalwissenschaft nur möglich als Sprachkritik.«³⁷

pro substantia nec pro accidente, quia utraque istarum est falsa »substantia est subiectum metaphysicae, »accidens est subiectum etc.«. Igitur tantum supponit pro se puta pro conceptu entis, et ille conceptus est subiectum metaphysicae.« Metaphysik ist also »durchaus Wissenschaft im aristotelischen Sinn, und sie hat »Seiendes« zu dem in der Ordnung der gemeinsamen Prädikation ersten Subjekt, bleibt also Ontologie. Doch führen die verschärften wissenschaftstheoretischen, epistemologischen und logischen Forderungen Ockham dazu, die Suche nach einem ontischen oder ontologischen Korrelat der ratio entis aufzugeben. Wissenschaften handeln nicht von Dingen, sondern von Intentionen, und nur insofern diese Intentionen für Dinge stehen, handeln sie von Dingen.« (L. Honnefelder, *Der zweite Anfang der Metaphysik*, a. a. O., 185).

³³ *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, Prol. (OPh IV, 9): »... obiectum scientiae est tota propositio nota ...«

³⁴ Ebd. (OPh IV, 12): »... scientia realis non est de rebus, sed est de inentionibus supponentibus pro rebus ...«

³⁵ D. Perler, *Der propositionale Wahrheitsbegriff im 14. Jahrhundert*, Berlin/New York 1992, 53.

³⁶ Vgl. J. P. Beckmann, *Zur Transformation von Metaphysik durch Kritik*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 92 (1985), 291–309.

³⁷ G. Leibold, *Zum Problem der Metaphysik als Wissenschaft bei Wilhelm von Ockham*, in: W. Vossenkuhl/R. Schönberger (Hrsg.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990, 123–127, hier: 126. Vgl. auch L. M. de Rijk, *War Ockham ein Antimetaphysiker? Eine semantische Betrachtung*, in: J. P. Beckmann u. a. (Hrsg.), *Philosophie im Mittelalter*, Hamburg 1987, 313–328: »Genau betrachtet ist das ganze Denken Ockhams darauf gerichtet, den Weg vom Denken zum Ding von allen häufig auftretenden Mißverständnissen zu befreien, von Mißverständnissen also, die uns dazu verführen, uns auf falsche

Die Emanzipation der theologisch geprägten Metaphysik von ihrer Zentrierung auf Gott ermöglicht Ockham, systematisch betrachtet, zweierlei: Er kann einerseits den Wissensbegriff reformieren und ihn seiner schöpfungstheologischen Prämisse einer Welt von Singularitäten anpassen. Andererseits ist es ihm ermöglicht, jenseits metaphysischer Determinationen einen Gottesbegriff zu entfalten, der dem im apostolischen Credo verbürgten Begriff der Allmacht Gottes gerecht werden soll. Als Teilsubjekt der Metaphysik ist Gott für sie aber nicht gänzlich ein *deus absconditus*, auch wenn ihre affirmative Hermeneutik in bezug auf einen metaphysischen Gott radikal beschnitten wird. Die Macht Gottes gilt es für Ockham jenseits einer metaphysischen Determinierung zu denken. Der Wahrung der absoluten Souveränität Gottes entspricht aber eine Aufwertung der menschlichen Vernunft als dem Ort metaphysischer Wahrheit.

2. Die Allmacht Gottes und die Kontingenz der Ordnung

Die Frage nach der Macht Gottes war dem scholastischen Mittelalter bereits von Abaelard aufgegeben worden. Er hatte in seinem für die scholastische Methode paradigmatischen Werk *Sic et non* ein eigenes Kapitel der Frage gewidmet, was Gott alles könne und was nicht, und darin verschiedene Lehrmeinungen gegenübergestellt.³⁸ Durch den Aristotelismus mit seinen metaphysischen Implikationen war diese Frage vor allem eine nach der Notwendigkeit des göttlichen Handelns geworden. Das Pariser Verurteilungsdokument von 1277 hatte der Übertragung eines Denkens in Notwendigkeiten auf den Begriff Gottes einen Riegel vorzuschieben versucht. Dennoch gab es gerade auch päpstlicherseits Vertreter der Lehre, bei Gott geschehe alles mit Notwendigkeit. So hatte es auch Ockham mit der von ihm referierten Auffassung zu tun, Gott habe von Ewigkeit her bestimmt, wie alle Dinge geschehen würden.³⁹ Mit derartigen Auffassungen, kontert Ockham,

Analogien zu verlassen und zu meinen, daß jeder Terminus auf eine entsprechende Entität der Wirklichkeit hinweise.« (Ebd., 316).

³⁸ Abaelard, *Sic et non*, qu. 32: *Quod omnia possit Deus et non*.

³⁹ *Opus nonaginta dierum*, cap. 95 (OPol II, 718): »Cuius ratio fundamentalis est, quia Deus omnia ab aeterno, quomodo debeant fieri, ordinavit ...« Vgl. E. Randi, *Ockham, John XXII and the Absolute Power of God*, in: *Franciscan Studies* 46 (1986), 205–216.

werde eine zu verabscheuende Häresie dogmatisiert, nämlich daß alles mit Notwendigkeit geschehe.⁴⁰ Wie geschieht es aber dann?

Grundsätzlich, so Ockhams Antwort, geschieht alles durch Gottes Willen: *voluntas divina est prima causa omnium*.⁴¹ Zugleich ist aber alles in der Regel durch Zweitursachen in seinem Ablauf geordnet. Ockham versucht also, eine mögliche unmittelbare Präsenz der schöpferischen Wirkung Gottes *und* die Gültigkeit der Eigenwirksamkeit der von ihm eingesetzten Kausalverhältnisse gleichzeitig zu denken. Für diese Differenzierung standen in systematisch reflektierter Gestalt seit dem Hochmittelalter die Termini einer *potentia dei absoluta* als der Möglichkeit einer unmittelbaren Einflußnahme Gottes und einer *potentia dei ordinata* als der Möglichkeit Gottes, durch die von ihm eingesetzte Ordnung mittelbar zu wirken, zur Verfügung.⁴² Sie sind von überragender Bedeutung für das Verständnis von Ockhams theologischem Nominalismus, und es ist nicht übertrieben, »daß die scharfen Gegensätze in den Schlußfolgerungen der Arbeiten über den Nominalismus sich weitgehend auf eine verschiedene Auslegung dieser Termini zurückführen lassen«. ⁴³

Die Lehre von einer ›doppelten Macht‹ Gottes – leider hat sich diese mißverständliche Formel eingebürgert – hat Ockham in seinem 6. *Quodlibet* vorgetragen. Gleich zu Beginn und somit an exponierter Stelle heißt es dort, Gott könne manches durch seine *potentia ordinata* und anderes durch seine *potentia absoluta* tun.⁴⁴ Das bedeute aber keinesfalls, eine reale Zweiteilung der Macht Gottes anzunehmen: Diese Unterscheidung sei nicht so zu verstehen, als gäbe es in Gott realiter zwei Potenzen, eine geordnete *und* eine absolute.⁴⁵ Die unbedingte

⁴⁰ *Opus nonaginta dierum*, cap. 95 (OPol II, 719): »... dicunt isti quod iste hic dogmatizat implicite haeresim detestandam, scilicet quod omnia eveniunt de necessitate ...«

⁴¹ *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, dist. 10, qu. 2 (OTH III, 339).

⁴² Zur Geschichte dieser Termini vgl. H. Grzondziel, *Die Entwicklung der Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta und der potentia Dei ordinata von Augustin bis Alexander von Hales*, Kath.-Theol. Diss., Breslau 1926 (Teilabdruck); W. J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo 1990.

⁴³ H. A. Oberman, *Spätscholastik und Reformation*, Bd. I: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, a. a. O., 31.

⁴⁴ *Quodlibeta septem* VI, qu. 1 (OTH IX, 585): »Circa primum dico, quod quaedam potest Deus facere de potentia ordinata et aliqua de potentia absoluta.«

⁴⁵ Ebd. (OTH IX, 585 f.): »Haec distinctio non est sic intelligenda quod in Deo sint realiter duae potentiae quarum una sit ordinata et alia absoluta ...«

Einheit seiner Macht – *unica potentia est in Deo*⁴⁶ – und die Anerkennung der Eigenwirksamkeit der Schöpfungsordnung schließen aus, daß Gott durch seine *potentia absoluta* etwas in reiner Willkür in Widerspruch zu seiner *potentia ordinata* tun kann: Die Unterscheidung zwischen beiden sei nicht so zu verstehen, daß Gott einiges geordnet tun könne und anderes auf absolute und ungeordnete Weise, weil Gott niemals etwas ungeordnet tun kann.⁴⁷ Zugleich könne Gott alles tun, was keinen Widerspruch einschließt,⁴⁸ aber nicht alles, was er tun könne, will er auch tun.⁴⁹

In komprimiertester Form liegt mit diesen wenigen Sätzen der Kern des Ockhamschen Denkens vor, der seine Theologie bestimmt und seine Philosophie inspiriert hat. Ockham hat diese Lehre an keiner Stelle seines theologischen Werkes wiederholt oder umfassender ausgeführt, auch wenn sie für sein Denken grundlegend ist und er regelmäßig von ihr Gebrauch macht.

Gemäß seiner *potentia ordinata* hat Gott eine Welt geschaffen, die in ihrer kausalen Vernetztheit von eigenwirksamen Zweitursachen bestimmt wird. Diese Ordnung ist kontingent, da sie auf den Willen Gottes zurückgeht. Kraft seiner *potentia absoluta* hat Gott die Möglichkeit, unmittelbar in die bestehende Ordnung einzugreifen und sie zu verändern. Er darf sich dabei aber nicht widersprechen, und sein Eingriff geschieht nach dem Prinzip einer Ordnung. Gottes Macht ist in seiner Machtausübung *de potentia absoluta* und *de potentia ordinata* eine Einheit. Dabei gilt, daß er mehr kann, als er will. Das entscheidende Resultat dieser Gotteslehre besteht darin, daß im Gegensatz zur metaphysischen Tradition die Ordnung der Welt nicht mehr *notwendig*, sondern *kontingent* ist.

Klaus Bannach hat in Ockhams Postulat, Gott könne nichts ungeordnet tun (*Deus nihil potest facere inordinate*), den Schlüssel zum Verständnis der Lehre von der doppelten Macht Gottes gesehen: »Es gibt nach Ockham jeweils nur *eine* Schöpfungs- und Heilsordnung. Und diese ist Ausdruck von Gottes schöpferischem Wesen. Aber eben in Gottes schöpferischer Macht liegt es, die geltenden Gesetzmäßigkeiten der geschaffenen Natur und des Heilsweges durch andere zu erset-

⁴⁶ Ebd. (OTh IX, 586).

⁴⁷ Ebd. (OTh IX, 586): »Nec sic est intelligenda quod aliqua potest Deus ordinate facere, et aliqua potest absolute et non ordinate, quia Deus nihil potest facere inordinate.«

⁴⁸ Ebd. (OTh IX, 586): Deus »posse facere omne illud quod non includit contradictionem fieri«.

⁴⁹ Ebd. (OTh IX, 586): »... multa potest Deus facere quae non vult facere ...«

zen. Gott handelt immer nach bestimmten Ordnungen: aber er kann diese Ordnungen verändern.«⁵⁰ Ockhams Gott ist kein ruhiggestellter Garant einer unveränderlichen Ordnung, die in ihrer kosmischen Vollkommenheit und Erhabenheit einen Notwendigkeitscharakter behaupten und den Gedanken der Veränderbarkeit abstreiten könnte. Sein Gott ist ein Schöpfergott, dessen Einfluß auf die von ihm gesetzte Ordnung nicht notwendigerweise mit dem Urakt aufhört. Es ist aber die behauptete Einheit des göttlichen Willens, die trotz der Betonung des Voluntarismus eine despotische Willkür ausschließen soll.

Die äußerst knappen Ausführungen zu seiner Gotteslehre und ihr konsequenter Gebrauch können als Hinweis genommen werden, daß Ockham das Problempotential des Voluntarismus nicht gesehen hat. Hat er es nicht wahrgenommen, weil es sich für ihn wie selbstverständlich nicht ergab? Es gibt in seinem Werk keine Anzeichen dafür, daß er durch eine Betonung des göttlichen Willens, die ganz in der Tendenz des Spätmittelalters lag, eine Infragestellung der menschlichen Rationalität gesehen hätte. Der von ihm vertretene Voluntarismus behauptet eine Machtsteigerung Gottes abzüglich der negativen Konnotationen, die die Rezeptionsgeschichte seit dem *deus malignus* Descartes' mit dem göttlichen Voluntarismus zu verbinden gewohnt ist.

Ockhams Kritiker dagegen haben ihre ablehnende Haltung gerade mit einer Deutung der Ockhamschen Allmachtsprädikation als einem Voluntarismus begründet. So auch Erwin Iserloh in einer der kritischsten Arbeiten zu Ockham. An ihr läßt sich exemplarisch ablesen, wie sich eine einseitige Betonung der *potentia dei absoluta* auf die Gesamteinschätzung des Nominalismus auswirkt.

In dem Schlüsseltext zur doppelten Macht Gottes in seinen *Quodlibeta* hatte Ockham die *potentia dei absoluta* und die *potentia dei ordinata* als gleichrangig dargestellt. Dagegen legt Iserloh seine Betonung auf die *potentia dei absoluta*, der er eine »maßlose und von der Wirklichkeit absehende Anwendung bei Ockham und den Nomina-

⁵⁰ K. Bannach, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung*, Wiesbaden 1975, 19. Die Widerspruchsfreiheit und Ordnungshaftigkeit als die zwei Bedingungen göttlichen Handelns haben für Jan P. Beckmann zum Ziel, Gottes »Freiheit als eine geordnete und seine Ordnung als eine freie« denken zu können (J. P. Beckmann, *Weltkontingenz und menschliche Vernunft bei Wilhelm von Ockham*, in: C. Wenin, Hrsg., *L'homme et son univers au moyen âge*, Bd. I, Louvain-La-Neuve 1986, 445–457, hier: 447).

listen«⁵¹ zuspricht. Die Maßlosigkeit zeigt sich für ihn gerade in der Depotenzenierung der *potentia dei ordinata*: »Die starke und einseitige Betonung der souveränen Allmacht Gottes führt bei Ockham zu einer Unterbewertung, ja Verflüchtigung der *causae secundae*.«⁵² Einer Entwertung der *causae secundae* hat Ockham aber widersprochen: In einer Auseinandersetzung mit Duns Scotus lehnt er ausdrücklich die Annahme einer Überflüssigkeit der Zweit- als Partikularursachen ab.⁵³ Zwar ist Gott als Erstursache zugleich unmittelbare Ursache aller Dinge, die von den Zweitursachen hervorgebracht werden,⁵⁴ wenn aber Gott mit der Zweitursache zusammenwirkt, dann ist jede der beiden Ursachen unmittelbar wirksam.⁵⁵ Gott ist also eine unmittelbare Teilursache.⁵⁶ Nun würde es die Allmacht Gottes ermöglichen, als Totalursache einen Effekt ohne Zweitursache hervorzubringen, *de facto* aber geschieht das nicht⁵⁷ – Gott will nicht alles, was er kann. Von einer Verflüchtigung der *causae secundae* kann bei Ockham also nicht die Rede sein, und eine einseitige Betonung der *potentia dei absoluta* auf Kosten der *potentia dei ordinata* ist ungerechtfertigt.

Nichts spricht dafür, daß bei Ockham der heilsgeschichtlich verbürgte Gott einem maßlosen Souveränitätsprinzip geopfert wird. Dennoch urteilt Iserloh: »Wenn Ockham aus der Allmacht Gottes und dem Widerspruchsprinzip, zwei Ideen, die die Metaphysik ihm bereitstellt, theoretische Möglichkeiten deduziert, dann hat das mit Theologie, sofern es bei ihr um den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und nicht der Philosophen geht, noch nichts zu tun.«⁵⁸ An dieser Deutung irritiert, daß Ockham das Allmachtsprinzip aus der Metaphysik entlehnt haben

⁵¹ E. Iserloh, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation*, Wiesbaden 1956, 75.

⁵² Ebd., 281.

⁵³ *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, Dist. 2, qu. 10 (OTh II, 350): »Et si dicatur quod tunc causa particularis superflueret, dico quod non ...« Zur schöpferischen Unmittelbarkeit Gottes und dem Problem der Kausalität vgl. K. Bannach, *Die Lehre von der dopelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*, a. a. O., 276–314.

⁵⁴ *Quaestiones in librum secundum Sententiarum* II, qu. 4 (OTh V, 60): »Dico ... quod Deus est causa prima et immediata omnium quae producuntur a causis secundis.«

⁵⁵ Ebd. (OTh V, 61): »Et sic si Deus concurrat cum causa secunda, utraque est immediata.«

⁵⁶ Ebd. (OTh V, 63): »Deus est causa partialis respectu cuiuslibet effectus quem producit causa secunda.«

⁵⁷ Ebd. (OTh V, 63): »Nunc autem quando Deus concurrat cum causa secunda, licet posset producere effectum sine causa secunda, et per consequens potest esse causa totalis, tamen de facto non producit sine causa secunda. Et per consequens de facto non est causa totalis.«

⁵⁸ E. Iserloh, *Gnade und Eucharistie ...*, a. a. O., 75.

soll. Das Gegenteil ist der Fall: Das Allmachtsprinzip, auf dessen apostolische Verbürgtheit sich Ockham ausdrücklich bezieht⁵⁹ und dessen Differenzierung in die *potentia absoluta* und *potentia ordinata* er für orthodox hält,⁶⁰ wird ja gerade gegen einen metaphysischen Determinismus gewendet. Eine derartige Kontextualisierung der Theoreme Ockhams durch ihren Bezug auf eine problemgeschichtliche Genealogie einer notwendig gewordenen Metaphysikkritik kann Iserloh aber prinzipiell nicht in den Blick kommen, da seine Deutung die Vorgeschichte Ockhams unbeachtet läßt. In Iserlohs Perspektive wird Ockham allein auf die Verursachung der Reformation hin befragt⁶¹. Das wäre durchaus legitim, wenn nicht damit eine vorurteilshafte Bewertung verbunden wäre: Auf der Suche nach der »destruktiven Wirkung«⁶² Ockhams wird etwa seine Betonung der Logik als eine »gefährliche Akzentverlagerung, die zerstörerisch wirken konnte und es getan hat«,⁶³ vorgestellt.

Es ist eine durchaus treffende Bemerkung Iserlohs, daß »Ockham von der Grenze, von der Ausnahme her denkt«. ⁶⁴ Sein Entwurf einer politischen Theorie der Gestaltbarkeit von Institutionen etwa entfaltet sich anhand der als Notfall definierten Ausnahmesituation eines innerkirchlichen Konfliktfalles. Ebenso erläutert Ockham unermüdlich die Möglichkeiten Gottes, ohne davon auszugehen, daß er sie nutzt. Für Iserloh kommt das einer Selbstaufgabe der Theologie gleich: »Weil Ockham aber seine Aufmerksamkeit fast ausschließlich den Möglichkeiten der *potentia dei absoluta* widmet, er regelrecht eine Theologie des Als-ob entwickelt und er sozusagen gar nicht dazu kommt, den von Gott tatsächlich beschrittenen Heilsweg zu würdigen, hat bei ihm die Betrachtung der *potentia dei absoluta* die gegenteilige Folge: die Darstellung der Heilsgeschichte weicht der Erörterung bloßer Möglich-

⁵⁹ *Quodlibeta septem* VI, qu. 6 (OTh IX, 604): »Credo in Deum Patrem omnipotentem. Quem sic intelligo quod quodlibet est divinae potentiae attribuendum quod non includit manifestam contradictionem ...«

⁶⁰ *Tractatus contra Benedictum* III, cap. 3 (OPol III, 230): »Unde et distinctionem communem theologorum, quae sane intellecta est fidei consona orthodoxae: quod scilicet Desus aliqua potest de potentia ordinata, et aliqua de potentia absoluta, ut aliqua possit de potentia absoluta, quae numquam faciet de potentia ordinata ...«

⁶¹ Vgl. E. Iserloh, *Gnade und Eucharistie ...*, a. a. O., 1–26 (*Fragestellung und Überblick über die Quellen*).

⁶² Ebd., 283.

⁶³ Ebd., 11.

⁶⁴ Ebd., 143.

keiten.«⁶⁵ Damit ist viel behauptet, aber vielleicht wenig verstanden. Denn das Moment der Spekulation wird nicht auf seinen systematischen Ort im Denken Ockhams befragt, sondern als das Charakteristische dieses Denkens selbst genommen. Welche Funktion der Spekulation dabei zukommt, bleibt unerörtert, weil das spekulative Denken dem Urteil der Immoralität unterworfen wird: »Wie so oft im nominalistisch-spätmittelalterlichen Denken wird der Grenzfall zum eigentlichen Gegenstand der theologischen Bemühung, und was anfangs wie Demut aussieht, nämlich das Anliegen, die Freiheit und Größe Gottes zu wahren, erweist sich oft als selbstherrliches Denken.«⁶⁶ Damit ist der Generalvorwurf gegen die Modernität des nachmittelalterlichen Subjektverständnisses genannt. Iserloh unterwirft Ockhams Denken einem moralischen Apriori, das den Betrachter um die Möglichkeit bringt, Ockhams Lehre von der Allmacht Gottes in ihrem äußerst spezifischen Problemkontext in den Blick zu bekommen.

Blumenberg hat, wie gezeigt worden ist, die nominalistische Reflexion der Allmachtsprädikation als den Zusammenbruch der patristischen Synthese von antikem Weltverständnis und christlicher Theologie zugunsten einer spekulativen Entfesselung des in eine absolute Transzendenz entlassenen Gottes beschrieben. Die maximale Steigerung der Allmacht Gottes ist ihm zufolge gegen die rationalen Ansprüche der Vernunft durchgesetzt worden. Der gnostisch verursachten Ohnmacht der Vernunft wird die Welt zu einer puren Faktizität, deren Minimalbewältigung in der Form einer ökonomischen Rationalität weder Gewißheit noch Sicherheit bietet, da Gott aufgrund seiner *potentia absoluta* »quer durch alle rationalen Sicherheiten und Wertungen hindurchgehen und darin die Möglichkeiten menschlicher Gewißheit vernichten«⁶⁷ kann. Dabei wird das vorausgesetzte Widerspruchsprinzip als die Begrenzung der Macht Gottes zu ihrer letzten Verschärfung: Der Gott, der nur dem logischen Prinzip des Widerspruchs unterworfen ist, ist für Blumenberg zugleich der Gott, dem die Möglichkeit nicht genommen ist, seinen Willen zurückzunehmen.

⁶⁵ Ebd., 77. »Bei Ockham geht es genau so wenig um Theologie, wie es Geographie wäre, wenn man, um die Kontingenz der gegebenen Welt deutlich zu machen, viele mögliche, dabei bessere Welten beschriebe, ohne zur Beschreibung der wirklichen Welt zu kommen.« (Ebd., 75).

⁶⁶ Ebd., 74.

⁶⁷ H. Blumenberg, *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, 84.

Der Schöpfung ist nicht verbürgt, daß sie nicht widerrufen wird. Die *creatio continua* ist der Inbegriff der Abhängigkeit einer nicht seinsautarken Welt von ihrem voluntaristischen Schöpfer.

Blumenbergs Argumentation ist von hoher Konsistenz, aber kein Einzelmoment seiner Deutung ist widerspruchslös an den Texten Ockhams zu belegen. Wie Iserloh spaltet Blumenberg die Lehre von der absoluten und ordinierten Macht Gottes, indem er sie gegeneinander ausspielt und das Widerspruchsprinzip als letzte Steigerung des Allmachtsprinzips begreift. Dadurch wird der nominalistische Gott zu einer unerträglichen Belastung der Vernunft.

Ockham hat ausdrücklich die Annahme einer realen Spaltung zweier Potenzen in Gott ausgeschlossen und durch die Betonung der Einheit von ordinerter und absoluter Macht die Möglichkeit abzuwehren versucht, die eine Potenz gegen die andere auszuspielen. Blumenberg betont dagegen die völlige Depotenzierung der ordinierten Macht: »Die Welt als pures Faktum verdinglichter Allmacht, als Demonstration unbeschränkter Souveränität eines unbefragbaren Willens – diese Entwurzelung des Rechts auch nur auf das Problem bedeutete, daß die Welt zumindest für den Menschen keine zugängliche Ordnung mehr besaß.«⁶⁸ Es ist aber die Pointe des theologischen Nominalismus, die Ordnung der Welt nicht aufgehoben, sondern als kontingent aufgewiesen zu haben. Die Ordnung des Seins ist zwar nicht mehr durch extramentale Universalien ontologisch verbürgt, aber die kausale Vernetztheit der Zweitursachen als Prinzipien der mittelbaren Wirklichkeitsgestaltung durch Gott wird nicht aufgehoben. »Die geschaffene Welt besteht in der Schöpfungslehre als das Reich der Zweitursachen, die eine wahre und richtige Wirkkraft entfalten, auch wenn sie in der mit der Schöpfung zusammenhängenden metaphysischen Perspektive nicht unabhängig von Gott als erhaltende Erstursache wirken können.«⁶⁹

Es liegt angesichts der rational einsehbaren und wissenschaftlich

⁶⁸ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 194.

⁶⁹ A. Ghisalberti, *Gott und seine Schöpfung bei Wilhelm von Ockham*, in: W. Vossenkuhl/R. Schönberger (Hrsg.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990, 63–76, hier: 70. Es bedeutet dagegen eine unzulässige Reduzierung, die *potentia dei ordinata* allein mit der von Gott gestifteten Heilsordnung zu identifizieren (wie es etwa bei Anton Schmidt geschieht: *Gottes Freiheit, Macht und Güte im spätmittelalterlichen Nominalismus*, in: J. Brantschen/P. Selvatico, Hrsg., *Unterwegs zur Einheit*, Festschrift für H. Stirnimann, Freiburg/Wien 1980, 268–291), da sie ebenso auf die gestiftete Naturordnung zu beziehen ist.

analysierbaren Ordnung der Zweitursachen eine unzulässige Spaltung der absoluten und der ordinierten Macht Gottes vor, die bei Blumenberg das Resultat einer strikten Kompetenzverteilung ist: So seien alle Sicherungszusagen »nur unter der Voraussetzung des Glaubens und der in ihm verbürgten *potentia ordinata*« gültig – die »Philosophie hat zu dieser Bürgschaft keinen Zugang; ihre Überlegungen stehen unter der alles verunsichernden Voraussetzung der *potentia absoluta*«. ⁷⁰ Nur diese Spaltung erlaubt die Genealogie, daß die Philosophie »gerade an der Erneuerung der ›gnostischen‹ Voraussetzung, daß der Allmachtsgott und der Heilsgott, der verborgene Gott und der geoffenbarte Gott für die Vernunft in ihrer Identität nicht mehr begreifbar und damit auch vom Weltinteresse des Menschen her nicht mehr aufeinander beziehbar waren«. ⁷¹

Gerade die postulierte Einheit von absoluter und ordinerter Macht soll nach Ockham aber die sinnvolle Relation von dem faktisch geschehenen und dem möglichen Handeln Gottes verbürgen. Die Möglichkeit Gottes kraft seiner *potentia absoluta* ist das Korrektiv gegen die Vorstellung, die Ordnung gemäß der *potentia ordinata* sei notwendig. Die absolute Macht ist gleichsam der Horizont der Möglichkeit, vor dem sich die von der ordinierten Macht gewählte Ordnung als die faktisch Gewählte in ihrer Kontingenz abzuheben vermag. Nur wenn die *potentia dei absoluta* als eine konkurrierende Potenz zur ordinierten Macht begriffen wird, kommt es zu einem zwiespältigen Begriff der Macht Gottes. Es ist eine von Ockham nicht betriebene Spekulation, die absolute Macht Gottes zur Rivalin der ordinierten Potenz werden zu lassen: *Deus nihil potest facere inordinate*. ⁷² Daß der nominalistische Gott die gesamte von ihm gesetzte Ordnung und vielleicht sogar die Welt widerrufen könnte, ist eine Spekulation, die eine völlige Änderung seines Schöpfungswillens voraussetzt, die aber durch die Einheit beider Potenzen seiner Macht ausgeschlossen sein soll.

Die formale Bestimmung dieser Einheit ist die Anwendung des Wi-

⁷⁰ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 194.

⁷¹ Ebd., 194f. Ähnlich argumentiert L. Oeing-Hanhoff: »Diese Konfrontation mit dem Gedanken eines Willkürgottes, dessen Offenbarung Betrug, dessen Weisung unsittlich sein könnte, ist wesentliches Moment für die Ausbildung des neuzeitlichen Autonomiegedankens« (L. Oeing-Hanhoff, *Die Kirche – Institution christlicher Freiheit? Hegels Ekklesiologie und die gegenwärtige Krise des Petrusamtes*, in: J. Ratzinger, Hrsg., *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes*, Düsseldorf 1978, 105–132, hier: 125).

⁷² *Quodlibeta septem* VI, qu. 1 (OTh IX, 586).

derspruchsprinzips auf die Macht Gottes. Blumenberg liest dieses Prinzip geradezu als die letzte Verschärfung der absoluten Macht: »Der Gott, der nur dem logischen Prinzip des Widerspruchs unterworfen ist, ist zugleich der Gott, der sich selbst zu widersprechen vermag, dessen Schöpfung nicht den Willen zur Vernichtung ausschließt, der über jeder Gegenwart als Ungewißheit der Zukunft steht, also letztlich der Gott, dessen Wirken die Annahme immanenter Gesetze nicht zuläßt und der alle rationalen ›Konstanten‹ in Frage stellt.«⁷³

Diese Deutung des Ockhamschen Widerspruchsprinzips ist bei der Annahme eines voluntaristischen Willkürgottes nur um den Preis einer Aporie zu haben: Wenn der Gott Ockhams der zur absoluten Macht gesteigerte *deus absconditus* wäre und die theologische Motivation des Nominalismus eine uneingeschränkte Steigerung seiner Macht zum Ziel hätte, wozu dann noch die Anwendung des Widerspruchsprinzips auf sein Handeln? Ist dies nur ein inkonsequenterweise nicht beseitigter Traditionsrest? Jan P. Beckmann hat darauf hingewiesen, daß nicht nur Ockham die »Frage nach der Vereinbarkeit von Allmachtsgedanken und Widerspruchsfreiheit für rational entscheidbar«⁷⁴ gehalten hat. Innerhalb seiner Deutung trage Blumenberg »nicht dem Umstand Rechnung, daß das Lehrstück von der formalen Begrenzung der Omnipotenz durch das Widerspruchsprinzip mehr besagt als nur dies: daß Gott trotz seiner Allmacht nichts tun noch lassen kann, was einen Widerspruch enthält. Das gen. Lehrstück sagt nämlich darüber hinaus etwas über den Grund des Zusammenhanges zwischen Allmachtsgedanken und Widerspruchsprinzip. Dieser besteht darin, daß dem göttlichen Vermögen grundsätzlich nichts Widerspruchsvolles attribuierbar ist.«⁷⁵ Das bedeutet auch, daß Gott nichts Widersprüchliches – etwa einen dreieckigen Kreis – schaffen kann.⁷⁶ Ockham betont das Widerspruchsprinzip zu oft, als daß es in seiner systematischen Funktion marginalisiert werden dürfte. Sinnvoll interpretierbar ist es nur vor dem Hintergrund der postulierten Einheit von absoluter und ordinierter Macht Gottes.

Die Leitvorstellung Blumenbergs zur Erfassung der Bedeutung

⁷³ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 180f.

⁷⁴ J. P. Beckmann, *Allmacht, Freiheit und Vernunft. Zur Frage nach ›rationalen Konstanten‹ im Denken des Späten Mittelalters*, in: J. P. Beckmann u. a. (Hrsg.), *Philosophie im Mittelalter*, Hamburg 1987, 275–293, hier: 281.

⁷⁵ Ebd., 280.

⁷⁶ *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, dist. 20, qu. 1 (OTH IV, 36): »Omnipotens tamen potest efficere omne factibile quod non includit contradictionem ...«

einer nominalistischen Welt für das zur Selbsterhaltung genötigte Subjekt bedient sich des Motivs der Zumutung. Die »erkenntnistheoretische Situation, in der der Nominalismus den Menschen anzutreffen glaubt, ist die einer konstitutiven Verlegenheit«. ⁷⁷ Im Grunde ist dies der klassische Vorwurf, Ockham sei in der Einschätzung der epistemologischen Möglichkeiten für das Subjekt ein Skeptizist. Diese Auffassung ist wohl am eindrucksvollsten von Marilyn McCord Adams widerlegt worden. ⁷⁸ Die nominalistische Welt unterscheidet sich von der traditionell metaphysisch interpretierten vorrangig dadurch, daß sie nicht mehr notwendig, sondern kontingent ist. Dadurch sind die sie leitenden Prinzipien aber nicht willkürlich und uneinsehbar geworden. Ockham setzt eindeutige Evidenzerfahrung und ihre Reflexion mit dem Status wissenschaftlicher Gewißheit voraus, auch wenn das Objekt der Erkenntnis in ungleich höherem Maße von der schöpferischen Mitbeteiligung Gottes abhängig gemacht worden ist. Die Rationalität hat nicht an Leistungskraft verloren, aber ihre Begründung und Aufgabe ist transformiert worden.

Aber Blumenbergs Geschichte des Spätmittelalters schreibt aus der Perspektive des neuzeitlichen Subjekts um jeden Preis eine Verlustgeschichte. Aufgrund der Depotenzierung der *potentia dei ordinata* durch die *potentia dei absoluta* gelangt Blumenberg zu einem Kontingenzbegriff, der bereits im Spätmittelalter die Konnotation der Zufälligkeit besessen haben soll. ⁷⁹ Bei einer gleichgewichtigen Bewertung der *potentia dei ordinata* ist eine derartige Konnotation nicht möglich: Die Welt ist für Ockham in dem Sinne kontingent, daß sie nicht notwendigerweise ist und eben auch nicht aus Notwendigkeit so ist, wie sie ist. Daß die Welt existiert, ist für ihn Ausdruck des göttlichen Willens, der durch seine *potentia absoluta* in seiner Freiheit gewahrt bleibt. Die Welt ist daher kontingent, aber nicht zufällig. Sie ist gerade das Gegenteil: Sie ist nicht notwendig, aber gewollt. Ihre faktische Existenz wird ihr zur höchsten Auszeichnung, da sie sich auf den faktischen Willen Gottes zu beziehen vermag.

Es gehört zu der von Blumenberg geschriebenen Verlustgeschichte, daß der nominalistische Entscheid im Universalienstreit keinesfalls

⁷⁷ H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 564.

⁷⁸ Vgl. M. McCord Adams, *William Ockham*, 2 Bde., Notre Dame/Indiana 1987, Bd. I, 551–629. Ihr Resümee: »In my opinion, the attempt to identify Ockham as the chief of medieval sceptics is largely misguided and highly misleading and should, accordingly, be abandoned.« (Ebd., 629).

⁷⁹ Vgl. Blumenbergs Lexikonartikel »Kontingenz«.

dem Singulären zugute gekommen sein soll: »Das Allgemeine verlor zwar seine konstitutive Bedeutung, aber das Reich des Konkreten wurde dadurch keineswegs aufgewertet, sondern zum amorphen Meer der Einzelheiten, auf dem der Begriffe schaffende Verstand sich Kennmarken der Orientierung setzen mußte.«⁸⁰ Beides trifft so nicht zu: Das Allgemeine verliert nicht einfach seine konstitutive Bedeutung, sondern entfaltet sie vielmehr intramental. Dennoch wird es in seiner extramentalen Bedeutung zugunsten der *res singulares* eingeschränkt, die nun als Resultate der direkten Mitursächlichkeit Gottes eine Aufwertung als das in ihrer Besonderheit individuell Gewollte erfahren. Es gibt kein theologisches System, das die Dignität des Singulären schöpfungstheologisch so konsequent und auszeichnend gedacht hat wie der theologische Nominalismus. Und da die kausal gestaltete Wirklichkeit der Zweitursachen als Resultat der *potentia dei ordinata* nicht grundsätzlich angezweifelt wird, verliert sich das Individuelle nicht in einem entwertenden »amorphen Meer der Einzelheiten«, auch wenn es zutrifft, daß die Welt der Singularitäten die Kapazität der Vernunft übersteigt und ihre Rationalität zur Ökonomie zwingt. Die Diskrepanz von Schöpfungskreativität und Verstandeskapazität entwertet aber weder die Vernunft noch die Welt, sondern verweist auf den Reichtum der einen und die Endlichkeit der anderen. Blumenbergs Geschichtsmodell, das mit der Leitidee von sich erschöpfenden Theorieleistungen einer Epoche arbeitet, läßt den Gedanken nicht zu, daß der theologische Nominalismus ein Innovationspotential für die menschliche Vernunft besessen haben könnte, das als implizite Folge des gewandelten Gottesbegriffs zu entfalten war. Es ist aber der *deus absconditus*, dessen wiedergewonnene Freiheit die Macht der Vernunft nicht negierte, sondern neu begründete.

Blumenbergs Bereitschaft, die Ockhamschen Theoreme hermeneutisch einer radikalen und zuspitzenden Lesart zu unterziehen, erwächst dem Umstand, daß er sie selbst bereits als ein Ergebnis spekulativer Faszination an der Allmacht Gottes begreift. Jeder geistesgeschichtliche Kontext tritt vor dem anthropologischen Faszinosum zurück, eine » Eskalation Gottes zu betreiben«, die scheinbar »so etwas wie die ›Leidenschaft des Menschen‹ zu sein scheint.«⁸¹ Diesem Leitbild entspricht das Paradigma eines radikalen Traditionsbruches: Es wird nicht reformiert, sondern destruiert. Ockham hat aber weder die

⁸⁰ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 601 f.

⁸¹ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, 306.

Möglichkeit von Metaphysik noch den aristotelischen Wissenschaftsbegriff bestritten. Vielmehr hat er durch seine Verlegung der extramental gedachten Universalien in das Bewußtsein eine Transformation der Metaphysik durch Versprachlichung intendiert. Gegenüber der recht allgemein und vage bestimmten Motivation einer Allmachtsfaszination ist sein Vorgehen vor dem Hintergrund des Universalienstreites und des aristotelischen Nezessitarismus konkret kontextualisierbar.

Trotz der von Ockham systematisch verteidigten Freiheit Gottes erscheint es daher gleichsam als eine spekulative Überdehnung seines Denkens, wenn Blumenberg postuliert: »Nicht die Macht, die die Welt hervorbringen konnte, sondern die Macht, die anderes als diese Welt hervorbringen kann, okkupiert das spekulative Interesse.«⁸² Dabei ist es gerade die Überforderung der Vernunft durch das All der Möglichkeiten Gottes, die Ockhams Gotteslehre als einen »auf Unterwerfung und Vernunftverzicht angelegten nominalistischen Absolutismus«⁸³ ausmachen soll. Eher ist es aber so, daß die schöpfungstheologische Konsequenz einer kontingenten Welt Ockham auf der Basis rationaler Konstanten⁸⁴ zu einer Transformation und nicht zu einer Infragestellung der Rationalität führt. Die ökonomische Vernunft reduziert als offene Rationalität im Sinne einer rationalen Strategie die extramental gedachte Ordnung der Welt auf eine Logik der Zeichen. Mag die Welt kontingent sein, die Sätze sind es ihrer logischen Struktur nach nicht. Zugleich bleibt die Erkenntnis an die reale Erfahrungswelt gebunden. Dabei kommt das Seiende als Singularität in den Blick, ohne daß durch eine Betonung des Individuellen eine Allgemeinerkenntnis unmöglich geworden wäre.

Daß diese von Ockham versuchte dialektische Begründung eines neues Freiheitsverständnisses angesichts einer für Gott und den Menschen kontingenten Welt nicht für die Hermeneutik Blumenbergs entscheidbar war, hat – wie angedeutet – seinen Grund nicht nur auf der Ebene der historischen Interpretation. Blumenberg besitzt nicht wie Iserloh ein moralisches Apriori, das die Deutung Ockhams leitet,

⁸² H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 215.

⁸³ Ebd., 219.

⁸⁴ Zu den von Blumenberg bezweifelten »rationalen Konstanten« im Nominalismus Ockhams vgl. ausführlich: J. P. Beckmann, *Allmacht, Freiheit und Vernunft. Zur Frage nach »rationalen Konstanten« im Denken des Späten Mittelalters*, a. a. O.

aber seine Deutung enthält ein gegenüber der Theologiegeschichte wirksames hermeneutisches Apriori: An allen Analysen theologiegeschichtlicher Themen durch Blumenberg fällt auf, daß er sie stets mit dem primären Interesse an ihrer theologischen Logik zu entfalten sucht. Wie an anderer Stelle noch auszuführen sein wird,⁸⁵ ist die Leitidee dieser theologischen Logik hintergründig eben von der kontextfreien Spekulation über die Gotteseskalation als einem Akt der Vernunft bestimmt. Auf den Nominalismus des Spätmittelalters überträgt Blumenberg daher die Vorstellung, daß erst, »wenn die Rücksichtslosigkeit der Gottheit gegenüber dem Menschen zu Ende gedacht war«, die »immanente theologische Logik Befriedigung«⁸⁶ gefunden hat. Diese Logik ist aber nicht die innere Logik des Nominalismus unter spätmittelalterlichen Bedingungen, sondern die Logik eines spekulativen Entwurfs, der im Nominalismus den historischen Beleg der These einer Gotteseskalation zu finden gehofft hat.

Der Dreh- und Angelpunkt einer Interpretation der Allmachtslehre bei Ockham ist die angenommene Relation von absoluter und ordinierter Macht. Nur wenn man die Einheit dieser beiden Potenzen göttlicher Machtausübung trennt, kommt es zu einer »zweispältigen Theologie«, die »zwei verschiedene Systeme« der Machtausübung Gottes voraussetzt, »die mitunter nicht in Einklang zu bringen sind«.⁸⁷ Ockham selbst hat diejenigen, die seine Lehre von der absoluten und ordinierten Macht als eine in Gott real geschiedene doppelte Macht auslegten, als Ignoranten bezeichnet.⁸⁸ Es handele sich bei dieser Unterscheidung um zwei Weisen, über die göttliche Macht zu sprechen, nicht aber um eine reale Scheidung zweier Machtmöglichkeiten Gottes,⁸⁹ denn die göttliche Macht sei einheitlich und mit dem gött-

⁸⁵ Vgl. den Schlußabschnitt *Gotteseskalation als Dramaturgie der Vernunft*.

⁸⁶ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 193.

⁸⁷ C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule*, Münster 1925, 139.

⁸⁸ *Opus nonaginta dierum*, cap. 95 (OPol II, 725): »... dicentes quod non est intelligenda dicta distinctio, sicut quidam ignari putant, quasi realiter in Deo sit duplex potentia, quarum una sit absoluta et alia ordinata ...«

⁸⁹ Ebd. (OPol II, 726): »... unica tamen potentia realiter est in Deo, sed locutio est diversa.«

lichen Wesen identisch.⁹⁰ Im trennenden Sinne hat sie kein mittelalterlicher Autor gebraucht.⁹¹

Das vorrangige Ziel der theologischen Rede von der absoluten Macht Gottes ist der Aufweis der Kontingenz der Welt als der Bedingung der Freiheit Gottes.⁹² Die Rede von der *potentia dei absoluta* sucht nicht den Willen, sondern die Fähigkeit Gottes zu bezeichnen,⁹³ wobei die Fähigkeit einer alternativen Entscheidung retrospektiv zu betrachten ist: Gott hätte sich bei allem, was er entschieden hat, auch anders entscheiden können.⁹⁴ Die Nichtnotwendigkeit des göttlichen Handelns ist für Ockham Freiheit, nicht Willkür.

Erst vor dem rekonstruierten Hintergrund der drohenden Determination des gedachten Gottes durch eine aristotelische Metaphysik wird deutlich, daß für Ockham die Lehre von der absoluten Macht ein Ausweg aus dem Nezesitarismus sein soll, ohne dabei die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Wirklichkeitserfassung auf der Grundlage rationaler Konstanten preiszugeben. Die nominalistische Lehre von der Allmacht Gottes weist der Welt den Status der Kontingenz zu, wodurch ihre durch die ordinierte Macht eingesetzte Ordnung nicht negiert, sondern wie die Welt überhaupt in ein unmittelbareres Abhängigkeitsverhältnis zu ihrem Schöpfer gebracht wird. Die radikale

⁹⁰ Ebd. (OPol II, 725): »... quia unica potentia est in Deo, immo ipsa unica potentia est unica essentia ...«; *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, dist. 45 (OTh IV, 664): »... nulla penitus est distinctio inter essentiam et voluntatem nec inter voluntatem et intellectum ...«

⁹¹ W. J. Courtenay, *Capacity and Volition*, a. a. O., 74: »By 1245 the distinction had achieved its classic shape and was applied in a consistent manner. None of these authors speaks about two powers in God, but rather of two ways of speaking about divine power.« Und angesichts des Vorwurfs von Papst Johannes XXII., die Lehre einer doppelten Macht würde Gottes Einheit spalten, resümiert Marilyn McCord Adams: »No one who employed the distinction had intended it, however.« (M. McCord Adams, *William Ockham* II, a. a. O., 1187).

⁹² W. J. Courtenay, *The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages*, in: T. Rudavsky (Hrsg.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy. Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, Dordrecht/Boston/Lancaster 1985, 243–26: »Ockham used the distinction to point up the contingent, non-necessary character of our world and its relationships. His goal was always to prove non-necessity, not actual possibility.« (Ebd., 255).

⁹³ W. J. Courtenay, *Capacity and Volition*, a. a. O., 121: Courtenay definiert die *potentia dei absoluta* in der Lehre Ockhams »as the sphere of capacity, totally apart from volition«; ebd., 120: »*Potentia absoluta* is not a sphere of action but of possibility.«

⁹⁴ Ebd., 120: »Ockham never seriously entertained the notion of a radical and sudden substitution of some other order in place of the present one. All his discussions of this point ... only highlight God's ability to *have acted* otherwise ...«

Kontingenz hebt die humane Rationalität als Instrument der Wirklichkeitsbewältigung nicht auf, sondern transformiert durch die Preisgabe extramentaler Universalien ihre Funktionsweise und Aufgabe. Die theologische Lehre von der *potentia dei absoluta* ist das schärfste Instrument der nominalistischen Metaphysikkritik, die Lehre von der *potentia dei ordinata* dient dem Erhalt der Möglichkeit von Metaphysik in einer transformierten Form unter nominalistischen Bedingungen.

3. *Metaphysikkritik aus dem Geist des Konjunktivs*

Ohne Zweifel besitzt die Rede von der absoluten Macht Gottes bei Ockham eine provokative Komponente. Notwendigkeit und Freiheit sind für ihn nur kontradiktorisch zu verstehen, und diesen Gegensatz zu betonen, ist ihm jedes Mittel recht. Das ändert nichts daran, daß er systematisch exakt angegeben hat, wie das Verhältnis von absoluter und ordinerter Macht zu verstehen ist. Die ordinierte Macht ist in ihrer Anwendung keinesfalls notwendig oder zwanghaft erfolgt, sondern frei gewählt, und die Rede von der absoluten Macht dient der Betonung, daß Gott, wenn er sich gemäß seiner ordinierten Macht an die von ihm gestiftete Ordnung hält, dies nicht aufgrund einer von ihm erzeugten Notwendigkeit tut, sondern aus freier Wahl. Gemäß der postulierten Einheit seines Wesens und seiner Macht stellen die ordinierte und absolute Macht Gottes *eine* Potenz dar, deren Nichteingebundenheit in metaphysische Notwendigkeiten die theologische Sprachregelung einer Distinktion in zwei Potenzen nötig macht. Das machtvolle Handeln Gottes ist einheitlich, aber nicht notwendig. Es mit den Termini der *potentia absoluta* und der *potentia ordinata* zu beschreiben, ist nötig zur dialektischen Erfassung dieser Freiheit.

Ockhams gesamte Theorie einer nominalistischen Welt – mit ihrer Aufwertung des Besonderen und einer neu definierten Freiheit für den Menschen innerhalb einer nicht mehr notwendigen, sondern nur noch kontingenten Ordnung – hängt von dem Aufweis der Freiheit Gottes ab. Der unbedingte Wille, vor dem Kontext der aristotelisch inspirierten Theologie seiner Zeit die göttliche Freiheit zu betonen, hat nun Beispiele dieser Freiheit in Ockhams Werk Platz finden lassen, die die Rezeption oftmals als charakteristisch für die systematische Position seines Denkens genommen hat. So behauptet Ockham, aufgrund sei-

ner Allmacht sei es Gott möglich, als Totalursache einen Effekt ohne Zweitursache hervorzubringen.⁹⁵ Oder Gott könne im Bewußtsein des Menschen die Wahrnehmung eines nicht-existenten Gegenstandes erzeugen.⁹⁶ Als das vielleicht aufsehenerregendste Beispiel im Kontext des mittelalterlichen Denkens erwägt Ockham die Möglichkeit, Gott könne verursachen, daß ein Mensch oder ein Engel ihn haßt – dieser Akt der Betroffenen wäre dann nicht einmal verwerflich.⁹⁷

Welche Funktion haben diese Beispiele, wenn Ockham in bezug auf sie zugleich erklärt, eine Hervorbringung eines Effektes durch Gott als Totalursache geschehe *de facto* nicht,⁹⁸ wenn er den Gedanken einer Täuschung durch die Wahrnehmung eines nicht-existenten Gegenstandes ausschließt, da der Intellekt mit Evidenz erkennen könne, ob der Gegenstand existiert oder nicht,⁹⁹ und wenn Erich Hochstetter zustimmen sein wird, daß der von Gott verursachte Gotteshaß »eine bloße theoretische Möglichkeit ohne ethische Konsequenzen«¹⁰⁰ ist? Handelt es sich um die von vielen Interpreten veranschlagte Spekulationswut eines Nominalisten, der sich in der Erörterung hypothetischer Möglichkeiten verliert? Oder spielt die *potentia dei absoluta* die

⁹⁵ Vgl. z. B. *Scriptum in librum secundum Sententiarum* II, qu. 4 (OTh V, 63): »Nunc autem quando Deus concurret cum causa secunda, licet posset producere effectum sine causa secunda, et per consequens potest esse causa totalis ...«

⁹⁶ Vgl. z. B. *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, Prolog., qu. 1 (OTh I, 38): »... notitia intuitiva, tam sensitiva quam intellectiva, potest esse de re non existente.« Ausführlicher dazu: *Quodlibeta septem* VI, qu. 6 (OTh IX, 604–607).

⁹⁷ Vgl. *Scriptum in librum secundum Sententiarum* II, qu. XV (OTh V, 342): »Et quod Deus possit causare actum odiendi Deum quantum ad omne absolutum in actu in voluntate creata probatur, quia Deus potest omne absolutum causare sine omni alio quod non est idem cum illo absoluto. Sed actus odiendi Deum quantum ad omne absolutum in eo non est idem cum deformitate et malitia in actu, igitur Deus potest causare quidquid absolutum est in actu odiendi Deum vel nolendi, non causando aliquam deformitatem vel malitiam in actu ... Item, non minus potest separari deformitas ab odio Dei quam bonitas moralis a dilectione Dei. Sed dilectio Dei in angelo bono potest separari a bonitate morali et meritoria. Igitur odium Dei in angelo malo potest separari a deformitate. Et tunc omne quod non includit contradictionem, nec malum culpae, potest fieri a Deo solo, igitur odium Dei etc.«

⁹⁸ Ebd. (OTh V, 63): Deus »de facto non producit sine causa secunda. Et per consequens de facto non est causa totalis.«

⁹⁹ Vgl. die Ausführungen in dem Abschnitt *Der Grenzfall: Die intuitive Erkenntnis eines nicht-existenten Gegenstandes*.

¹⁰⁰ E. Hochstetter, *Viator mundi. Einige Bemerkungen zur Situation des Menschen bei Wilhelm von Ockham*, in: *Franziskanische Studien* 32 (1950), 1–20, hier: 16.

Rolle des *advocatus diaboli*, um Einwände gegen Ockhams Position gleichsam von einem externen Punkt aus ins Spiel zu bringen?¹⁰¹

Eine Apologie Ockhams ist nicht von theoretischem Interesse, aber diese allem Anschein nach gewollt spektakulären Beispiele sind auf ihren systematischen Ort in Ockhams Denken zu befragen. Ist ihre Funktion zu verstehen, ohne sie durch den Spekulationsvorwurf vorschnell zu diskreditieren? Ich möchte das Verständnisangebot machen, sie als einen Akt einer Metaphysikkritik aus dem Geist des Konjunktivs zu lesen. *De facto* stellt für Ockham die *potentia absoluta* eine mit der *potentia ordinata* einheitliche Potenz Gottes dar. Die genannten Beispiele dagegen entlehnen ihren Spielraum gleichsam einer experimentellen Entfaltung der gedanklich isolierten absoluten Macht – die jeweilige Relativierung ihrer Bedeutung für den Menschen, gewissermaßen ihre pragmatische Irrelevanz, geschieht aus der Position der systematisch behaupteten Lehre von der Unterscheidung zwischen absoluter und ordinierter Macht.

Ockhams Beispiele vorschnell zum Ausgangspunkt der Interpretation zu machen, erschwert den Zugang zu seinem Denken. Und man verkennt ihre systematisch relativierte Bedeutung: Sie dienen einer provokativen Kritik an einem metaphysischen Neozessitarismus durch eine Erörterung des Möglichen, unabhängig von der Wahrscheinlichkeit seiner Realisierung. Dabei wird die Berechtigung der Metaphysik nicht grundsätzlich bestritten, sondern die Bedingung ihrer Möglichkeit und die Grenzen ihrer Einsetzbarkeit werden neu definiert. Dieser Interpretationsvorschlag mag den Vorwurf einer Entschärfung des Ockhamschen Denkens auf sich ziehen, aber die Radikalität einer Deutung steht nicht zwingend in einem proportionalen Verhältnis zu ihrer hermeneutischen Leistung.

Der im Gedankenexperiment eingesetzte Konjunktiv ist metaphysikkritisch, nicht vernunftkritisch. So folgert Ockham aus seinem auf die Erkenntnistheorie bezogenen Beispiel einer evidenten Wahrnehmung eines nicht-existenten Gegenstandes keinesfalls eine Verunsicherung für die menschliche Rationalität, der ein Skeptizismus entsprechen würde. Eine Unterwerfung der Vernunft unter die irrationalen Möglichkeiten Gottes ist ausgeschlossen. Es geht in den von

¹⁰¹ Dieser Deutungsvorschlag stammt von David W. Clark, *Ockham on Human and Divine Freedom*, in: *Franciscan Studies*, 38 (1978), 122–160, hier: 155: »The *potentia Dei absoluta* plays the devil's advocate; it is the vehicle of a possible objection to Ockham's position.«

Ockham gewählten Illustrationen einer möglichen Macht Gottes nicht primär um den Menschen und die Definition der Leistungskraft seiner Vernunft, sondern um das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung. Daß die Vernunft implizit von den Spekulationen im Konjunktiv betroffen ist, liegt auf der Hand, aber es läßt sich nicht ohne weiteres ausmachen, daß sie einen repressiven Einfluß auf die Vernunft haben. Dies wird an den Bereichen der Erkenntnistheorie und der Logik zu überprüfen sein.

Ockhams Metaphysikkritik aus dem Geist des Konjunktivs ist kontextuell bedingt gegen den aristotelischen Nezessitarismus gerichtet. Gleichwohl enthält er ein von diesem Kontext ablösbares Potential der Einübung in die theoretische Variation der kontingenten Welt. Seit der patristischen Rezeption der neuplatonisch verstandenen Metaphysik galt die geordnete und die in den Gedanken Gottes präfigurierte Welt als ein durch ihre transempirische Idealität festgefügte und in ihrer Wirklichkeit vorherbestimmte Größe. Der theologische Nominalismus löst diesen Gedanken durch seinen konjunktivischen Einspruch auf: Die Frage, ob Gott eine bessere als die bestehende Welt machen könne, wird von Ockham bejaht.¹⁰² Dies ist der schärfste Einwand gegen jede Vorstellung, diese Welt sei notwendig. Damit hat die Welt aufgehört, eine in ihrem Schöpfungsstatus unveränderbare Entität zu sein. Ockham ist noch weit davon entfernt, diesen Gedanken auf die Gestaltbarkeit der Realitäten durch den Menschen auszudehnen – weder die technische Manipulation der Natur noch die dem Entwurf von Utopien folgende Gesellschaftsveränderung ist bei ihm antizipiert. Gott, nicht dem Menschen, kommt es zu, die Wirklichkeit zu verändern. Und wenn Ockham beispielsweise im kirchenpolitischen Bereich überraschende und innovative Verfassungsänderungen vorschlägt, so geschieht dies allein reaktiv aus der Not einer diagnostizierten Krise. Dennoch gewinnt bei Ockham der Gedanke der Kontingenz der Welt an kritischer Potenz.

Trotz Leibniz' Rede von der besten aller Welten sollte sich dieses kritische Potential des Konjunktivs auf Dauer nicht unterdrücken lassen. Was bei Ockham als eine Verteidigung der Souveränität Gottes

¹⁰² *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, dist. 44, qu. 1: *Utrum Deus posset facere mundum meliorem isto mundo* (OTh IV, 650–661): »... Deus posset facere mundum meliorem ...« (Ebd. 661). Vgl. A. Maurer, *Ockham on the Possibility of a Better World*, in: *Mediaeval studies* 38 (1976), 291–312.

gemeint war, ließ sich gegen diesen Gott wenden. Lichtenberg hat dies durch einen Rückgriff auf demiurgische Geister antizipiert: »Es ist eine Torheit zu glauben, es wäre keine Welt möglich, worin keine Krankheit, kein Schmerz und kein Tod wäre. Denkt man sich ja doch den Himmel so. Von Prüfungszeit, von allmählicher Ausbildung zu reden, heißt sehr menschlich von Gott denken und ist bloßes Geschwätz. Warum sollte es nicht Stufen von Geistern bis zu Gott hinauf geben, und unsere Welt das Werk von einem sein können, der die Sache noch nicht recht verstand, ein Versuch?«¹⁰³

¹⁰³ G. Ch. Lichtenberg, *Sudelbücher (Schriften und Briefe)*, hrsg. v. W. Promies, Bd. II, München/Wien 1971), in K 69. Vgl. A. Schöne, *Aufklärung aus dem Geist der Experimentalphysik. Lichtenbergsche Konjunktive*, zweite überarbeitete Auflage, München²1983, bes. 153 ff.

7. Kapitel

Die allgemeine Erkenntnis des Besonderen

1. Die evidente Erkenntnis kontingenter Gegenstände

Die methodisch forcierte Ungewißheit der Erkenntnis als Bedingung der Möglichkeit ihrer Neubegründung gilt seit Descartes als die grundlegende Konstitutionsbedingung neuzeitlicher Rationalität. Trotz des experimentellen Charakters der Ausgangssituation dieser Neubestimmung von Rationalität lag es für die geschichtsphilosophische Rekonstruktion des Epochenbeginns nahe, bereits im spätmittelalterlichen Denken nach Anzeichen eines Erkenntnis-skeptizismus zu suchen, um den cartesianischen Ansatz als die systematisch entfaltete Konsequenz der vorausliegenden geistesgeschichtlichen Situation interpretieren zu können. Demgegenüber hat Anneliese Maier betont, daß der »Wissens- und Erkenntnis-Optimismus ... in viel stärkerem Mass als die hier und da anklingenden skeptischen Neigungen ein hervorstechender und charakteristischer Zug des 14. Jahrhunderts«¹ ist. Die Bewertung der nominalistischen Erkenntnistheorie wird somit zu einem entscheidenden Indikator für die spätmittelalterliche Positionsbestimmung des Menschen in der Welt. Von ihr hängt die Beantwortung der Frage ab, ob die Transformation des Wirklichkeitsverständnisses durch den Nominalismus für das humane Selbstverständnis von resignativer oder affirmativer Bedeutung war.

Die patristische Aneignung des antiken Seinsverständnisses hatte dem gesamten Mittelalter den Gedanken nahegelegt, das Einzelne als ein *exemplum* aufzufassen. Die latente Entwertung des Singulären durch das Allgemeine, auf das es anagogisch verweisen sollte, war die Folge. Erkenntnistheoretisch bedeutete dies eine Festlegung des Erkenntnisaktes auf das Allgemeine, wodurch die Erkenntnis des Einzel-

¹ A. Maier, *Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts*, in: dies., *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, Bd. II, Rom 1967, 367–418, hier: 418.

nen zur drohenden Aporie wurde. Die klassische Lösung bestand darin, das Singuläre im theoretischen Zugriff nicht als ganz und gar singulär aufzufassen: Die Vermittlung von Singularität und Universalität durch die Unterscheidung von Existenz und Essenz (*esse et essentia*) bei Thomas von Aquin ist dafür so repräsentativ wie der Ansatz von Duns Scotus, der das Einzelne aus den zwar nicht real, aber formal unterscheidbaren Komponenten einer *haecceitas* als der individualisierenden Einzigartigkeit und einer *natura communis* als einer allgemeinen Natur im Sinne einer Gattungszugehörigkeit bestehen ließ.

Es war dagegen die schöpfungstheologische Konsequenz des Nominalismus, die radikale Singularität alles Seienden zu betonen: Ohne eine *natura communis* ist jedes Seiende ein ungeteiltes und ohne jede Hinzufügung bestehendes Individuum, das sich von allen anderen unterscheidet.² Damit hat sich das Problem einer Individuationslehre erübrigt, aber um den Preis, daß sich die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis des Individuellen ebenso stellt wie die Frage nach einer Allgemeinerkenntnis.

Aristoteles hatte bis für die spätmittelalterliche Erkenntnistheorie verbindlich festgelegt, daß das Allgemeine das nach dem Begriff Bekannte, das Einzelne das nach der Wahrnehmung Bekannte ist; denn der Begriff sei auf das allgemeine Ganze gerichtet, die Wahrnehmung dagegen auf den einzelnen Teil.³ Bedeutsam ist die wissenschaftstheoretische Konsequenz, die Aristoteles zieht: »Angenommen nun, es gäbe nichts neben den einzelnen Dingen, so würde nichts erkennbar, sondern alles nur sinnlich wahrnehmbar sein und es von nichts Wissenschaft geben, man müßte denn etwa die sinnliche Wahrnehmung für Wissenschaft erklären.«⁴ Dem epistemologischen Rang des Allgemeinen entsprechend habe das Erkennen vom Allgemeinen zum Besonderen vorzugehen.⁵ Ockham dagegen erklärt programmatisch, er gehe in

² Vgl. *Expositio in librum Porphyrii de Praedicabilibus*, Prooemium (OPh II, 11): »Est autem tenendum indubitanter quod quaelibet res imaginabilis existens est de se, sine omni addito, res singularis et una numero ...«; *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, dist. 2, qu. 1 (OTh II, 23): »... unde quid nominis unius est quod est ens indivisum in se et ab aliis divisum vel distinctum ...«

³ Aristoteles, *Physik* I, A 189 a 5–8.

⁴ Aristoteles, *Metaphysik* III, B 999 b 1–3 (Übersetzung nach der Ausgabe der *Metaphysik*, 2 Bde., gr./dt., Neubearbeitung der Übersetzung von H. Bonitz, mit Einleitung und Kommentar hrsg. v. H. Seidl, gr. Text in der Edition v. W. Christ, Hamburg ³1989/³1991).

⁵ Aristoteles, *Physik* I, A 184 23–26.

der Erkenntnistheorie davon aus, daß es nicht nur eine sensitive, sondern auch eine intellektive Erkenntnis des Singulären gebe. Diese sei intuitiv, also unmittelbar und ohne vermittelnde Instanzen, wobei das Einzelne zuerst und somit vor dem Allgemeinen erkannt werde.⁶

Das Revolutionäre an dieser Auffassung liegt zuerst in der zuerkannten Möglichkeit einer Erkenntnis des Einzelnen durch den Intellekt. Die klassische Aufteilung, nach der die Sinne das Individuelle wahrnehmen und der Intellekt das Allgemeine erfaßt, ist aufgegeben. Dem Intellekt wird eine kognitive Unmittelbarkeit zum singulären Gegenstand zugesprochen, die Ockham als eine *notitia intuitiva* bezeichnet. Eine intuitive Erkenntnis zeichnet sich dadurch aus, daß ihr Bezug auf den Erkenntnisgegenstand ohne jede Vermittlung auskommt. Traditionell wurde dem Intellekt nur eine mittelbare Erkenntnis des Singulären zugesprochen, wofür er die das Seiende abstrahierenden *species intelligibiles* benötigte. Ockham dagegen reduziert die Relation zwischen Intellekt und Ding auf eine ›unvermittelte und reale Kausalrelation‹.⁷ Bemerkenswert ist dabei nicht nur der Gedanke der Ökonomie, der überflüssige Annahmen zu beseitigen versucht,⁸ sondern mehr noch der Aspekt der Unmittelbarkeit als ein theologisches Motiv: Wie Gott ein unmittelbares Verhältnis zu seinen Geschöpfen habe, sei der menschlichen Erkenntnis ein unvermittelter Bezug zu ihren Erkenntnisgegenständen möglich.⁹

Die erkenntnistheoretische Wende, die hiermit bezeichnet ist,

⁶ *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, dist. 3, qu. 6 (OTh II, 492): »Et primo, quod singulare intelligitur. Secundo, quod prima notitia singularis est intuitiva. Tertio, quod singulare primo intelligitur.«

⁷ P. Schulthess, *Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, Berlin 1992, 205.

⁸ *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis* I, Prooemium (OPh II, 351): »... species non est ponenda propter superfluitatem ...«

⁹ *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, dist. 27, 1 u. 3 (OTh IV, 241 f.): »Unde dico primo quod in nulla notitia intuitiva, nec sensitiva nec intellectiva, constituitur res in quocumque esse quod sit aliquid medium inter rem et actum cognoscendi. Sed dico quod ipsa res immediate, sine omni medio inter ipsam et actum, videtur vel apprehenditur. Nec plus est aliquid medium inter rem et actum propter quod dicatur res videri, quam est aliquid medium inter Deum et creaturam propter quod dicatur Deus ›Creator‹.« Vgl. auch J. Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969, 163: »Erkenntnis des Gegebenen kann für Ockham nicht Teilhabe an ewigen Ideen Gottes sein, sie kann sich nur unmittelbar auf die singulär-kontingenten Dinge selbst richten. Ihr Verhältnis zu ihren Gegenständen ist ohne jede vermittelnde Instanz, Erkenntnis ist ursprünglich und unmittelbar auf ihre Gegenstände bezogen – so wie Gott unmittelbar als Schöpfer seinen Geschöpfen gegenübersteht.«

schreibt dem Singulären einen eindeutigen Vorrang zu: »Rationalität wird nicht vom Allgemeinen her verstanden, sondern durchaus vom Einzelnen her.«¹⁰ Die klassische Ausrichtung der Erkenntnis auf eine extramentale Allgemeinheit ist damit aufgegeben. Erkenntnis ist nicht mehr eine »Anteilhabe an einer den Dingen selbst transzendenten intelligiblen Welt: Erkenntnis erfaßt zuerst und zuletzt die in der intuitiven Anschauung präsente Individualität selbst, die sich solcher Anschauung unverändert als sie selbst darbietet.«¹¹ Nur in der »unmittelbaren Anschauung ihrer selbst, nicht in einer Anschauung irgend eines anderen Dinges, das von ihnen verschieden wäre, erschließen sich diese individuellen Gegenstände der menschlichen Erkenntnis«.¹²

Die *notitia intuitiva* als die unvermittelte und evidente sensitive und intellektive Erfassung eines Gegenstandes besitzt für die Erkenntnis eine begründende Funktion, da durch sie mit untrüglicher Sicherheit gewußt werden kann, ob ein Ding existiert oder nicht.¹³ Als ein jeder abstraktiven Erkenntnis (*notitia abstractiva*) vorausgehender und die Erkenntnis begründender Akt¹⁴ ist die intuitive Erkenntnis des singulären Gegenstandes im natürlichen Fall von der unmittelbaren Einwirkung des Erkenntnisgegenstandes auf den Intellekt abhängig. Ockham vertritt einen »absoluten erkenntnistheoretischen Realismus«¹⁵ bzw. einen »direkten Realismus«,¹⁶ der von einer unmittelbaren Kausalrelation zwischen der *notitia intuitiva* und der *res* ausgeht.¹⁷

Wie kommt es nun aber bei der Erkenntnis des Singulären durch den Intellekt zu jener allgemeinen Erkenntnis, die zu einem begreifen-

¹⁰ P. Schulthess, *Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, a. a. O., 176.

¹¹ J. Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, a. a. O., 194.

¹² Ebd., 194 f.

¹³ *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, Prol., qu. 1 (OTh I, 31): »... notitia intuitiva rei est talis notitia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non, ita quod si res sit, statim intellectus iudicat eam esse et eviderter cognoscit eam esse ...«

¹⁴ Vgl. M. McCord Adams, *William Ockham* I, a. a. O., 547: »... intuitive cognition is the starting point of our mental activity in this life.«

¹⁵ A. Maier, *Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts*, a. a. O., 373.

¹⁶ P. Schulthess, *Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, a. a. O., 175.

¹⁷ Vgl. *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, Prol., qu. 1 (OTh I, 71): »Et ideo notitia intuitiva rei et ipsa res causant iudicium quod res est ...«

den Erkennen, zu einem *conceptus*¹⁸ führt? Eine entscheidende Frage ist dabei, welchen Status das Allgemeine erhält, da es von Ockham grundsätzlich nicht gelehnet wird. Hat das Universale *in mente* einen eigenen, vom Intellekt unterscheidbaren Seinsstatus? Ockham hatte im Rahmen der ›Fictum-Theorie‹ erwogen, dem Allgemeinen einen autonomen Seinsstatus abzusprechen. Dem Allgemeinen käme demnach, gemäß der mittelalterlichen Sprachregelung, ein *esse obiectivum* zu. Im Gegensatz dazu stehen seine Überlegungen im Zusammenhang der ›Qualitas-Theorie‹, das Allgemeine als eine im Denken existierende Qualität mit eigenem Seinsstatus aufzufassen. Das Allgemeine wäre demnach ein *esse subiectivum*. Letztlich entscheidend ist Ockhams Identifikation des Allgemeinen mit dem Erkenntnisakt. Er lehnt es ab, das Allgemeine als etwas vom Erkenntnisakt Verschiedenes aufzufassen.¹⁹ Das Universale ist der *actus intelligendi*. Demnach entsteht im Intellekt mit der intuitiven Erfassung eines Gegenstandes eine allgemeine Erkenntnis als eine abstrahierende Erfassung dieses Erkenntnisobjektes. »Das Erkennen des Allgemeinen ist damit das allgemeine Erkennen.«²⁰

Da sich das allgemeine Erkennen nicht mehr auf eine extramental existierende Allgemeinheit ausrichtet, kann die Differenz zwischen einer intuitiven und einer abstraktiven Erkenntnis nicht mehr im Erkenntnisgegenstand begründet sein. Folglich ist das »Problem der Abstraktion ... das Hauptproblem jeder nominalistischen Theorie«.²¹ Ockham hat es für sich gelöst, indem er die intuitive und die abstraktive Erkenntnis als zwei Erkenntnisweisen auffaßt, ohne daß dadurch eine reale Differenz in die Dinge hineingetragen würde.²² Dasselbe Objekt kann also einmal *intuitiv* und einmal nachfolgend *abstraktiv*

¹⁸ P. Schulthess hat mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß *conceptus* nicht einfach mit ›Begriff‹ zu übersetzen ist, da *conceptus* bei Ockham noch vorrangig durch seine sprachliche Funktion und weniger durch seine prädikative Funktion bestimmt sei (P. Schulthess, *Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, a. a. O., 97 ff.).

¹⁹ Ein ausschlaggebendes Argument dafür ist der Gedanke der Ökonomie: Man könne alles, was man erklären kann, wenn man etwas vom Erkenntnisakt Verschiedenes annimmt, auch ebenso gut ohne dieses Verschiedene erklären: »Omnia autem quae salvantur ponendo aliquid distinctum ab actu intelligendi possunt salvari sine tali distincto ... Igitur praeter actum intelligendi non oportet aliquid aliud ponere.« (*Summa logicae* I, cap. 12, OPh I, 43).

²⁰ P. Schulthess, *Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, a. a. O., 270.

²¹ Ebd., 228.

²² *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, Prol., qu. 1 (OTH I, 30): »Dico ... quod

vom Intellekt erfaßt werden, ohne daß es selbst – etwa als ein Kompositum aus einer *haecceitas* und einer *natura communis* – dazu Anlaß gäbe.

Der Akt der Abstraktion ist nun bei Ockham wesentlich ein Akt verminderter Erkenntnisgenauigkeit. Vor allem verzichtet er auf die Erkenntnis der Existenz des Erkenntnisgegenstandes.²³ Und während die intuitive Erkenntnis den Gegenstand gemäß seiner vollkommenen Beschaffenheit erfaßt, begnügt sich die abstraktive Erkenntnis statt mit der vollkommenen Bestimmtheit des Objektes mit einer verminderten Ähnlichkeit, die das Objekt mit anderen verbindet.²⁴ Die Abstraktion stellt somit Ähnlichkeiten zwischen Erkenntnisobjekten fest, die sich nur einstellen können, wenn von der radikalen Singularität alles Seienden abgesehen wird. Der Akt des Abstrahierens ist somit »nicht ein Akt des Vergleichens, sich Ausrichtens auf ein Universale ..., sondern ein blosses Entlassen, Weglassen, Verabschieden (dimittere)«. ²⁵ Er ist eine »gezielte oder bewusste Unaufmerksamkeit«. ²⁶

Nachdem Ockham die intuitive Erkenntnis eines singulären Gegenstandes als eine Kausalrelation definiert hat, wonach der Intellekt die intuitive Erkenntnis des Gegenstandes als Eindruck gleichsam erleidet, ist es nur konsequent, auch die Ähnlichkeitserfassung zwischen verschiedenen Dingen als eine sich dem Intellekt anbietende zu begreifen, ohne daß dadurch den Dingen eine sie verbindende Allgemeinheit zugesprochen werden müßte: So kommt etwa die Ähnlichkeit der weißen Menschen »durch Nicht-Berücksichtigen der Verschiedenheiten zustande. Die Relation der *similitudo* ist somit keine *relatio rationis*, sondern eine *relatio realis*, eine naturhaft bedingte Ähnlichkeit.«²⁷ Durch die Nichtbeachtung der individualisierenden Differenzen kommt der Intellekt also zu einer abstrahierenden Erkenntnis, welche die ver-

respectu incomplexi potest esse duplex notitia, quarum una potest vocari abstractiva et alia intuitiva.«

²³ Ebd. (OTh I, 32): »Notitia autem abstractiva est illa virtute cuius de re contingente non potest sciri evidenter utrum sit vel non sit. Et per istum modum notitia abstractiva ab existentia et non existentia ...«

²⁴ Ebd. (OTh I, 34): »... abstractiva non attingit obiectum in se sub perfecta ratione sed tantum in quadam similitudine diminuta; intuitiva autem attingit obiectum in se sub perfecta ratione ...«

²⁵ P. Schulthess, *Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, a. a. O., 230.

²⁶ Ebd., 230 f.

²⁷ Ebd., 242.

schiedenen Singularitäten verallgemeinernd erfaßt und zu einer Klasse ähnlicher Objekte zusammenfügt.

Ockhams Erkenntnistheorie steht ganz unter dem Versuch, den Erkenntnisakt radikal an den singulären und kontingenten Gegenstand zu binden. »Denken ist nicht mehr Schau des einen Wesens (*natura communis*) oder Begreifen eines Begriffes«,²⁸ sondern die kognitive Bewältigung der Mannigfaltigkeit durch ein allgemeines Erkennen, dessen Allgemeinheit keine Entität, sondern das Produkt einer Erkenntnisweise ist. Auch das allgemeine Erkennen bleibt dabei in unaufgebbarer Weise an die Einzelgegenstände gebunden, da die Erkenntnis eines Gegenstandes nicht die Erkenntnis eines anderen Gegenstandes nach sich zieht.²⁹

Läßt sich Ockhams Erkenntnistheorie nun als ein Beitrag zur modernen Einsetzung des Subjekts in eine konstitutive Rolle für das Begreifen von Welt verstehen? Bannach hat die von Ockham dem Intellekt zugewiesene Aktivität dementsprechend resümiert: »Der menschliche Intellekt muß die ihm in seiner Umwelt begegnenden Einzeldinge zu einem Sinnanzuordnen und zusammenfügen. Gottes schöpferische, die Jeweiligkeit der Dinge konstituierende Souveränität bedeutet gleichzeitig, daß menschliches Erkennen als schöpferischer Prozeß verstanden werden muß.«³⁰ Demnach wäre es gerade die »begriffsbildende Aktivität des Intellekts«,³¹ die das Erkennen aus seiner latent rezeptiven Funktion herausholt.

Ockham betont aber, daß die Bildung der Universalien auf natürliche Weise ohne jede Aktivität und Willen geschieht.³² Schon für Hochstetter galt als sicher, daß Ockham an der »völligen Passivität des Intellekts festhält. Das Movens aller Erkenntnis ist das Objekt. Der Begriff ist kein Produkt intellektueller Spontaneität, sondern gleichsam nur das Echo früherer (innerer oder äußerer) Wahrnehmung

²⁸ Ebd., 269.

²⁹ *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, Prol., qu. 9 (OTH I, 241): »... notitia incomplexa unius rei non continet notitiam incomplexam alterius rei.«

³⁰ K. Bannach, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*, a. a. O., 336.

³¹ Ebd., 347.

³² *Quaestiones variae*, qu. V, qu. disp. III (OTH VIII, 175): »... dico quod universalia et intentiones secundae causantur naturaliter sine omni activitate intellectus vel voluntatis a notitiis incomplexis terminorum per istam viam.«

gen.«³³ Dies stellt auch Pinborg heraus, wenn er darauf hinweist, die Funktion der Allgemeinbegriffe als natürliche und dem Erkenntnisakt entspringende Zeichen mache »den Intellekt nicht aktiv; denn die Transformation der Sinneseindrücke in Zeichen geschieht ohne jedes Wollen des Intellekts; es handelt sich eben um natürliche Zeichen. Obwohl die Allgemeinbegriffe also nur im Intellekt bestehen, ist der Intellekt keinesfalls aktiv.«³⁴ Auch Miethke besteht darauf, daß bei Ockham der Intellekt »rein rezeptiv« erscheine: Die »Spontaneität des Menschen kommt erst ganz »spät« im Erkenntnisvorgang, im willentlichen Moment der Urteilsbildung zum Zuge. Die Bildung von Begriffen vollzieht sich für Ockham noch unter Ausschluß irgendeiner spontanen Selbstbewegung des Intellekts in der Weise eines reinen Kausalprozesses – erst die Urteilsbildung, also die Prädizierung solcher Begriffe, führt den Menschen in das Feld von Wahrheit und Irrtum.«³⁵ Der erkennende *actus* des Intellekts ist somit noch keine *actio*,³⁶ sondern ein allein durch den Erkenntnisgegenstand aktiviertes und somit reaktives Vermögen. Es scheint gerade diese eine Sicherheit der Erkenntnis begründende und eine Natürlichkeit des Erkenntnisaktes voraussetzende Rezeptivität des Intellekts zu sein, die den Nominalismus zu einem Erkenntnisoptimismus verleitet hat.

Ist es nun aber unzulässig, von einer konstitutiven Funktion des Intellekts innerhalb des Erkenntnisprozesses zu sprechen? Immerhin ist bei Ockham der Intellekt zu dem Vermögen geworden, das zuvor extramental Allgemeine hervorzubringen. Die konzipierte Natürlichkeit dieses Prozesses enthebt ihn zwar der willentlichen und spontanen Kreativität, dennoch ist aber der Intellekt und somit die Subjektivität zum entscheidenden Konstituens für das Allgemeine geworden. Ockhams Konzeption wagt das Revolutionäre dieses Schrittes nur mit der Absicherung einer den Intellekt leitenden Natürlichkeit der Erkenntnis. Das führt ihn immerhin zu einem »absoluten erkenntnistheoretischen Realismus, der von der Unfehlbarkeit der Wahrnehmungser-

³³ E. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin/Leipzig 1927, 103.

³⁴ J. Pinborg, *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, Münster 1967, 177.

³⁵ J. Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, a. a. O., 195 f.

³⁶ Vgl. P. Schulthess, *Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, a. a. O., 173. Das gilt nach Schulthess auch für den Akt der Abstraktion: »Der Intellekt scheidet aus (circumscribit), berücksichtigt nicht, begrenzt: das ist Abstraktion, aber keine Tätigkeit.« (Ebd., 241 f.).

kenntnis auch gegenüber einem möglichen direkten Eingreifen Gottes überzeugt ist.«³⁷ Mehr war für Ockham nicht zu leisten.

2. Der Grenzfall: Die intuitive Erkenntnis eines nicht-existenten Gegenstandes

Die Frage nach Gewißheit besaß für die Konstitution neuzeitlicher Rationalität eine genetische Schlüsselstellung: Die Konsolidierung einer autonomen und methodisch geleiteten Rationalität sollte dem Subjekt die Erfüllung des legitimen Anspruchs auf gesicherte Erkenntnis garantieren. Daß dieser Anspruch gegen den spätmittelalterlichen Gott durchzusetzen war, gehört zum epochengenetischen Schema jeder cartesianisch inspirierten Geschichtsschreibung.

Das bevorzugte Beispiel für den diagnostizierten Konsolidierungsdruck moderner Subjektivität stellt Ockhams Lehre von der intuitiven Erkenntnis eines nicht-existenten Gegenstandes dar: Im Prolog des Sentenzenkommentars hat er ausdrücklich die Möglichkeit bejaht, daß es eine sowohl sinnliche als auch geistige intuitive Erkenntnis eines nicht-existenten Gegenstandes geben kann.³⁸ Gott, so führt Ockham aus, könne kraft seiner göttlichen Macht bewirken, daß die Anschauung einer sinnlichen Farbe erhalten bleibt, auch wenn die Farbe nicht mehr existiert;³⁹ oder er könne einen Stern zerstören, im menschlichen Bewußtsein aber die Anschauung dieses Sternes fort-dauern lassen.⁴⁰ Seit der Kritik durch den Kanzler der Oxforder Universität Johannes Lutterell,⁴¹ auf dessen Betreiben das Verfahren gegen Ockham in Avignon eingeleitet wurde, wird die Lehre von der intuitiven Erkenntnis eines nicht-existenten Gegenstandes als Vorläufer des cartesianischen Gedankenexperimentes radikaler Täuschung

³⁷ A. Maier, *Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts*, a. a. O., 373.

³⁸ *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, Prolog., qu. 1 (OTH I, 38): »... notitia intuitiva, tam sensitiva quam intellectiva, potest esse de re non existente.«

³⁹ Ebd. (OTH I, 39): »... res non existens potest cognosci intuitive, quantumcumque primum obiectum illius actus non existat, ... quia visio coloris sensitiva potest conservari a Deo ipso colore non existente ...«

⁴⁰ Ebd. (OTH I, 39): »... igitur ista visio potest manere stella destructa ...«

⁴¹ Vgl. F. Hoffmann, *Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell*, Breslau 1941; zur Kritik an der intuitiven Erkenntnis eines nicht-existenten Gegenstandes ebd., 48 ff.

durch einen *genius malignus* gesehen und der Ockhamsche Nominalismus oftmals mit einem Skeptizismus gleichgesetzt.⁴² Immerhin hatte Lutterell behauptet, nach Ockham könne Gott die Wahrnehmung seiner selbst, eine *visio beatifica*, im Bewußtsein des Menschen erzeugen, ohne selbst anwesend zu sein.⁴³

Bei genauerer Betrachtung erweist sich die Analogisierung von Ockhamismus und Cartesianismus in bezug auf den Gedanken eines täuschenden Gottes als in entscheidenden Aspekten nicht haltbar, also als ein Trugschluß, der allerdings von der Ockham-Forschung selbst forciert worden ist. So betont Erich Hochstetter, es sei doch »sofort deutlich, daß allein schon diese bloße supernaturale Möglichkeit von Wahrnehmungen ohne objektive Bezogenheit die Sicherheit unserer Realerkenntnis und damit das ganze auf ihr aufgebaute System erschüttert. Denn wir haben kein Kriterium, durch das wir die objektiv fundierte Wahrnehmung von der supernatural kausierten unterscheiden könnten. Es ist ... im Grunde dasselbe Problem, das später in Descartes' Gedanken eines bösen Geistes, der uns trügerisch eine ganze Welt vorspiegeln könnte, zum Ausdruck gebracht ist.«⁴⁴ Dieser Auffassung, die Philoteus Boehner durch die unsinnige Unterscheidung zu entkräften suchte, das gegebene Problem sei ein theologisches und kein philosophisches,⁴⁵ folgt auch Blumenberg.

Die Texte Ockhams sprechen aber gegen eine derartige Interpretation. Im Sentenzenkommentar heißt es: »Die intuitive Erkenntnis ist eine solche Erkenntnis, kraft derer gewußt werden kann, ob ein Ding ist oder nicht, so daß, wenn das Ding ist, der Intellekt unmittelbar urteilt, daß es ist, und mit Evidenz erkennt, daß es ist, es sei denn, er werde zufällig wegen der Unvollkommenheit dieser Erkenntnis daran gehindert. Und desgleichen, wenn eine solche vollkommene Erkenntnis eines nicht-existierenden Dinges durch die Macht Gottes erhalten

⁴² Eine ausführliche Begründung des Skeptizismus-Vorwurfes hat Anton C. Pegis versucht: *Concerning William of Ockham*, in: *Traditio* 2 (1944), 465–480.

⁴³ F. Hoffmann, *Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Lutterell*, Leipzig 1959, 12: »... visio beatifica potest esse obiecto beatifico absente ...«

⁴⁴ E. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, a. a. O., 57.

⁴⁵ Ph. Boehner, *The Notitia Intuitiva of Non-Existentis According to William Ockham*, in: *ders., Collected Articles on Ockham*, a. a. O., 276.

würde, könnte der Intellekt kraft dieser unverknüpften Erkenntnis mit Evidenz erkennen, daß dieses Ding nicht ist.«⁴⁶

Die *notitia intuitiva* erkennt also mit Gewißheit, ob ein natürlich oder übernatürlich gegebener Gegenstand der Erkenntnis existiert oder nicht. Hochstetters Verdacht, die Rationalität habe nach Ockham kein Kriterium zur Unterscheidung einer objektiv fundierten von einer supernatural kausierten Wahrnehmung, wird durch die Kompetenz der intuitiven Wahrnehmung widerlegt, zwischen Existenz und Nicht-Existenz eindeutig zu unterscheiden. Wie sie diese Unterscheidung durchzuführen fähig sein soll, ist durchaus ein Problem,⁴⁷ daß sie sie treffen kann, steht für Ockham außer Zweifel. Es gibt für ihn diesbezüglich eine untrügliche Evidenz und keine in diesem Punkt täuschbare intuitive Erkenntnis.⁴⁸

Ockhams Definition der *notitia intuitiva* schließt die Möglichkeit aus, daß durch die *potentia dei absoluta* ein nicht-existenter Gegen-

⁴⁶ *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, Prol., qu. 1 (OTH I, 31): »... quia notitia intuitiva rei est talis notitia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non, ita quod si res sit, statim intellectus iudicat eam esse et evidenter cognoscit eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius notitiae. Et eodem modo si esset perfecta talis notitia per potentiam divinam conservata de re non existente, virtute illius notitiae incomplexae evidenter cognosceret illam rem non esse.« (Übersetzung nach: W. v. Ockham, *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, lat./dt., herausgegeben, übersetzt und kommentiert von R. Imbach, Stuttgart 1984, 147). Vgl. auch *Scriptum in librum secundum Sententiarum* II, qu. 13 (OTH V, 260), wo Ockham der *cognitio intuitiva* angesichts einer supernatural bewirkten Erkenntnis eines nicht-existenden Gegenstandes das sichere Urteil möglich sein läßt, die entsprechende *cognitio sei* ›nichts...‹ »... si Deus causet in me cognitionem intuitivam de aliquo obiecto non existente et conservet illam cognitionem in me, possum ego mediante illa cognitione iudicare rem non esse, quia videndo illam rem intuitive et formato hoc complexo ›hoc obiectum non est‹, statim intellectus virtute cognitionis intuitivae assentit huic complexo et dissentit suo opposito ... Et sic per consequens intellectus assentit quod illud quod intueor est purum nihil.«

⁴⁷ Es wäre für die Einsicht in die autonome Leistungsfähigkeit der Vernunft bei Ockham äußerst aufschlußreich, dieser Frage nachzugehen. Wilhelm Vossenkuhl hat vorgeschlagen, die intuitive Erkenntnis mit der semantischen Kenntnis der Bedeutung des Erkannnten zu vergleichen. Auch wenn Gott einen supernaturalen Einfluß auf die *notitia intuitiva* hat, so gehört das semantische Wissen allein in die Kompetenz des Intellekts: »... the equivalence (zwischen intuitiver und semantischer Erkenntnis; J. G.) shows that our knowledge of the meaning of the thing is not caused by God's conservation of the intuitive knowledge of that thing after its destruction. Semantic knowledge falls in our own domain and is independent of God's absolute power.« (W. Vossenkuhl, *Ockham on the Cognition of Non-Existents*, in: *Franciscan Studies* 45, 1985, 33–45, hier: 40).

⁴⁸ Vgl. R. Wood, *Intuitive Cognition and Divine Omnipotence: Ockham in Fourteenth-Century Perspective*, in: A. Hudson/M. Wilks (Hrsg.), *From Ockham to Wyclif*, Oxford 1987, 51–61, hier: 55: »For Ockham, ›false cognition‹ is a contradiction in terms.«

stand als *existent* aufgefaßt wird. Die intuitive Erkenntnis eines nicht-existenten Gegenstandes führt also *immer* zu dem Urteil seiner Nicht-Existenz, *nie* zu der Annahme seiner Existenz.⁴⁹ Bei Ockham »taucht das angebliche Problem, daß wir nicht wissen, wann wir etwas mit und wann ohne übernatürliche Ursache erkennen, nicht auf«. ⁵⁰ Daher ist festzustellen, daß die »intuitive Erkenntnis von Nicht-Existentem trotz einer gewissen Kuriosität m. E. wenig erkenntnistheoretisches Interesse«⁵¹ verdient.

Ein eigenes Problem stellt der Einfluß einer supernatural erzeugten Erkenntnis auf die *abstraktive* Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Intellekts dar. Der *notitia abstractiva* – als die der *notitia intuitiva* nachgeordnete Fähigkeit des Intellekts zur Allgemeinerkenntnis – ist eine Beurteilung der Existenz oder Nicht-Existenz eines ihr gegebenen Objektes nicht möglich. Daraus ist gefolgert worden, Gott könne uns »in einer ›cognitio abstractiva‹ falsche Vorstellungen über die Existenz eines Dinges vermitteln, da es im Wesen dieser Erkenntnis ja ohnehin nicht liege, unmittelbare Einsicht in Existenz oder Nichtexistenz eines Dinges zu gewähren«. ⁵² Ockhams Gottesbegriff sei daher nur die sich in der Radikalität unterscheidende Vorstufe zum *deus malignus* Descartes'. Die Differenz bestehe allein in dem »Ausmaß der Möglichkeit, daß uns ein höchstmächtiges Wesen täuschen könne«. ⁵³ Eine intellektuelle Fähigkeit kann aber nicht in bezug auf das getäuscht werden, was zu beurteilen ihr allemal nicht zusteht. Selbst in dem von Ockham

⁴⁹ M. McCord Adams, *William Ockham I*, a. a. O., 505: »... the intuitive cognition without the object naturally suffices only to cause judgements of nonexistence, not judgements of existence.« Vgl. auch J. Mietke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969, 180: »Es ist deutlich, daß Ockham hier einen ›Betrug: Gottes nicht im Entfernten in den Blick genommen hat. Die intuitive Erkenntnis entspricht auch im Falle ihrer übernatürlichen Verursachung genau dem extramentalen Sachverhalt.«

⁵⁰ M. Kaufmann, *Begriffe, Sätze, Dinge. Referenz und Wahrheit bei Wilhelm von Ockham*, Leiden/New York/Köln 1994, 217f. Vgl. auch K. Bannach, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*, a. a. O., 368: »Die Befürchtung, aus Ockhams Verwendung des *potentia-dei-absoluta*-Gedankens ... könne eine Irreführung des menschlichen Intellekts durch Gott oder gar (in ihrer modernen Form) eine Entmündigung der menschlichen Vernunft resultieren, ist grundlos, wenn Ockham selbst sich auch bisweilen mißverständlich ausgedrückt haben mag.«

⁵¹ M. Kaufmann, *Begriffe, Sätze, Dinge*, a. a. O., 217.

⁵² W. Weier, *Die Grundlegung der Neuzeit. Typologie der Philosophiegeschichte*, Darmstadt 1988, 111. Zum cartesianischen Täuschungsaspekt bei Ockham vgl. auch M. McCord Adams, *Intuitive Cognition, Certainty, and Scepticism in William Ockham*, in: *Traditio* 26 (1970), 389–398.

⁵³ W. Weier, *Die Grundlegung der Neuzeit*, a. a. O., 111.

als möglich angenommenen Fall der Erhaltung einer abstraktiven Erkenntnis durch Gott ohne die Realpräsenz des Erkenntnisgegenstandes käme die *notitia abstractiva* streng genommen nicht zu einer Fehlbeurteilung von dessen Existenz, da es diese im Gegensatz zur nicht täuschbaren *notitia intuitiva* grundsätzlich nicht zu beurteilen hat.⁵⁴ Ockham folgert daher, es handle sich bei einer übernatürlich verursachten abstraktiven Erkenntnis um einen *actus creditivus* und nicht um eine *cognitio evidens*, wenn die abstraktive Erkenntnisfähigkeit des Intellekts die Präsenz – nicht die Existenz – ihres Erkenntnisobjektes voraussetzt. Auch wenn man zugestehen würde, daß sich die abstraktive Erkenntnis – auf der Ebene eines *actus creditivus*, nicht auf der Ebene einer *cognitio evidens* – in einem gewissem Sinne irrt, bliebe dies für die Vernunft folgenlos, da die abstraktive von der intuitiven Erkenntnis nicht beliebig isoliert werden darf und die *notitia intuitiva* sich in der Überprüfung der Existenz des Erkenntnisobjektes nicht täuschen läßt.⁵⁵

Die Lehre von der intuitiven Erkenntnis eines nicht-existenten Gegenstandes ist in ihrem Kern eine Grenzabschreitung der Möglichkeit Gottes, ohne auf der Seite des Menschen einen erkenntnistheoretischen Skeptizismus zu provozieren. Die entscheidende, von einem real existierenden Objekt ausgelöste evidente Erkenntnis durch die *notitia intuitiva* wird von der *potentia dei absoluta* nicht in Frage gestellt.⁵⁶

⁵⁴ Ausdrücklich sagt Ockham, die abstraktive Erkenntnis beziehe sich weder auf die Existenz noch auf die Nicht-Existenz, weil durch sie nicht beurteilt werden könne, ob das Ding existiert oder nicht: »Abstractiva autem nec respicit existentiam nec non-existentiam, quia per eam nec potest haberi iudicium quod res existit nec quod non existit.« (*Scriptum in librum primum Sententiarum* I, Prol., qu. 1, OTh I, 36).

⁵⁵ *Quodlibeta septem* V, qu. 5 (OTh XI, 498): »... Deus non potest causare in nobis cognitionem talem per quam evidenter apparet nobis rem esse praesentem quando est absens, quia hoc includit contradictionem ...; et per consequens cum cognitio evidens huius propositionis ›res est praesens‹ importat rem esse praesentem, oportet quod res sit praesens, aliter non erit cognitio evidens, et tu ponis quod sit absens; et ita ex illa positione cum cognitione evidenti sequitur manifesta contradictio, scilicet quod res sit praesens et non sit praesens; et ideo Deus non potest causare talem cognitionem evidentem. Tamen Deus potest causare actum creditivum per quem credo rem esse praesentem quae est absens. Et dico quod illa cognitio creditiva erit abstractiva, non intuitiva; et per talem actum fidei potest apparere res esse praesens quando est absens, non tamen per actum evidentem.«

⁵⁶ Vgl. R. Wood, *Intuitive Cognition and Divine Omnipotence: Ockham in Fourteenth-Century Perspective*, a. a. O., 60: »Once intuitive cognition of nonexistents is postulated, the result of that cognition will either be judgment of existence or nonexistence. Ockham chose the second alternative, because he did not want to sacrifice the theory that intuitive cognition could provide the basis for evident knowledge. Those who chose to hold that God

Die Einordnung Ockhams in die Vorgeschichte des cartesianischen Gedankenexperimentes eines täuschenden Gottes ist also ein Trugschluß, der die grundlegende Differenz zwischen Ockham und Descartes übersieht.

Die Annahme der Möglichkeit einer supernatural bewirkten Erkenntnis eines nicht-existenten Gegenstandes hat bei Ockham im weitesten Sinne die Funktion einer Metaphysikkritik aus dem Geist des Konjunktivs in bezug auf Gott als dem aristotelisch ausgelegten Gegenstand der Metaphysik. Sollte dies die systematische Motivation von Ockhams Spekulation sein, ließe sich erklären, warum sein Denken trotz der Grenzabschreitung der Möglichkeiten Gottes keinesfalls skeptizistisch geworden ist und nicht einmal im Ansatz das cartesianische Gedankenexperiment eines trügerischen Gottes antizipiert hat. Die unbedingte Sicherung der empirisch verbürgten Evidenz der auch durch Gottes Allmacht nicht gefährdeten Autonomie der Vernunft war dafür vielleicht zu eindeutig.

3. *Ökonomische Rationalität in einer nominalistischen Welt*

Überforderung ist die Gefährdung, der die Vernunft stets ausgesetzt ist. Ökonomie ist das Gegenmittel: Sich nicht alles, sondern nur das Tragbare zuzumuten, ist der vernünftige Umgang der Vernunft mit sich selbst. Ökonomie ist der Kunstgriff, mit einer überfordernden Fülle von Faktizitäten reduzierend und selektierend umzugehen. Die Notwendigkeit, der Überfülle reduzierend auszuweichen, entspricht der Tatsache, daß Vernunft und Welt nicht passungsgleich aufeinander abgestimmt sind.

Der Nominalismus Ockhams hat beides betont: die nicht ohne Verlust auf allgemeine Schemata reduzierbare Mannigfaltigkeit der Individuen und die Zweckmäßigkeit einer ökonomischen Vernunft. Für die

could cause intuitive cognition of nonexistent objects, and that such cognition would cause us to judge that the object existed, had to qualify the view that intuitive cognition led to evident knowledge.« Vgl. auch M. A. Pernoud, *Innovation in William of Ockham's References to the »Potentia Dei«*, in: *Antoniana* 45 (1970), 65–97, hier: 92: »Ockham seems to be insisting that our knowledge be absolutely verifiable by demonstration as to truth or falsity, or else to admit to a third position of the probable or neutral. Thus he seems to demand that philosophy be able to allow, as to truth, falsity or probability, for every possible supernatural as well as natural state of affairs.«

nominalistische Antizipation der Subjektivität als einem produktiven Konstitutivum bedeutete das eine Transformation der Rationalität. Wie so oft bei geistesgeschichtlichen Prozessen verleiht dieser These erst die Beachtung der Radikalitätsdifferenz Transparenz: Der Gedanke einer Ökonomie war der Tradition so vertraut wie die Einsicht in die Vielfalt der Wahrnehmung des Seienden. Aber in einer nominalistisch gedachten Welt lassen sich Singularitäten nicht mehr ohne einen eingestandenen Erkenntnisverzicht abstrahieren, da sie nicht mehr einer metaphysisch explizierbaren Ordnung eingefügt sind. Eine rationale Ökonomie verliert dadurch den stets konsensfähigen Status des rein Zweckmäßigen, da sie als unausweichlich erkannt wird. Eben dadurch entsteht ein neuartiger Leistungsanspruch an die Vernunft.

Das Resultat ist als eine »offene Rationalität«⁵⁷ beschrieben worden: Ockham sei der erste Denker, der die »philosophische (Welt-)Erklärung nicht mehr als eine Reihe von Beweisketten versteht, die von akzeptierten Prinzipien ausgehen, sondern als eine rationale Strategie«. ⁵⁸ Und diese ist eine Bewältigungsstrategie, die Rationalität in einem der Tradition gegenüber ungleich höherem Maße operativ einsetzt. Das läßt sich bereits an Ockhams Arbeitsweise ablesen: Da werden Probleme schon einmal »der Kürze halber«⁵⁹ übergangen, zumal wenn sie von geringer Nützlichkeit sind.⁶⁰ Oder deren Lösung wird statt durch weitere Argumente mit einer Autorität bekräftigt.⁶¹ Eigene Gedanken werden mit Argumenten von Duns Scotus gestützt, wobei es Ockham ausdrücklich wenig kümmert, wenn Scotus an anderer Stelle das Gegenteil behauptet.⁶² Und dabei wird ein problemorientierter Stil gepflegt, der etwa den Gedanken einer Differenzierung der *notitia intuitiva* nicht in einer »durchgearbeiteten Theorie, sondern unausgeglichen, in mehrfachen Ansätzen, mit manchen Wiederholun-

⁵⁷ F. Bottin, *Ockhams offene Rationalität*, in: W. Vossenkuhl/R. Schönberger (Hrsg.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990, 51–62.

⁵⁸ Ebd., 52.

⁵⁹ So heißt es z. B. *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, dist. 27, qu. 3 (OTh IV, 246): »Qualiter tamen hoc possit fieri, declarare propter brevitatem omitto.«

⁶⁰ Vgl. *Summa logicae* I, cap. 3 (OPh I, 12): »De comparatione autem, an conveniat solis nominibus ad placitum institutis, posset esse difficultas, quam tamen quia non est magnae utilitatis pertranseo.«

⁶¹ Vgl. *Summa logicae* I, cap. 15 (OPh I, 51): »Aliae multae rationes adduci possent, quas causa brevitatis pertranseo, et eandem conclusionem confirmo per auctoritates.«

⁶² *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, Prol., qu. 1 (OTh I, 47): »Et si dicatur quod alibi ponit oppositum, illud parum movet me ...«

gen und Korrekturen«⁶³ entwickelt: »Es kommt vor, daß er eine Behauptung ein paar Seiten später als irrtümlich widerruft.«⁶⁴ Die gleiche Problemorientierung zwingt Ockham, etwa in seiner *Summa logicae*, die scholastische Kommentarmethode hinter sich zu lassen.

Dies alles hätte als ein persönlicher Stil zu gelten, dem systematisch keine Bedeutung zukäme, wenn nicht Ockham zugleich der entschiedene Fürsprecher einer neuen Form von Rationalität wäre: Bevor Descartes die Wissenschaften durch seine methodische Rationalität homogenisieren sollte, hat Ockham den Ansatz einer einheitlichen Wissenschaft, wie sie dem mittelalterlichen Ideal einer universalen Vernunft entsprochen hatte, zerstört. Statt die Wissenschaften unter einem gemeinsamen obersten Erkenntnisgegenstand hierarchisch zu ordnen, lehnt Ockham ein gemeinsames Subjekt im Sinne ihres Gegenstandes ab. Wer frage, welches das Subjekt der Logik, der Naturphilosophie, der Metaphysik, der Mathematik oder der Moralphilosophie sei, frage überhaupt nichts, denn eine solche Frage setze voraus, daß es ein Subjekt der Logik und desgleichen der Naturphilosophie gebe, was offensichtlich falsch sei – denn es gibt kein Subjekt des Ganzen, sondern die verschiedenen Teile haben verschiedene Subjekte.⁶⁵ Die »permanente Unabgeschlossenheit des Ockhamschen Denkens und seiner literarischen Gestalt«⁶⁶ hat hier ihren Ursprung. Ockhams Rationalität beugt sich ganz dem gewachsenen Problemdruck, der die Idee des hochmittelalterlichen Systems in der Form der *summa* nicht mehr als adäquate Theorieform erscheinen läßt. Selbst innerhalb nur eines Werkes, z. B. dem Sentenzenkommentar, »fungieren die einzelnen theologischen Probleme ... nicht mehr als Mosaiksteine in einem übergreifenden Ganzen, sondern heben sich in der ihnen spezifisch eigenen Problemstruktur voneinander ab, treten in der Individualität der jeweils sich ergebenden Schwierigkeiten hervor.«⁶⁷

⁶³ E. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, a. a. O., 28.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, Prol. (OPh IV, 9f.): »Ex istis etiam patet quod quaerere quid est subiectum logicae vel philosophiae naturalis vel metaphysicae vel mathematicae vel scientiae moralis, nihil est quaerere, quia talis quaestio supponit quod aliquid unum sit subiectum logicae et similiter philosophiae naturalis, quod est manifeste falsum, quia nihil unum est subiectum totius sed diversarum partium diversa sunt subiecta.«

⁶⁶ K. Bannach, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*, a. a. O., 52.

⁶⁷ Ebd.

Die gewachsene Problemkomplexität verlangte nach einer rationalen Ökonomie als Kompensation. In Ockhams ›Rasiermesser‹, dem ›Razor‹, hat diese notwendig gewordene Ökonomie ihr Instrument gefunden. In den beiden von Ockham vertretenen Definitionen lautet es: *Vergeblich geschieht mit Hilfe einer Mehrzahl, was sich mit weniger tun läßt*⁶⁸ und *Eine Mehrzahl darf ohne Notwendigkeit nicht zugrundegelegt werden*.⁶⁹ Die spätestens seit dem 17. Jahrhundert geläufige Formulierung: *Dinge sind nicht ohne Notwendigkeit zu vervielfältigen (entia non sunt multiplicanda sine necessitate)* ist dagegen in Ockhams Werk nicht belegt.⁷⁰

Ockham hat sein Rasiermesser an keiner Stelle begründet, es aber konsequent angewendet. Das könnte für eine traditionelle Legitimation sprechen. Zwar bezieht sich Ockham ausdrücklich auf Aristoteles,⁷¹ aber er paraphrasiert dessen Position so ungenau, daß eine alleinige Legitimierung des Rasiermessers durch die Tradition unwahrscheinlich ist. Aristoteles hatte im Streit um die Anzahl der die Natur gestaltenden Prinzipien für Empedokles gestimmt, der eine endliche Anzahl annahm, und sich gegen Anaxagoras ausgesprochen, der von einer unendlichen Anzahl ausging. Er begründete seine Entscheidung mit dem Hinweis auf die von Empedokles angewandte Ökonomie. Es sei besser, weniger und eine begrenzte Anzahl anzunehmen.⁷² Diese Position gibt Ockham wieder. Dann aber fügt er den überraschenden Satz an, alles lasse sich ebenso mit einer endlichen Anzahl von Prinzipien erklären wie mit einer unendlichen.⁷³ Dies widerspricht zum einen der Auffassung des Aristoteles, der eine unendliche Anzahl von Prinzipien ausdrücklich ablehnte, da es in dem Fall kein Wissen von

⁶⁸ *Summa logicae* I, cap. 12 (OPH I, 43): »... frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora ...«

⁶⁹ *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, Prol., qu. 1 (OTH I, 74): »... pluralitas non est ponenda sine necessitate ...«

⁷⁰ Vgl. J. P. Beckmann, *Ontologisches Prinzip oder methodologische Maxime? Ockham und der Ökonomiegedanke einst und jetzt*, in: W. Vossenkuhl/R. Schönberger (Hrsg.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990, 191–207; dort auch Belegstellen für diese unauthentische Variante des Rasiermessers. Vgl. auch: W. Hübener, »Occam's Razor Not Mysterious«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 27 (1983), 73–92.

⁷¹ *Expositio in libros Physicorum Aristotelis* IV, cap. 17 (OPH V, 183): »Ideo dico quod cum intentio Aristotelis sit quod frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora ...«

⁷² Aristoteles, *Physik* I 4, A 188a 17f. und I 6, A 189a 15–17.

⁷³ *Expositio in libros Physicorum Aristotelis* I, cap. 11 (OPH IV, 118): »... et hoc quia aequè possunt omnia salvari per finita sicut per infinita ...«

dem Vorhandenen geben könne.⁷⁴ Zum anderen verhindert dieser Satz eine organische und systematisch eingeleitete Einführung des Rasiermessers, wonach man niemals ohne Notwendigkeit eine Mehrzahl annehmen dürfe und man darum von einer begrenzten und nicht von einer unendlichen Zahl von Prinzipien ausgehen müsse.⁷⁵ Von einer Bemühung, das Rasiermesser traditionell zu verankern, kann kaum die Rede sein. Zwar schlägt Ockham die Möglichkeit einer traditionellen Bezugnahme nicht aus, sie kann aber wohl nicht als leitend angesehen werden.

Auffällig ist dagegen, daß für Ockham eine Radikalitätsdifferenz besteht: Sei es nach Aristoteles ›besser‹ (*melius*), mit einer endlichen Prinzipienanzahl und somit ökonomisch vorzugehen, betont Ockham dagegen die Verpflichtung, niemals ohne Notwendigkeit (*numquam sine necessitate*) von einer Mehrzahl auszugehen. Unterstellt Ockham dem Razor somit eine Evidenz, die keiner Begründung bedarf? Dazu ist er aber zu uneindeutig, er ist »von Anfang an unterbestimmt«:⁷⁶ Wozu zwei Fassungen, und auf was bezieht sich die ohne Notwendigkeit zu vermeidende ›Mehrzahl‹? Wie ist er anzuwenden?

Jan P. Beckmann ist diesen Fragen nachgegangen und hat dabei nachgewiesen, daß das Rasiermesser als eine »methodologische Maxime« anzusehen ist.⁷⁷ Als ›Maxime‹ stellt es folglich kein ›Prinzip‹ dar, wonach die Ökonomie als Gesetzmäßigkeit auch auf den Bereich des Seins zuträfe. Ökonomie ist eben keine Eigenschaft des Seienden selbst, sondern sie ist eine vernünftige Maxime der Rationalität, unabhängig von der Gegebenheitsweise der Wirklichkeit – ausdrücklich betont Ockham, Gott selbst habe sich nicht an eine Ökonomie zu halten.⁷⁸ Der nicht an ökonomische Vorgaben gebundene Gott vermag eine Überfülle an umwegigen Wirklichkeiten zu schaffen, die der Mensch nicht anders als mit einer ökonomischen Rationalität zu bewältigen vermag.

⁷⁴ Aristoteles, *Physik* I 6, A 189a 11–13.

⁷⁵ *Expositio in libros Physicorum Aristotelis* I, cap. 11 (OPh IV, 118): »... et pluralitas numquam est ponenda sine necessitate. Ideo sunt ponenda finita, non infinita.«

⁷⁶ W. Hübener, »Occam's Razor Not Mysterious«, a. a. O., 78.

⁷⁷ J. P. Beckmann, *Ontologisches Prinzip oder methodologische Maxime?*, a. a. O.

⁷⁸ *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, dist. 14, qu. 2 (OTH III, 432): »... dico quod Deus multa agit per plura quae posset facere per pauciora ...«; ebd., I, dist. 17, qu. 3 (OTH III, 478): »... dico quod frequenter facit Deus mediantibus pluribus quod posset facere mediantibus paucioribus. Nec ideo male facit, quia eo ipso quod ipse vult, bene et iuste factum est.«

Die unzureichende traditionalistische Legitimation des Rasiermessers und die unbefriedigende Evidenz dieser Maxime, ja überhaupt der mangelnde Versuch einer Begründung dieser pragmatischen Richtlinie für die Theoriebildung läßt sich alternativ und keineswegs defizitär interpretieren: Der Razor ist der bedeutendste Fall einer rationalen Strategie, die der offenen Rationalität eigen ist. Als methodologische Maxime gibt er ein rationales Instrument für die Theoriebildung und -korrektur vor, ohne sich erst an Letztbegründungen zu versuchen. Er ist ein Bewältigungsinstrument ohne dogmatischen Anspruch, ein Versuch der Problemverringerung durch Komplexitätsreduzierung. »Offene Rationalität« bedeutet eben, daß es keinen feststehenden Kanon von Regeln gibt, die ein für allemal bestimmen, was rational ist, wohl aber eine Anzahl von Kriterien, welche Veränderungen im überschaubaren Rahmen hält.«⁷⁹

Für die Deutung des Rasiermessers als eines Instruments der Komplexitätsverringerung im Sinne einer rationalen Strategie spricht der Umstand, daß Ockham von dem scheinbar naheliegenden ›Anti-Rasiermesser‹ Walter Chattons nie Gebrauch gemacht hat. Chatton hatte die Regel aufgestellt, daß, wenn drei Dinge nicht genügen, eine affirmative Proposition zu verifizieren, ein viertes angenommen werden müsse, falls das nicht reicht, ein weiteres und so fort.⁸⁰ Worauf es hier ankommt, ist die Differenz zu Ockhams Rasiermesser: Strebt Ockham so wenig Komplexität wie möglich an, fordert Chatton so viel Komplexität wie nötig. Die Nichtbeachtung des Anti-Rasiermessers durch Ockham kann damit erklärt werden, daß es die ökonomische Tendenz des Ockhamschen Rasiermessers nicht konsequent ausdrücke.⁸¹ Und vor allem: Wozu ist die Formulierung des Gegenprinzips nötig, da Ockhams Rasiermesser eine Komplexitätsreduzierung ja stets nur so weit wie möglich vorzunehmen verlangt? Es gehört zur Eigenart des Rasiermessers, seine methodologische Maxime so offen und in seiner Tendenz so eindeutig wie möglich zu formulieren. Der Anti-Razor ist überflüssig und fällt daher dem Ockhamschen Razor zum Opfer.⁸²

⁷⁹ M. Kaufmann, *Begriffe, Sätze, Dinge*, a. a. O., 95.

⁸⁰ Walter Chatton, *Reportatio* (Paris, Bibliothèque Nationale lat. 15887, fol. 63rb) I, d. 30, qu. 1, art. 4: »Arguo sic: propositio affirmativa, quae quando verificatur, solum verificatur pro rebus: si tres res non sufficiunt ad verificandum eam, oportet ponere quartam, et sic deinceps ...« (Zitiert nach: A. Maurer, *Ockham's Razor and Chatton's Anti-Razor*, in: *Mediaeval Studies* 46, 1984, 463–475, hier: 464, Anm. 7).

⁸¹ Vgl. A. Maurer, *Ockham's Razor and Chatton's Anti-Razor*, a. a. O.

⁸² Ebd., 475: »The anti-razor is but one of the many items that fall victim to the razor.«

Der Gebrauch von Ockhams Rasiermesser impliziert einen Wandel des Begriffs von Wirklichkeit unter nominalistischen Bedingungen. Vor Ockham ist das Einfachheitspostulat in bezug auf die Theoriebildung an der vollkommenen Einfachheit Gottes orientiert gewesen. Einfachheit war ein Qualitätsmerkmal, das zu erreichen mit Wahrheitsgewinn gleichgesetzt werden konnte. Nicht nur bei Duns Scotus,⁸³ sondern ebenso bei Thomas von Aquin⁸⁴ findet sich der Ökonomiegedanke un- widersprochen tradiert, ohne aber die von Ockham zugesprochene Relevanz zu besitzen. Traditionell darf die Vernunft ökonomisch sein, da in der Schöpfung nichts ungeordnet geschieht und die Ordnung selbst im Kern einfach ist. Die Ordnung muß tendenziell einfach sein, wenn sie die strukturelle Präsenz Gottes in der Welt sein soll. Die in ihrer Einfachheit vollkommene Kreisbewegung der Sterne ist das prägnanteste Beispiel dafür.

Es ist die nominalistische Aufgabe der Annahme einer prinzipiellen Äquivalenz von Schöpfungskreativität und Verstandeskapazität, die die Kategorie der Einfachheit bei Ockham von einer qualitativen Wertung lossagt. Einfachheit ist kein Wahrheitskriterium mehr, sondern das Produkt ökonomischer Rationalität. Angesichts der nominalistischen Aufwertung des Kontingenten braucht die notwendig gewordene Ökonomie aber nicht als eine Abwertung der Vernunft verstanden zu werden. Die Vernunft selbst unterliegt der Kontingenz in dem Sinne einer faktischen Endlichkeit, die sie nicht mehr durch eine Partizipation an einer extramentalen Vernunft zu kompensieren vermag. Statt dessen bezieht sie seither ihre Autonomie aus sich selbst. Vernunft ist kein kosmisches Ereignis mehr. Es ist charakteristisch für Ockhams Nominalismus, dies nicht resignativ behauptet zu haben.

⁸³ J. Duns Scotus, *Tractatus de primo principio* (lat./dt., ed. W. Kluxen, Darmstadt 1987), cap. II, 21: »Numquam pluralitas est ponenda sine necessitate.«

⁸⁴ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* (Deutsche Thomas-Ausgabe, lat./dt., Salzburg 1933 ff.) I, qu. 2, art. 3: »... quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura.«

8. Kapitel

Von der Logizität der Welt zur Logik der Zeichen

1. Eine logische Welt

Der nominalistische Realitätsbegriff mit seinem universalientheoretischen Entscheid für das Singuläre im realen und das Allgemeine im mentalen Bereich ist das Resultat des nominalistischen Gottesbegriffs. Dennoch hat sich nicht die Gotteslehre und ihre Schöpfungstheologie, sondern die Logik als ein idealtypischer Bereich erwiesen, um die Konsequenzen des neu definierten Verhältnisses von Allgemeinheit und Singularität für die menschliche Rationalität zu erfassen. Dies gilt insbesondere, da Ockham ihr über die fachspezifische Formalität hinaus eine paradigmatische Rolle für sämtliche Wissenschaften zugewiesen hat: Die Logik sei das allen Künsten am meisten angemessene Werkzeug, ohne sie könne keine Wissenschaft vollkommen gewußt werden.¹ Die Logik ist im 14. Jahrhundert gleichsam die Kernwissenschaft, die den spätmittelalterlichen Wandel des Wirklichkeitsverständnisses prototypisch reflektiert hat und deren Neuerungen auf die anderen Fachdisziplinen ausstrahlten.

Die entscheidende Frage ist nun, ob sich in bezug auf die Suche nach einer genealogischen Identität neuzeitlicher Rationalität prägnant herausarbeiten läßt, welche Bedeutung der Konzeption einer nominalistischen Logik für das in die Moderne einweisende Verständnis von Rationalität zukommt. Wenn das nominalistische Rationalitätskonzept die Antizipation des modernen Subjektverständnisses sein soll, dann wird sich zeigen lassen müssen, inwiefern dem Subjekt bereits im Nominalismus eine konstitutive Rolle in der Wirklichkeitsbewältigung zugesprochen worden ist. Dies soll durch einen Blick auf die nominalistische Logik und durch einen Vergleich mit dem Platonismus als dem systematischen Antipoden des Nominalismus geschehen.

¹ *Summa logicae*, Epistola Prooemialis (OPh I, 6): »Logica enim est omnium artium ap-tissimum instrumentum, sine qua nulla scientia perfecte sciri potest ...«

Die ontologische Annahme bzw. Ablehnung extramentaler Universalien mit dem Status von Entitäten stellt dabei die Brücke zwischen platonischer Sprachphilosophie und nominalistischer Logik dar. Schon Platon hatte Sokrates die Frage stellen lassen, ob nicht eine jede Idee nur ein Gedanke sei, der in der Seele angenommen werden müsse.² Damit ist Ockhams spätere Position antizipiert und als Gegenposition zu Platons Zurückweisung dieser Antwort definiert. Auch wenn sich der Nominalismus als eine Kritik am Aristotelismus konstituierte, so wird die Tragweite seines Bruchs mit der Tradition erst vor dem Hintergrund des Platonismus vollends deutlich. Der universalientheoretische Einstieg in die Problematik nominalistischer Logik ist dabei schon insofern gerechtfertigt, als der Leistungsanspruch der sogenannten ›Suppositionslogik‹ von einer ontologischen Annahme unter dem Leitbild eines nominalistischen Gottes definiert worden ist: Woher bezieht ein logisches Urteil seine Evidenz, wenn es zu seiner Begründung in einer Welt der Singularitäten nicht mehr auf eine extramentale Idealität zu verweisen vermag? Nur angesichts des Verlustes einer logischen Welt als der extramentalen Verkörperung der Prinzipien der Vernunft läßt sich der Konsolidierungsdruck für die nominalistische Vernunft und das Ergebnis in seiner Tragweite nachvollziehen.

Die großen Entwürfe der antiken Metaphysik stellten eine mögliche Seinsunmittelbarkeit in Aussicht, die sich im Vorrang des Allgemeinen vor dem Besonderen niedergeschlagen hat und die folglich alle Vermittlungsinstanzen latent zu entwerten bereit war. Die Beurteilung der Sprache ist hierfür ein beredtes Beispiel. Der früheste dokumentierte Gesamtentwurf einer Sprachphilosophie bei Platon ist eine Sprachkritik.³ Ist die Sprachkritik hier aber vielleicht nur die Rückseite einer geglaubten Seinsunmittelbarkeit?

Den Horizont, vor dem Platon sich bereits bewegen konnte, hat Parmenides gestiftet. Dessen vielleicht wichtigster Satz behauptet eine Identität von Ontologie und Epistemologie: »Denn dasselbe ist Erkennen und Sein.«⁴ Nicht zufälligerweise, sondern mit Notwendigkeit ist

² Platon, *Parmenides* 132b.

³ Einen geschichtlichen Überblick über die Entwicklung der philosophischen Sprachtheorie des in dieser Arbeit behandelten Zeitraumes bietet J. Hennigfeld, *Geschichte der Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter*, Berlin/New York 1994.

⁴ Parmenides, *Die Fragmente*, gr./dt., herausgegeben, übersetzt und erläutert von E. Heitsch, München/Zürich ²1991, B 3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Vgl. K. Bormann, *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburg 1971.

die Sprache in diese Einheit eingebunden: »Notwendigerweise gibt es Sagen und Erkennen von Seiendem.«⁵ Die Anbindung der sprachlichen Erkenntnis an das Sein macht eine Erkenntnis des Nichtseienden und dessen Verbalisierung unmöglich, »denn das Nicht-Seiende kannst du weder erkennen – denn das läßt sich nicht verwirklichen – noch aufzeigen«.⁶

Es ist die ontologische Fundierung der Erkenntnis und Sprache bei Parmenides, die eine fundamentale Kontradiktion sowohl für die Ontologie als auch für die Logik verbindlich gemacht hat: Im wichtigen achten Fragment lehnt Parmenides eine Genese des Seienden aus dem Nichtseienden kategorisch ab – das Seiende sei ungeworden und ohne Vernichtung, ganz in sich einig, ohne Schwanken und in sich vollendet –, es ist als eine substantielle Identität zu begreifen. Das führt ihn zu der elementaren Unterscheidung: »Es ist oder es ist nicht.«⁷ Dieser Basissatz einer Ontologie hat seine Entfaltung in der Bestimmung der Prädikation alles Ontischen gefunden und in dem Satz vom Widerspruch sein logisches Postulat erfahren: Entweder ist etwas rot oder es ist nicht rot – *tertium non datur*. Die ontologische Kontradiktion zwischen Sein und Nichtsein stiftet die elementare Gesetzmäßigkeit der Logik. Die Logik folgt notwendigerweise der Ontologie, die Welt selbst *ist* logisch in dem Sinne einer extramentalen Verkörperung der Prinzipien, deren formale Explikation die von der Vernunft entfaltete Logik ist. Die antike Logik in der Nachfolge der parmenideischen Ontologie ist daher der Versuch, extramental vorhandene Identitäten definitorisch aussagen zu können.

Diesem Identitätsdenken mußte die Wandelbarkeit der Erscheinungswelt ein dauerhaftes Problem bleiben. Zum einen hat dies in der antiken Naturphilosophie zu der Annahme prozeßfreier Entitäten geführt, bekannt in der Gestalt eines Atomismus, der die Atome als die unveränderlichen Grundbausteine der bewegten Welt annahm. Zum anderen gab es den Versuch, die logischen Implikationen der parmenideischen Ontologie zu entfalten. Platon tat dies in der Form einer Sprachkritik, die sich in seinem Dialog *Kratylos* in einem ersten Schritt dem Wort als dem elementaren Bedeutungsträger zuwandte.

⁵ Parmenides, *Die Fragmente* (Ed. Heitsch), B 6: $\chi\omicron\eta\ \tau\acute{o}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\epsilon\ \nu\omicron\epsilon\iota\nu\ \tau\prime\ \epsilon\acute{o}\nu\ \xi\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota$.

⁶ Ebd., B 2: $\delta\upsilon\tau\epsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\nu\ \gamma\nu\omicron\iota\eta\varsigma\ \tau\acute{o}\ \gamma\epsilon\ \mu\eta\ \epsilon\acute{o}\nu\ -\ \omicron\upsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\nu\nu\sigma\tau\acute{o}\nu\ -\ \omicron\upsilon\tau\epsilon\ \phi\rho\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota\varsigma$.

⁷ Ebd., B 8: $\epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu\ \eta\ \delta\upsilon\kappa\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$.

Leitend ist dabei die Fragestellung, was uns die Worte über das Seiende lehren und wie eine Erkenntnis der Dinge überhaupt möglich ist.⁸ Unstrittig ist bereits für Platon, daß die Sprache, in diesem Fall das Wort, als ein Organon aufzufassen ist: Das Wort sei ein belehrendes und ein das Wesen unterscheidendes und sonderndes Werkzeug (*ῥογᾶνον*).⁹ Wie kommt es nun zur belehrenden Kraft der Sprache? Diese Frage führt Platon zu einer der Grundfragen der Sprachphilosophie, ob nämlich die Wörter von Natur aus ihre Bedeutung und Richtigkeit haben oder ob sie ein Ergebnis konventioneller Übereinkunft sind.¹⁰ Es ist die Frage nach der natürlichen Geltung oder der kontingenten Setzung der Sprache.

Dieses Grundproblem des *Kratylos* läßt sich ontologisch entfalten. Sind die Namen von Natur aus dem Bezeichneten angemessen, dann stellen sie eine prozeßfreie Identität dar, die auf den invarianten Kern des Seienden zu verweisen vermag. Diese Auffassung behauptet eine grundsätzlich analoge Strukturiertheit von Sprache und Sein: Sprachtheorie und Ontologie bedingen sich gegenseitig, die Wörter spiegeln die eidetische Struktur der Welt. Der kritischen Prüfung dieser Annahme dient der allein schon quantitativ bedeutende etymologische Teil im *Kratylos*.¹¹ Wenn die Wörter eine direkte Abbildfunktion haben, ist dann die Etymologie nicht der Schlüssel zur Aufdeckung dieser Funktion? Die Suche nach quasiatomen Elementarteilchen der Sprache setzt diese im Ergebnis zweifelhaft etymologische Anstrengung fort:¹² Gibt es invariante Bedeutungseinheiten, aus denen Wörter zusammengesetzt sind, so wie im Atomismus die physische Welt aus unzerlegbaren Atomen aufgebaut ist?

Die Gegenthese behauptet eine konventionelle Herkunft der Namen, und das heißt: Sie sind kontingent in ihrer Herkunft und Dauer und damit auch dem Wandel unterlegen, der die Erscheinungswelt be-

⁸ In dieser Weise bestimmt wird die Hauptfrage des *Kratylos* von P. Friedländer, *Platon II: Die platonischen Schriften: Erste Periode*, Berlin³ 1964, 198; ebenso K. Gaiser, *Name und Sache in Platons »Kratylos«*, Heidelberg 1974, 8. Zur Interpretation des *Kratylos* vgl. besonders die Arbeiten von J. Derbolav, *Der Dialog »Kratylos« im Rahmen der platonischen Sprach- und Erkenntnistheorie*, Saarbrücken 1953, *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*, Darmstadt 1972.

⁹ Platon, *Kratylos* 388 b/c.

¹⁰ Zur Herkunft der grundlegenden Gegenüberstellung von konventioneller und natürlicher Ordnung vgl. F. Heinimann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Darmstadt 1965.

¹¹ Platon, *Kratylos* 396 d 2–421 c 2.

¹² Platon, *Kratylos* 421 c 3–427 d 2.

stimmt. Besteht eine Analogie zwischen der wandelbaren Erscheinungswelt und der Welt der Sprache? Wie ist dann aber dauerhafte Erkenntnis möglich? Von dem Entscheid dieser Kontroverse hängt die Einschätzung der epistemologischen Wertigkeit der Sprache ab. Nachdem zuerst in Platons Dialog die These einer natürlichen Wortrichtigkeit verteidigt wird, schließt sich eine Argumentation zugunsten einer konventionellen Wortrichtigkeit an. Entscheidend ist dabei, daß Platon den Vergleich in der Schwebe hält: Dazu dient die Einführung des Wortbildners,¹³ der in einem Akt kreativer Ursprünglichkeit die Wörter definiert, dabei aber an die Aufgabe gebunden ist, das Eidos der Dinge abbildend festzuhalten.

Der Gewinn des Dialoges ist es, das Verhältnis der Namen zu den Dingen problematisiert und eine explizite Sprachreflexion auf den Weg gebracht zu haben. Der Verlust besteht in der verlorengegangenen affirmativen Nähe zur Sprache als einer verlässlichen und authentischen Seinsvermittlerin. Ausdrücklich lehnt Sokrates am Schluß des Dialoges die These des Kratylos ab, wer die Namen kenne, kenne auch die Dinge, denn es bestehe die Möglichkeit, daß der Wortbildner sich getäuscht habe und unsere Erkenntnis somit in die Irre geführt werde.¹⁴ Platons Kritik spricht den Namen, die zwischen Konventionalität und Naturalität angesiedelt sind, eine ausreichende Zuverlässigkeit für eine gesicherte Erkenntnis der Dinge ab. Auch wenn Platon die Sprache keinesfalls verwirft, verweist er am Ende des Dialoges auf die notwendige Möglichkeit einer sprachunabhängigen Erkenntnis des Seienden.¹⁵ Insofern die latente Unsicherheit der Sprache in ihrer strukturellen Verfaßtheit der herakliteschen Ontologie, nach der alles in Bewegung ist, ähnlich zu sein droht, erscheint Heraklit als der implizite Gegner des gesamten Dialoges. Ihm wird die Möglichkeit einer sprachunabhängigen Erkenntnis der unwandelbaren Eigenschaften des Seienden entgegengehalten. Wie diese Erkenntnis jenseits der Sprache möglich sein soll, klärt der Dialog nicht.

Platons Verweis auf eine außersprachliche Seinserkenntnis erhellt seine bisher behandelte Sprachtheorie. Seine Konzeption der Sprache steht ganz im Sog seiner Ontologie. Weder die Erscheinungswelt noch

¹³ Vgl. *Kratylos* 389 a.

¹⁴ Platon, *Kratylos* 436 b.

¹⁵ Vgl. *Kratylos* 437 d–440 e. Als ein schlagendes Argument wird der Gedanke eingebracht, daß der Wortbildner, der bei seiner Setzung der Namen das Wesen des Seienden zu beachten gehabt habe, dieses notgedrungen vorsprachlich erfaßt haben müsse.

die Sprache vermögen die intelligible Ordnung der Welt adäquat abzubilden. Sowohl für die angemessene Deutung der Erscheinungen als auch für einen adäquaten Gebrauch der Sprache ist letztlich eine alternative Erfassung der Ideen nötig. Platons Sprachtheorie erhält durch seine Metaphysik einer intelligiblen Welt der Ideen den archimedischen Punkt einer Kritik: Die Welt ist in ihrer transempirischen Struktur eindeutig, die Sprache ist es nicht.

Dennoch besteht für Platon eine erkenntnistheoretische Dialektik zwischen Sprache und Ontologie, die die normative Geltung der Aussagenlogik mit der ontologischen Struktur der Welt begründet.¹⁶ Die Leistungsfähigkeit der Sprache wird dabei an der Aufgabe gemessen, eine transzendente Wirklichkeit zu repräsentieren. Das metaphysische Modell, mit dem Platon dabei das Wesen der Sprache zu bestimmen sucht, ist die Relation von Urbild und Abbild.

Im *Sophistes* ist Platon der Verknüpfung von Begriffen zu einem Satz nachgegangen und hat dabei die Frage nach der Richtigkeit der Wörter auf die Wahrheit und Falschheit von Sätzen ausgedehnt: Ein wahrer Satz sage das Seiende als seiend und ein falscher Satz das Nichtseiende als seiend aus.¹⁷ Diese Erweiterung seiner Sprachphilosophie kann an dieser Stelle unberücksichtigt bleiben, da bereits anhand des *Kratylos* eine bedeutende Implikation sichtbar wurde, die auch durch Platons weitere Sprachphilosophie nicht zurückgenommen worden ist: Mit der Relativierung der Erkenntniskompetenz der Sprache durch den Aufweis der Notwendigkeit einer außersprachlichen Ideenschau ist der Vernunft das vorrangige Instrumentarium der Begriffsbildung in seiner epistemologischen Funktion streitig gemacht worden. Die Sprache mag ein Produkt der Vernunft sein, aber sie versagt vor dem Entscheidenden. Platon lehnt dabei die konstitutive Bedeutung der Sprache für das Denken keinesfalls ab, und die späte Rede

¹⁶ Die Leitfrage des Dialogs *Kratylos* ist das »Problem der Sprache als Bedingung von Seinserkenntnis. Die Lösung dieses Problems sucht der Dialog mittels der umgekehrten Frage nach dem Seienden als dem Grund der Möglichkeit von Sprache. Auf diesem Wege ergibt sich, daß die Sprache eine notwendige, aber nicht ausreichende Bedingung menschlicher Seinserkenntnis ist. Denn das wahrhaft Seiende, die Idee, ist zwar der normative Grund jeglicher richtigen Benennung, manifestiert sich aber in der gebräuchlichen Sprache nur abgeschwächt oder entstellt. Sprache und Sein bedingen sich also – vermittelt durch die Erkenntnisprozesse in der menschlichen Seele – gegenseitig: Sprache ist *conditio sine qua non* der Seinserkenntnis, und Seinserkenntnis ist die Voraussetzung des kritischen Umgangs mit der Sprache.« (K. Gaiser, *Name und Sache in Platons ›Kratylos‹*, a. a. O., 119 f.).

¹⁷ Platon, *Sophistes* 263 a–d.

von der »Ohnmacht der Logoi«¹⁸ muß nicht als eine authentische Beurteilung des Stellenwertes der Sprache in der platonischen Philosophie gelten. Aber es ist von größter Bedeutung, daß Platons Sprachkritizismus oder vielleicht sogar -skeptizismus *nicht* zu einem generellen Skeptizismus geführt hat: Die außersprachliche Verankerung der Vernunft wußte dies zu verhindern.

Aufgrund der strukturellen Präsenz der Vernunft in der Welt wird die menschliche Vernunft auch in ihrer Aktivität zu einer rezeptiven Kraft: »Die Ideen zeigen sich unserem Erkennen – und wir erkennen die Ideen mit unserer Vernunft«, dabei verdankt aber unsere Vernunft »ihre Erkenntnis kraft, durch die sie zum Erkennen der Ideen tauglich ist, nicht sich selbst.«¹⁹ Eine logische Operation bildet daher im Grunde eine ontologische Faktizität ab. Der Struktur der Logik entspricht eine Struktur der Welt, deren extramentale Realität die subjektive Vernunft leitet. Die Vernunft, so darf man sagen, ist nie auf sich allein gestellt. Sie ist getragen von einer metaphysisch explizierbaren Ordnung, die selbst vernünftig ist. Die facettenreiche Entfaltung vernunft-hafter Operationen in die Reflexionsdisziplinen Sprachtheorie, Logik, Erkenntnistheorie und Ethik ist eine nachträgliche Trennung einer einheitlichen Aktivität. Eine metaphysisch entfaltete Ontologie läßt die unter verschiedenen Aspekten bedachten Handlungen der Vernunft in einem gemeinsamen Grund fußen. Die Hoffnung auf Vernunft, wo sie denn gegen einen Skeptizismus die Logosfähigkeit des Menschen behauptet, ist getragen von einer Hoffnung auf die Vernunftfähigkeit der Welt. Die Welt besitzt ihre eigene Logizität; sie *ist* in ihrer transempirischen Struktur logisch, eben in dem Sinne einer extramentalen Verkörperung der Prinzipien, der die Vernunft zu folgen hat.²⁰ Die menschliche Vernunft bleibt in ihrem Wesen als einer

¹⁸ Vgl. den sprachphilosophischen Exkurs des *Siebten Briefes* (341a–344d); dazu J. Derbolav, *Die Ohnmacht der Logoi. Platons Sprachphilosophie und der »VII. Brief«*, in: H. Lützelner u. a. (Hrsg.), *Kulturwissenschaften* (Festschrift für Wilhelm Perpeet zum 65. Geburtstag), Bonn 1980, 113–134.

¹⁹ M. Fleischer, *Wahrheit und Wahrheitsgrund. Zum Wahrheitsproblem und zu seiner Geschichte*, Berlin/New York 1984, 5.

²⁰ Im *Timaios* ist diese heteronome Bestimmung der menschlichen Vernunft kosmologisch durchdacht: »... dem Göttlichen in uns aber verwandt sind die Gedankenbewegungen und Kreisläufe des Alls. Ihnen also muß ein Jeder folgen und die Kreisbewegungen, die in unserem Haupte, aber gestört durch die Art unserer Entstehung, Statt finden, durch Erforschung der Harmonie und der Kreisläufe des Alls in Ordnung bringen, und so das

kreativen Aktivität verdeckt,²¹ und wenn die Logizität der Sprache als ihr vorrangiges Instrument der Welterfassung betrachtet wird, dann gilt, »daß die Entdeckung der Ideen durch Plato das eigene Wesen der Sprache noch gründlicher verdeckt, als es die sophistischen Theoretiker taten«,²² denen ein rein kunstfertiger Gebrauch der Sprache anzustreben vorgeworfen wurde.

Damit wird ein erster Ausblick auf die sprachphilosophische Leistung des Nominalismus möglich, denn es »tritt mit der nominalistischen Auflösung der klassischen Wesenslogik auch das Problem der Sprache in ein neues Stadium.«²³ Läßt man einmal alle entwicklungs geschichtlichen Zwischenstufen außer acht, so ist beim Nominalismus »auf einmal von positiver Bedeutung, daß man die Dinge in verschiedener Weise (wenn auch nicht in beliebiger) auf ihre Übereinstimmung und ihren Unterschied hin artikulieren kann. Wenn das Verhältnis von Gattung und Art nicht nur aus der Natur der Dinge ... legitimiert werden kann, sondern auch in anderer Weise in bezug auf den Menschen und seine namengebende Hoheit, dann lassen die historisch gewachsenen Sprachen, ihre Bedeutungsgeschichte wie ihre Grammatik und Syntax, sich als Variationsformen einer *Logik der Erfahrung*, einer natürlichen, d. h. einer geschichtlichen Erfahrung ... zur Geltung bringen.«²⁴ Auch wenn die Vergeschichtlichung des Denkens eine Konsequenz des nominalistischen Abbaus einer extramentalen Ordnungsstruktur ist, so darf das Bewußtsein dieser Tragweite Ockham nicht ohne weiteres attestiert werden. Gleichwohl hat er die Transformation einer auf extramentale Wesen bezogenen Logik zu einer Logik, die sich an die Erfahrung des sinnlich gegebenen Singulären bindet, bewußt mitvollzogen. Das Ergebnis dieser spätmittelalterlichen Wende ist die Suppositionslogik.

Denkende zur Ähnlichkeit mit dem Gedachten seiner ursprünglichen Natur gemäß erheben« (*Timaios* 90 c/d; Übersetzung Schleiermacher).

²¹ Für Heidegger dagegen war bei Platon noch viel zu viel Leistung des Subjekts im Spiel: Bei Platon ist für ihn die »Wahrheit ... nicht mehr als Unverborgenheit der Grundzug des Seins selbst, sondern sie ist, zufolge der Unterjochung unter die Idee zur Richtigkeit geworden, fortan die Auszeichnung des Erkennens des Seienden« (M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern ²1954, 46). Die von Heidegger intendierte Subjektlosigkeit läßt sich an seinem *Brief über den »Humanismus«* ablesen, dessen zeitgeschichtlicher Skandal in dem besteht, was er unerwähnt läßt.

²² H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, a. a. O., 385.

²³ Ebd., 412.

²⁴ Ebd. (Hervorhebung J. G.).

2. Die Logik der Zeichen

Eine nominalistische Logik, die das Identitätsdenken als Bedingung der Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis nicht preiszugeben bereit ist, steht vor der Aufgabe, die Invarianz der Bedeutungsinhalte auf ihre Weise zu begründen. Der platonischen Sprachphilosophie ließ sich entnehmen, wie durch den Rekurs auf extramentale Universalien eine sprachliche Erkenntnis des Allgemeinen zu sichern war. Dabei kam der transempirischen Struktur der Welt eine Eindeutigkeit zu, welche die Sprache zu erreichen nicht fähig sein sollte. Der theologische Nominalismus mit seiner schöpfungstheologischen Prämisse einer aus Singularitäten bestehenden Welt sollte dieses Verhältnis umkehren: Der Sprache wird in ihrer logischen Struktur eine Notwendigkeit zugesprochen, die die kontingente Welt in gleichem Maße bereitzustellen nicht mehr fähig ist. Die Welt ist kontingent geworden, die Sprache in ihrer Logizität nicht. Es ist nun eine Suppositionslogik, der vom Nominalismus die Aufgabe zugesprochen wird, die semantische Relation von Zeichen und Bezeichnetem zu analysieren. Sie ist es, die »als ›der‹ große Versuch einer empirischen Verifikation der Richtigkeit der lebenden Sprache als Zeichenrepräsentation der Wirklichkeit«²⁵ gelten darf.

Für Ockham ist der ganze erkannte Satz das Objekt des Wissens.²⁶ Sowohl für die Realwissenschaft als auch für die Metaphysik bedeutet das, daß sie es nicht mehr unmittelbar mit Seiendem zu tun haben, sondern mit den Begriffen, die für das Seiende stehen. Die Theorie der ›Supposition‹ ist der entsprechende Beleg dieser Transformationsleistung. Es kann im folgenden nur darum gehen, anhand weniger ausgesuchter Aspekte der Suppositionslogik zu verdeutlichen, wie diese Transformation Ockham zu einem streng propositionalen Wahrheitsbegriff geführt hat.

Einer rationalen Strategie im Sinne einer offenen Rationalität entspricht ein instrumenteller Gebrauch der Logik im Sinne einer Fehlervermeidung. Es braucht daher nicht zu verwundern, daß Ockhams Lo-

²⁵ K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. I: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1973, 114. Aus der umfangreichen Literatur zur Logik Ockhams sei nur verwiesen auf E. A. Moody, *The Logic of William of Ockham*, London 1935.

²⁶ *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, Prol. (OPh IV, 9): »... obiectum scientiae est tota propositio nota ...«

gik ihren Anfang bei der anthropologischen Möglichkeit des Irrtums nimmt: Da der Mensch irren kann, bedarf er einer Orientierung. Es ist die Logik, die als eine Kunst der Unterscheidung zwischen Wahrheit und Falschheit die notwendige Ausrichtung auf der Suche nach Wissen und Vervollkommnung diskursiv bieten soll.²⁷

Der anthropologisch festgemachte Ausgangspunkt von Ockhams Logik enthebt diese ihrer fachspezifischen Formalität und macht ihre Methode somit auch externen Fragen, wie etwa naturwissenschaftlicher Art, zugänglich. Dem Subjekt kommt dabei eine konstitutive Bedeutung innerhalb der logischen Bewältigung der Wirklichkeit zu, da es dessen Vernunft ist, die sich eine Orientierung autonom und nicht durch einen Rekurs auf heteronome Autoritäten oder ontologische Präfigurationen schafft. Bemerkenswert ist, »daß Ockham das ersehnte ›directivum‹ nicht theologisch bestimmt, sondern rein philosophisch begründet. Der Mensch versucht, seine Unzulänglichkeit im Reden und Handeln mit Hilfe der eigenen Vernunft zu überwinden. Damit wird die mögliche Wahl einer anderen Anleitung, z. B. der Heiligen Schrift, zwar nicht ausgeschlossen, aber immerhin zugunsten eines ›rationalen‹ Ansatzes, der sich an den menschlichen Fähigkeiten orientiert, zurückgestellt.«²⁸

Es handelt sich dabei für Ockham kaum um einen Akt humaner Selbstermächtigung, sondern um den Versuch, die Konsequenzen aus einem nominalistischen Gottesbegriff zu ziehen. Es ist der Basissatz von Ockhams theologisch interpretierter Ontologie, daß alles Geschaffene individuell ist. Außerhalb der Seele gibt es nichts Allgemeines: *nulla res extra animam ... est universalis*.²⁹ Diese These, die in einem Akt von Metaphysikkritik die uneingeschränkte und unmittelbare Schöpfungskreativität Gottes reflektiert, hat zum Problem werden lassen, ob es überhaupt noch Allgemeines gibt. Das zu bestreiten, ist Ockham auf keinen Fall bereit, ist doch der aristotelischen Tradition nach

²⁷ *Expositionis in libros artis logicae prooemium* (OPh II, 3): »Quoniam omne operans, quod in suis operationibus et actibus potest errare, aliquo indiget directivo, et intellectus humanus in adquirendo scientiam et suam perfectionem ab ignotis ad nota discurrit necessario, circa quod directivum errare potest multipliciter, necesse fuit aliquam artem inveniri per quam evidentiter cognosceret veros discursus a falsis, ut tandem posset certitudinaliter inter verum et falsum discernere.«

²⁸ D. Perler, *Satztheorien. Texte zur Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie im 14. Jahrhundert*, lat.-dt, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von D. Perler, Darmstadt 1990, 9.

²⁹ *Scriptum in librum primum Sententiarum I*, dist. 2, qu. 7 (OTh II, 248 f.).

nur eine Allgemeinerkenntnis eine Erkenntnis im vollen Sinne. Seine Folgerung: Das Allgemeine ist nichts *außerhalb* der Seele, es ist aber sicher auch nicht nichts – also ist es etwas *in* der Seele.³⁰

Mit dieser Folgerung stellt sich das traditionelle Problem der Natürlichkeit oder Konventionalität der Zeichen auf eine neue Weise: Auch wenn die Umgangssprache konventionell ist, muß sie sich auf eine Metasprache zurückführen lassen, die invariant sein soll, obwohl sie sich nicht auf extramentale Universalien zu beziehen vermag. Eine entsprechende Differenzierung des Terminus als des unmittelbaren Teiles eines Satzes findet sich im ersten Kapitel von Ockhams *Summa logicae*. Ganz im Sinne der Tradition definiert Ockham die gesprochenen und geschriebenen Termini als konventionell, also als gemäß einer Übereinkunft festgesetzt und potentiell wandelbar. Demgegenüber bezeichnet er einen gedanklichen Terminus (*terminus conceptus*) als einen Eindruck der Seele (*passio animae*), von dem schon Aristoteles gesprochen hat.³¹ Er bezeichnet etwas immer auf natürliche, d.h. auf nicht kontingent festgesetzte und somit unwandelbare Weise.³² Auf der Invarianz der mentalen Sprache beruht das gesamte wandelbare Zeichensystem in gesprochener und geschriebener Form.

Die entscheidende Frage ist nun, was unter einer *passio animae* zu verstehen ist. Für Ockhams radikalen ontologischen Singularismus verbietet sich die Möglichkeit, eine *passio animae* als mentale Referenz auf eine extramentale Allgemeinheit jenseits oder in einer inkorporierten Weise innerhalb der Dinge zu verstehen. Da der mentalen Allgemeinheit in der Form einer *passio animae* als einem unwandelbaren Begriff keine extramentale Allgemeinheit entspricht, stellt sich die Frage, in welcher Weise die Seele der Ort des Allgemeinen ist. Oder anders gefragt: Ist das Allgemeine innerhalb der Seele für diese ein heteronomes Moment oder nicht? Sind also die an sich existierenden Universalien von der Außenwelt in die Seele hinein verlegt worden?

Ockham ist dieser Frage in der *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis* nachgegangen, indem er drei Möglichkeiten kontrastiert. Als erstes erörtert er die Deutung, nach der eine *passio animae* eine vom Verstehensakt getrennte Qualität der Seele ist, die ein extramen-

³⁰ Vgl. *Quodlibeta septem* V, qu. 13 (OTh IX, 531): »... universale non est aliquid extra animam; et certum est quod non est nihil; igitur est aliquid in anima ...«

³¹ Aristoteles spricht im ersten Kapitel von *De interpretatione* (16a 3ff.) von παθήματα τῆσ ψυχῆσ.

³² Vgl. *Summa logicae* I, cap. 1 (OPh I, 7–9).

tales Ding entweder vergegenwärtigt³³ oder abbildet.³⁴ Die Lehre von den intramentalen Abbildern der Dinge, den sogenannten *species*, lehnt Ockham daraufhin ausdrücklich mit dem Hinweis ab, sie anzunehmen sei überflüssig.³⁵ Darauf folgt das entscheidende Fazit, es sei gemäß Aristoteles außer einem *actus*³⁶ und einem *habitus*³⁷ in der Seele nichts von ihr real Unterschiedenes anzunehmen. Gäbe es in ihr doch etwas von ihr Unterschiedenes, dann würden solche Eindrücke in der Seele bleiben, auch wenn die Seele nichts denkt, ja es gäbe in der Seele Sätze, wenn diese auch gerade nichts dächte.³⁸

Die zweite Interpretationsmöglichkeit ist eine gegenüber der Tradition alternative Verortung des Allgemeinen in der Seele durch eine Versprachlichung des Universalen: Eine *passio animae* – bzw. eine Intention der Seele (*intentio animae*) oder eine Vorstellung (*conceptus*) – wäre demnach nichts anderes als das, was in einem intramentalen Satz und dessen gesprochenen Form Prädikat oder Subjekt sein kann. Demnach wäre sie allgemein gedacht ein Satz oder ein Syllogismus oder deren Teile.³⁹

Eine dritte Möglichkeit, die Ockham auf Dauer zu seiner eigenen Position machte, identifiziert das Allgemeine mit dem Erkenntnisakt: Der Seeleneindruck ist der Verstehensakt selbst.⁴⁰ Ockham behauptet also, daß der Intellekt beim Erfassen eines Einzeldinges in sich einen

³³ *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis* I, Prooemium (OPh II, 349): »Posset igitur poni una talis opinio, scilicet quod passio animae ... est aliqua qualitas animae distincta realiter ab actu intelligendi ... Et ista qualitas est vera similitudo rei extra, propter quod repraesentat ipsam rem extra ...«

³⁴ Ebd. (OPh II, 350): »... et quod ista passio est species rei quae naturaliter repraesentat rem ...«

³⁵ Ebd. (OPh II, 351): »... species non est ponenda propter superfluitatem ...«

³⁶ Unter einem *actus* verstand das mittelalterliche Denken allgemein die Realisierung einer Potenz, die Umsetzung einer Fähigkeit. Die intellektuelle Fähigkeit wurde dabei noch z. B. in einen erfassenden Akt (*actus apprehensivus*), einen urteilenden Akt (*actus iudicativus*) und dergleichen unterschieden.

³⁷ Ein *habitus* ist eine durch einen Erkenntnisakt erworbene Fähigkeit des korrekten Wiedererkennens, also eine Form des Wissensbesitzes.

³⁸ *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis* I, Prooemium (OPh II, 351): »... tum quia ... in anima non est aliquid realiter distinctum ab anima nisi habitus vel actus secundum Philosophum; tum quia tunc tales passionem remaneret in anima, ipsa anima nihil cogitante, et essent propositiones in anima quando nihil actualiter cogitaret.«

³⁹ Ebd. (OPh II, 359): »... intentio animae seu conceptus sive passio animae non est aliud quam praedicabile vel subicibile in propositione in mente, cui correspondet praedicabile vel subicibile in voce; et universaliter quod passionem animae sive intentiones animae sive conceptus sunt propositiones in mente vel syllogismi vel partes eorum.«

⁴⁰ Ebd. (OPh II, 351): »... passio animae est ipse actus intelligendi ...« Vgl. den Abschnitt

Begriff schafft, der sich auf dieses Einzelding in allgemeiner Weise bezieht. »Wenn der Intellekt diese Individuen erkennt, bildet er automatisch Allgemeinbegriffe, die er als natürliche Zeichen für die Gegenstände verwendet. Die Allgemeinbegriffe sind identisch mit dem konkreten Erkenntnisakt, durch den wir die Einzeldinge begreifen ... Der Begriffsinhalt ist somit eine intensionale Größe,⁴¹ der nichts im Denotatum entspricht (>nihil ponit<).«⁴²

Die Invarianz der mentalen Sprache beruht also auf dem Erkenntnisakt eines Einzeldinges in einer unmittelbaren Anschauung, einer *notitia intuitiva*, wobei die Erkenntnis in der Form einer *passio animae* einen nicht konventionellen, sondern einen natürlichen Begriff schafft, der für das *ens singularis* zu supponieren vermag.⁴³ Was besagt hier »supponieren«?

Die Logik der Supposition als eine originäre Leistung des Mittelalters⁴⁴ muß als ein Teil der Anstrengung gesehen werden, »die semantischen Voraussetzungen der natürlichen Sprache zu analysieren und zu formulieren«. ⁴⁵ Noch genereller betrachtet stellt die Suppositionslogik eine Variante der Versprachlichung des metaphysischen Identitätsdenkens dar: Seit Aristoteles ist der Wissenschaftsbegriff an die definitiorische Erfassung von Invarianzen gebunden, wobei die invariablen Begriffe sich auf eine invariable Tiefenstruktur der ontologischen Ordnung beziehen sollen. Die nominalistische Metaphysikkritik des Mittelalters hat durch ihre Ablehnung der Annahme extramentaler Entitäten und durch die Beibehaltung des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs zu einer Betonung invariabler Strukturen

Die evidente Erkenntnis kontingenter Gegenstände, in dem das Universale als der *actus intelligendi* aufgezeigt wurde.

⁴¹ Mit der *Intension* wird in der Logik der Sinn bzw. der Inhalt einer Aussage bezeichnet, mit der *Extension* der Umfang eines Begriffs im Sinne der Gesamtheit der Gegenstände, die unter diesen Begriff fallen.

⁴² J. Pinborg, *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, 127.

⁴³ *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis I*, Prooemium (OPh II, 352): »Dico igitur ... quod intellectus apprehendens rem singularem elicit unam cognitionem in se quae est tantum istius singularis, et vocatur passio animae, potens ex natura sua supponere pro illa re singulari.«

⁴⁴ Vgl. E. Arnold, *Zur Geschichte der Suppositionstheorie. »Die Wurzeln des modernen europäischen Subjektivismus«*, in: Symposium. Jahrbuch für Philosophie, Bd. III, München 1953, 1–134.

⁴⁵ J. Pinborg, *Logik und Semantik im Mittelalter*, a. a. O., 11.

in der Sprache geführt. Die Welt ist kontingent, die Sprache in ihrem mentalen Teil nicht.

Die mittelalterliche Analyse der invariablen Strukturen der Sprache hat nun einerseits zu einer grammatikalischen, andererseits zu einer logischen Interpretationstendenz geführt. Der grammatikalisch ausgerichtete Flügel der Sprachanalytiker versuchte die Konstanten des Sprachgebrauchs durch eine linguistische Formanalyse aufzuweisen. Ziel der sogenannten Modistschule war eine satzimmanente Interpretation von dessen grammatikalischer Struktur: »Die sprachliche Struktur, nicht deren Inhalt, ist Gegenstand der Analyse.«⁴⁶ Demgegenüber stimmte die logische Satzanalyse einer Vernachlässigung der Denotation eines Terminus, also des gegebenen Bezugs eines Satzzeichens auf ein Ding, nicht zu. Statt dessen sollte die logische Analyse der Satzstruktur der Frage nach der Wahrheit oder Falschheit von Urteilen dienen. Die entsprechende Analyse der Referenz der Termini als Teile eines Satzes – oder eines gesamten Satzes als ein Terminus – auf das Bezeichnete ist das Aufgabengebiet der Suppositionslogik.

Im Unterschied zu einer Signifikation, durch die ein Zeichen für etwas Bezeichnetes steht, legt Ockham fest, daß die Supposition eine Eigenschaft des Terminus ausschließlich im Gefüge eines Satzes darstellt.⁴⁷ Die Supposition als ein ›für etwas anderes stehen‹⁴⁸ bindet die der Logik obliegende Frage nach der Wahrheit an den Satz als Urteils-einheit. Dieser propositionale Wahrheitsbegriff des 14. Jahrhunderts knüpft, wie Dominik Perler gezeigt hat,⁴⁹ vor allem an den korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff des Aristoteles an. Aristoteles

⁴⁶ Ebd., 112. Pinborg zitiert als einen Beleg Simon de Dacia, der in seinem Kommentar zu Martinus de Dacia (Hs. Klagenfurt, Perg. 13 f. 108 ra) die These vertritt, daß die Korrektheit eines Satzes nicht den logischen Prinzipien oder der Korrektheit des Intellectes entnommen werden dürfe, sondern sie müsse in den immanenten Prinzipien der Konstruktion oder des Satzes gesucht werden: »Non debet sumi bonitas orationis ex principiis vel bonitate intellectus, sed debet sumi ex propriis principiis intrinsecis constructionis vel orationis.« (Ebd., 111).

⁴⁷ *Summa logicae* I, cap. 63 (OPH I, 193): »Dicto de significatione terminorum restat dicere de suppositione, quae est proprietas conveniens termino sed numquam nisi in propositione.«

⁴⁸ Ebd.: »Dicitur autem suppositio quasi pro alio positio ...« Vgl. M. McCord Adams, *What Does Ockham Mean by ›Supposition‹?*, in: *Notre Dame Journal of Formal Logic* 17 (1976), 375–391: »... supposition is a semantic relation that obtains between a term and a thing that it stands for in a proposition.« (Ebd., 376).

⁴⁹ Vgl. die grundlegende Arbeit von D. Perler, *Der propositionale Wahrheitsbegriff im 14. Jahrhundert*, a. a. O., hier bes.: 28–62.

hatte als einen Wahrheitsbegriff definiert, zu sagen, das Seiende sei nicht oder das Nichtseiende sei, sei falsch; dagegen zu sagen, das Seiende sei und das Nichtseiende sei nicht, sei wahr.⁵⁰ Wahrheit ist demnach die angemessene Korrespondenz von menschlicher Rede und ontologischem Sachverhalt. Ausdrücklich erläutert Aristoteles, das Falsche und Wahre liege nicht in den Dingen, sondern im Denken,⁵¹ wobei Falschheit und Wahrheit an die Verbindung und Trennung der Vorstellungen geknüpft sei.⁵² Ockhams propositionale Wahrheitsdefinition, Wahrheit sei ein wahrer Satz, und Falschheit sei ein falscher Satz,⁵³ knüpft also direkt an Aristoteles an. Perler hat allerdings auf die Differenz hingewiesen, daß Ockham im Unterschied zu Aristoteles den korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff eindeutig auf den Satz zu spitzt. Hatte Aristoteles noch in allgemeiner Weise vom ›Sagen‹ (λέγειν) eines ontologischen Sachverhaltes gesprochen, interpretiert Ockham dies »ausschließlich in einem sprachlichen Sinn, indem er das Sagen mit dem sprachlichen Produkt, dem Satz, identifiziert.«⁵⁴ Es sei somit festzustellen, »daß Ockham zwar eng an Aristoteles anknüpft, dessen Wahrheitsdefinition aber nicht bloß wiederholt. Er beharrt ausschließlich auf dem propositionalen Aspekt der vielschichtigen Vorlage: Nur in bezug auf einen wahren Satz ist es sinnvoll, von Wahrheit zu sprechen.«⁵⁵

Wahrheit hat damit vollends aufgehört, eine Eigenschaft des Seins zu sein, der das Denken rezeptiv zu folgen hat. Wahrheit als ein *verum in mente* ist allein die Wahrheit eines Satzes. Zugleich bleibt die prädikative Bestimmung eines Satzes und die Überprüfung ihrer Richtigkeit an ein extramentales Korrelat gebunden: Ein Satz ist dann wahr, wenn das Subjekt und das Prädikat für denselben singulären Gegenstand supponieren.⁵⁶ Die Allgemeinheit einer wahren Aussage begründet sich nicht mehr durch ihre ontologische Referenz auf extra-

⁵⁰ Aristoteles, *Metaphysik* IV 7, Γ 1011 b 26–27.

⁵¹ Aristoteles, *Metaphysik* VI 4, E 1027 b 25–27.

⁵² Aristoteles, *De interpretatione* I 16 a 10 ff.

⁵³ *Summa logicae* I, cap. 43 (OPh I, 131): »... veritas est propositio vera et falsitas est propositio falsa ...«

⁵⁴ D. Perler, *Der propositionale Wahrheitsbegriff im 14. Jahrhundert*, a. a. O., 38.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ *Summa logicae* II, cap. 2 (OPh I, 250): Für die Wahrheit eines Satzes verlangt Ockham, »quod subiectum et praedicatum supponant pro eodem«. Die hier nicht zu verfolgende Schwierigkeit besteht darin, wie z. B. mit historischen Tatbeständen umzugehen ist. Ist der Satz ›Cäsar war ein Mensch‹ wahr, wenn Cäsar existiert hat, aber nicht mehr existiert, die Suppositionsbedingung eines außermentalen Korrelates also nicht gegeben sein kann?

mentale Universalien, sondern durch die semantische Universalität der natürlichen Zeichen, die für eine Mehrzahl singulärer Gegenstände stehen. Die Überprüfung der Wahrheit eines allgemeinen Satzes obliegt somit allein der Verstandestätigkeit mit Hilfe der Logik der Supposition.

Die Analyse der Relation von Terminus und Gegenstand ist daher von vorrangigem Interesse. Ockham unterscheidet dazu drei grundlegende Suppositionsweisen: Er spricht von einer ›materialen Supposition‹, wenn ein Terminus nicht signifikativ⁵⁷ eingesetzt wird, sondern für ein gesprochenes oder ein geschriebenes Wort supponiert.⁵⁸ Eine ›einfache Supposition‹ liegt vor, wenn ein Terminus für eine Intention der Seele supponiert, ohne signifikativ verwendet zu werden.⁵⁹ Eine ›personale Supposition‹ liegt dagegen vor, wenn ein signifikativ gebrauchter Terminus für dasjenige supponiert, was er bezeichnet.⁶⁰ Dabei kann sie sowohl für eine extramentale Sache als auch für ein gesprochenes oder geschriebenes Wort, für eine Intention der Seele oder sonst etwas Vorstellbares supponieren – entscheidend ist, daß das Subjekt oder Prädikat eines Satzes für das supponiert, was es bezeichnet, also signifikativ aufgefaßt wird.⁶¹

Gemäß dem Auftrag, die komplexen semantischen Relationsmöglichkeiten zwischen Terminus und Objekt zu analysieren, hat die Suppositionslogik ein weit ausdifferenziertes Begriffsinstrumentarium geschaffen. So wird etwa die personale Supposition noch in eine ›diskrete‹ und eine ›allgemeine‹, letztere in eine ›determinierte‹ und eine ›konfuse‹ und diese wiederum in eine ›allein konfuse‹ und eine ›distri-

⁵⁷ Signifikation ist für Ockham nicht einfach der Akt des Bezeichnens eines Erkenntnisgegenstandes, sondern das »zum Bewußtsein bringen von etwas und zwar immer im Rahmen einer Supposition, eines aktuellen Kontexts« (P. Schulthess, *Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, a. a. O., 26). Der innersprachliche Bezug – »Mensch ist ein Wort – ist für Ockham nicht signifikativ.

⁵⁸ *Summa logicae* I, cap. 64 (OPh I, 196): »Suppositio materialis est quando terminus non supponit significative, sed supponit vel pro voce vel pro scripto.«

⁵⁹ Ebd.: »Suppositio simplex est quando terminus supponit pro intentione animae, sed non tenetur significative.«

⁶⁰ Ebd. (OPh I, 195): »... suppositio personalis est quando terminus supponit pro suo significato et significative ...«

⁶¹ Ebd.: »Suppositio personalis, universaliter, est illa quando terminus supponit pro suo significato, sive illud significatum sit res extra animam, sive sit vox, sive intentio animae, sive sit scriptum, sive quodcumque aliud imaginabile; ita quod quodcumque subiectum vel praedicatum propositionis supponit pro suo significato, ita quod significative tenetur, semper est suppositio personalis.«

butiv konfuse« Supposition ausdifferenziert.⁶² Diese Unterscheidungen müssen hier ebenso wie die Differenzierung der Termini unberücksichtigt bleiben.

Die Suppositionslogik als der Versuch einer empirischen Verifikation der Richtigkeit der lebenden Sprache ist einer der entscheidenden spätmittelalterlichen Belege für die Einsetzung des Subjekts in eine konstitutive Rolle gegenüber der von ihm beurteilten Wirklichkeit. Mit semantischen, erkenntnistheoretischen und logischen Analysen schafft sich das Subjekt seine Objektivität, die vernünftig und nicht beliebig ist. Die Natürlichkeit der mentalen Sprache verbürgt, daß auch in einer nominalistischen Welt die Erkenntnis einen wissenschaftlichen Standard behält. Wenn die Suppositionslogik als eine Logik der Erfahrung charakterisiert werden kann, dann nur in dem Sinne, daß der Erkenntnisakt die Begriffe erzeugt, die das Erkannte in allgemeiner Weise fassen und sich dabei genetisch an das in seiner Singularität Erkannte binden. Das erkenntnistheoretische und logische Konzept des Nominalismus strebt nach Allgemeinheit, ohne die ihr zugrunde liegenden Singularitäten zu entwerten. »Daß ein Allgemeinbegriff von vielen Einzeldingen ausgesagt werden kann, belegt nicht, daß die vielen unter den Begriff subsumierbaren Dinge an einem gemeinsamen Wesen partizipieren, dessen Ausdruck der Begriff wäre. Vielmehr supponiert der Begriff die vielen Dinge einzeln, so daß die Gleichheit ihrer Eigenschaften eine definierbare *logische Klasse*, aber keine metaphysisch verstandene *species* konstituiert.«⁶³

Dem Subjekt eine konstitutive Rolle gegenüber der Wirklichkeit zuzuschreiben und eine Objektivität der subjektiven Bewältigungsleistung zu behaupten, konnte dem Nominalismus Ockhams nur durch eine Annahme der Natürlichkeit der Zeichen als einer mentalen Sprache gelingen. Deren Logizität, nicht mehr die der Welt, verbürgt unter den Bedingungen der Supposition Wahrheit.

⁶² Eine Darstellung der Differenzierungen dieser Suppositionslogik findet sich bei M. Kaufmann, *Begriffe, Sätze, Dinge*, a. a. O., 125 ff.

⁶³ G. Mensching, *Das Allgemeine und das Besondere*, a. a. O., 324.

3. Die logische Tiefenschicht des Empirismus

Der mit dem Säkularisierungstheorem arbeitende Blick auf die Entstehung des naturwissenschaftlichen Realitätsbegriffs der Moderne hat eine Tiefenschicht dieses Prozesses aufgewiesen: Genealogisch liegt vor der rational-empirischen Bewältigung des Naturgeschehens mit Hilfe einer mathematisierten und technisch instrumentalisierten Experimentalwissenschaft eine Veränderung des Realitätsbegriffs, der die nachfolgenden Bewältigungsschritte erst plausibel macht. Die geschichtliche Differenz in der angestrebten Exaktheit der Erfassung naturhafter Prozesse ist dabei am prägnantesten an der Polarität von Antike und Moderne greifbar: »Die Behauptungen der modernen Physik sind gewissermaßen sehr viel ernster gemeint als die der griechischen Philosophen.«⁶⁴ Dieser Differenz liegt der Umstand zugrunde, daß eine Naturbetrachtung unter dem die Theorie definierenden Primat der Metaphysik die exakte Beschreibung des Besonderen tendenziell entkräftigte. Jede Metaphysik depotenziert einen Empirismus.

Bei Carl Friedrich von Weizsäcker findet sich die These vertreten, daß es gerade der theologische Hintergrund des Mittelalters war, der eine Hinwendung der Naturwissenschaft zu einem empirischen Realismus ermöglichte. Die materielle Welt habe als Schöpfung Gottes eine Würde zuerkannt bekommen, die sie in der Antike nicht besessen habe und die eine genaue Beschreibung nicht weiterhin ausschloß.⁶⁵ Die Inkarnation wäre demnach das beste Argument für eine Aufwertung der materiellen Welt gewesen, deren empirische Geringschätzung dadurch nicht weiter vertretbar gewesen wäre.

Aus der Perspektive des Nominalismus hat sich dagegen der naturwissenschaftliche Empirismus der Moderne allem Anschein nach als eine Konsequenz eines alternativen Rationalitätskonzeptes entwickelt. Von Ruprecht Paqué stammt die in diesem Zusammenhang entscheidende These, »daß der neuzeitliche Begriff von Natur und Realität sowie vermutlich auch das technische Denken sich nicht in einer voraussetzungslosen Naturbeobachtung, sondern in einer sogenannten »sprachlogischen« Diskussion des Verhältnisses von Wort und Sache im Rahmen der damaligen »terministischen« Suppositionslehre her-

⁶⁴ W. Heisenberg, *Physik und Philosophie*, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1977, 55.

⁶⁵ C. F. v. Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*, Bd. I, Stuttgart 1964, 110 f.

ausgebildet haben«. ⁶⁶ Um dieser These nachgehen zu können, sind zwei exemplarische Positionen Ockhams innerhalb der naturwissenschaftlichen Diskussion seiner Zeit heranzuziehen: Aufgrund ihrer Prägnanz bieten sich die Lehren von der Optik und der Bewegung an. Hatte bereits die nominalistische Logik die konstitutive Rolle des Subjekts in bezug auf seine Wirklichkeitserfassung reflektiert, so läßt sich an Ockhams Umgang mit diesen naturwissenschaftlichen Fragestellungen ablesen, mit welcher Souveränität das Konzept einer ökonomischen Vernunft im Sinne einer offenen Rationalität und rationalen Strategie umgesetzt wird.

Gemeinhin und nicht zu Unrecht gilt der Cartesianismus als der entscheidende Initiator für eine methodisch geleitete Homogenisierung und Vereinfachung der naturwissenschaftlichen Wirklichkeitserklärung. Durch ihn ist die in Traditionen befangene und an Komplexität sich verausgabende Spätscholastik überwunden worden, so das gängige Bild. Aber allein die wissenschaftshistorischen Untersuchungen etwa zur spätmittelalterlichen Bewegungslehre haben gezeigt, daß einige der Theoreme des 14. Jahrhunderts – trotz aller zu betonenden Unterschiede – durchaus als Vorbereitungen frühneuzeitlicher Erklärungsmodelle gelten dürfen. Darüber hinaus läßt sich eine Tendenz der nominalistischen Naturerklärung bei Ockham herausstellen, die vielleicht als das noch entscheidendere Moment innerhalb des modernen Konsolidierungsprozesses naturwissenschaftlicher Rationalität zu gelten hat: Jenseits der überholten Detailbeiträge zur Geschichte der Naturwissenschaft hat Ockham im Sinne seines Ökonomiegedankens mit einer Komplexitätsreduzierung operiert, die im Kern nachmittelalterlich anmutet.

An Ockhams Stellungnahme zur Theorie der Optik wird dies deutlich. Es sind drei traditionelle Theorieansätze als Hintergrund für Ockhams Position zu vergegenwärtigen. ⁶⁷ Seit den Atomisten der Antike wurde der Vorgang des Sehens materialistisch erklärt. Eine optische Wahrnehmung ist demnach ein Eindruck im wörtlichsten Sinne: Vom Gegenstand ausgehende Materialisationen als Abbilder seiner selbst,

⁶⁶ R. Paqué, *Das Pariser Nominalistenstatut. Zur Entstehung des Realitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft*, Berlin 1970, 2 f.

⁶⁷ Zur Geschichte der Theorien über die Optik vgl. D. C. Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago 1976, dt.: *Auge und Licht im Mittelalter. Die Entwicklung der Optik von Alkindi bis Kepler*, Frankfurt am Main 1987.

sogenannte *species*, verursachen durch eine unmittelbare Berührung mit dem Auge den optischen Eindruck. »Das Sehen wird also auf einen Spezialfall des Tastens reduziert.«⁶⁸ Platon dagegen beschrieb das Sehen als einen vom Auge ausgehenden, sich von einem inneren Feuer speisenden und sich mit dem Tageslicht vermischenden Sehstrahl.⁶⁹ Farbwahrnehmungen kommen ihm zufolge durch die unterschiedliche Größe der dem Sehstrahl beugnenden und von den Gegenständen ausgehenden Partikelchen zustande.⁷⁰ Aristoteles kritisierte die eine wie die andere Theorie der optischen Wahrnehmung und betonte die Bedeutung des Mediums als des notwendigen Vermittlers zwischen dem optisch wahrnehmbaren Gegenstand und dem Auge; durch ein Vakuum hindurch könnten wir demnach nichts sehen.⁷¹

Diese hier nur skizzierten Theorien legten bis in das späte Mittelalter hinein eine Interpretation des optischen Wahrnehmungsaktes auf der Basis der Annahme einer unmittelbar materiellen Kausalität nahe. Für Ockham ist die entscheidende Frage, wie er sich zu der Lehre eines notwendigen Mediums und vor allem zu den von den wahrgenommenen Gegenständen ausgehenden und die optischen Eindrücke durch das Medium hindurch kausal vermittelnden Formen, den *species*, verhält.⁷² Der Problemdruck ist für ihn hoch, denn die »Theorie der *species sensibiles* ist ein Lehrstück, das wie kaum ein anderes der scholastischen Philosophie mit Schwierigkeiten und Unklarheiten belastet ist. Der Ursprung der Spezies aus einem schwer präzisierbaren Wirken der *forma sine materia* heraus, ihr intentionales oder spirituales Sein, das immer problematisch geblieben ist, ihre Ausbreitung im Medium, ihre wesensmäßige Verschiedenheit von dem Objekt, dessen similitudo sie andererseits sein sollen, vor allem die postulierte Nicht-Wahrnehmbarkeit der Spezies und die Tatsache, daß ihr Vorhandensein in keiner Weise bewiesen werden kann«,⁷³ das alles verlangte nach einer

⁶⁸ Ebd., 20.

⁶⁹ Platon, *Timaios* 45b–d.

⁷⁰ Platon, *Timaios* 67c–68d.

⁷¹ Aristoteles, *De anima* 419a12–22.

⁷² Zu der Lehre von den *species* im 14. Jahrhundert vgl. A. Maier, *Das Problem der »Species sensibiles in medio« und die neue Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*, in: dies., *Ausgehendes Mittelalter*, Bd. 2, Rom 1967, 419–451; K. H. Tachau, *The Problem of the Species in Medio at Oxford in the Generation after Ockham*, in: *Mediaeval Studies* 44 (1982) 394–443. Von K. H. Tachau vgl. auch die umfassende Studie *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250–1345*, Leiden/New York u. a. 1988.

⁷³ A. Maier, *Das Problem der »Species sensibiles in medio« ...*, a. a. O., 429.

vereinfachenden Lösung. Mit überraschender Souveränität löst Ockham das Problem, indem er behauptet, man brauche für eine unmittelbar sinnliche Wahrnehmung neben dem Intellekt und dem erkannten Ding nichts anderes anzunehmen und schon gar keine *species*.⁷⁴

Was veranlaßt Ockham zu einer drastischen Reduzierung der für einen Wahrnehmungsakt nötigen Komponenten? Es sind keine, wie man bei diesem Problemkontext vermuten könnte, empirischen Erwägungen, die für ihn eine Komplexitätsreduzierung nahelegen, sondern eben das bekannte Ökonomieprinzip, das unmittelbar seiner genannten Position folgt: *Hoc probatur, quia frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*.⁷⁵

Ockhams Lösung kann nicht als leichtfertig betrachtet werden, da sich ihm mit der Ablehnung des Wahrnehmungsaktes als einem unmittelbar materiell ausgelösten Eindruck das Problem der Kausalität auf eine in herkömmlicher Art nicht lösbare Weise stellte. Sein Vorschlag ist so einfach wie spektakulär: Es muß eine Fernwirkung, eine *actio per distans*, angenommen werden. Ockham führt für einen solchen Fall verschiedene Beispiele an,⁷⁶ so etwa das des Magneten, der unmittelbar und ohne konstitutive Beteiligung des Mediums auf Eisen zu wirken vermöge.⁷⁷ Das Beispiel der Optik verrät Ockhams unbedingten Willen zur Komplexitätsreduzierung, der durchaus neue und problematische Lösungsvorschläge in Kauf zu nehmen bereit ist.

Das zeigt sich auch an seiner Stellungnahme zu dem Problem der Bewegung. Als verbindlich galt das aristotelische Prinzip, daß alles, was bewegt wird, von etwas anderem bewegt wird: *Omne quod movetur ab alio movetur*. Der entscheidende Problemfall war nun die Erklärung des *motus separatus*, der isolierten Bewegung eines einzelnen Körpers. Was geschieht, wenn ein Stein in die Luft geworfen wird und nach dem Verlassen der ihn bewegenden Hand noch eine Weile nach oben steigt? Es gibt vier Erklärungsmöglichkeiten für diesen Fall:

⁷⁴ *Quaestiones in librum secundum Sententiarum* II, qu. 13 (OTH V, 268): »Prima est quod ad cognitionem intuitivam habendam non oportet aliquid ponere praeter intellectum et rem cognitam, et nullam speciem penitus.« *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis* I, Prooemium (OPH II, 351): »... species non est ponenda propter superfluitatem ...« Zu Ockhams Ablehnung der *species* vgl. auch die Darstellung bei M. Kaufmann, *Begriffe, Sätze, Dinge*, a. a. O., 219–223.

⁷⁵ *Quaestiones in librum secundum Sententiarum* II, qu. 13 (OTH V, 268).

⁷⁶ Vgl. *Quaestiones in librum tertium Sententiarum* III, qu. 2 (OTH VI, 43 ff.).

⁷⁷ Ebd. (OTH VI, 53): »Tertia experientia est de magnete, qui ... trahit ferrum distans ab eo localiter; trahit, dico, immediate et non virtute aliqua in medio vel in ferro.«

Der Stein wird vom Werfenden mittels Fernwirkung bewegt. Oder er wird von dem ihn umgebenden Medium bewegt. Oder er hat die ihn bewegende Kraft vom Werfenden in sich aufgenommen. Oder die Bewegung erfolgt ohne eine weitere bewegende Kraft. Es handelt sich hierbei erstens um die Theorie einer *actio per distans*, zweitens um die aristotelische Lösung, nach der das bewegte Objekt aufgrund der sich von der bewegenden Ursache auf das Medium übertragenden Kraft bewegt wird, drittens um die Impetustheorie und letztens um die Lehre vom Trägheitsprinzip.⁷⁸

Im Spektrum der vertretenen Bewegungstheorien im 14. Jahrhundert ist nun auffällig, daß Ockham anfangs die dort seltene These einer *actio per distans* annimmt,⁷⁹ nach deren Aufgabe dann aber nicht der im 14. Jahrhundert häufig vertretenen Impetustheorie zustimmt,⁸⁰ sondern im Grunde keine dieser Theorien zu seiner eigenen Position macht. Er operiert mit der Formel *movens et motum sunt simul*.⁸¹ Bedeutsam ist dabei, daß er es ablehnt, eine an sich bestehende Bewegung anzunehmen, die als real existierende auf den von ihr unterscheidbaren bewegten Gegenstand bewegend wirkt.

Der entscheidende Schritt ist also die Enthypostasierung der Bewegung als ein vom bewegten Gegenstand zu unterscheidendes Moment. Das bedeutet die Aufgabe des Prinzips, daß etwas Bewegtes kontinuierlich während der Bewegung von etwas anderem bewegt wird, und sei es in der Gestalt einer übertragenen Kraft. Ockhams Entdifferenzierung des Bewegungsvorganges führt ihn zu der Aussage, ein bewegter Körper befinde sich erst an einem und dann sukzessiv jeweils an einem anderen Ort,⁸² und er bewege sich ohne eine fremde, die Bewegung

⁷⁸ Ich folge dem Überblick von Anneliese Maier, *Impetustheorie und Trägheitsprinzip*, in: dies., *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, Bd. I: *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, zweite, erweiterte Auflage, Rom ²1966, 132–154.

⁷⁹ Vgl. *Quaestiones in librum tertium Sententiarum* III, qu. 2 (OTH VI, 66 ff.).

⁸⁰ Ockham sagt dazu, ihm wäre es verwunderlich, wenn seine Hand eine Kraft in einem Stein dadurch verursachen könnte, daß sie den Stein berührt habe: »Mirabile enim esset si manus mea causaret aliquam virtutem in lapide per hoc quod motu locali tangit lapidem.« (*Quaestiones in librum tertium Sententiarum* III, qu. 4, OTH VI, 144).

⁸¹ *Expositio in libros Physicorum Aristotelis* VII, cap. 2 (OPh V, 615). Zur Bewegungslehre Ockhams vgl. H. Shapiro, *Motion, Time and Place According to William Ockham*, St. Bonaventure/Louvain/Paderborn 1957, 36 ff.; A. Goddu, *The Physics of William of Ockham*, Leiden/Köln 1984, 159 ff.

⁸² *Quodlibeta septem* I, qu. 5 (OTH IX, 29): »... dico quod motus localis est coexistentia successiva, sine quiete media, alicuius continue existentis in loco diversis locis.«

nach der Verursachung begleitende Kraft.⁸³ Bedeutend ist hier, was Ockham nicht sagt: Er unterschreitet das zeitgenössische Behauptungsniveau auf der Suche nach einer Vereinfachung der theoretischen Beschreibung eines gegebenen Problems. Dieses Beispiel macht deutlich, wie sehr der ökonomische Gedanke einer logischen Sprachkritik an ontologischen Hypostasierungen von Begriffen die Behandlung empirischer Fragestellungen bei Ockham beeinflusst.

Auch wenn er sich mit seiner Auffassung von der Bewegung dem modernen Trägheitsprinzip angenähert haben mag, demzufolge für eine Bewegung nur ein erster Impuls ohne eine weitere kontinuierliche und äußerliche Bewegungsverursachung nötig ist, muß Ockhams Lösung zweifellos als unbefriedigend bezeichnet werden. Es hat den Anschein, daß er zu wenig behauptet, wo andere zu umständlich erklären. »Er bleibt zu sehr bei der blossen Ausschaltung der Bewegung als eines formal-gegenständlichen Moments stehen, ohne eine andere positive ontologische Deutung zu geben.«⁸⁴

Im Gegenzug aber läßt sich Ockhams Unbestimmtheit als ein Akt jener rationalen Strategie verstehen, die eine offene Rationalität ausmacht. André Goddu hat völlig Recht, wenn er Ockhams Erklärungsansatz entsprechend resümiert: »Vom methodologischen Standpunkt her, abgesehen vom Unterschied zwischen Bewegung und Ruhe, ersetzte Ockhams Analyse die von Aristoteles gesehene wirkliche Einfachheit der natürlichen Bewegungen durch die Begriffseinfachheit aller irdischen Bewegungen, die an sich kompliziert sind.«⁸⁵ Es findet also gleichsam eine theoretische Umkehrung der Problemlage statt: Komplexe Theorien werden angesichts einfacher Phänomene so weit reduziert, daß ihnen gegenüber die einfachen Phänomene komplex werden. Sollte diese Tendenz tatsächlich auf Ockham zutreffen, läge hier ein Fall jener Entscholastisierung vor, die gemeinhin erst der frühen Neuzeit zugeschrieben wird.

Ockham ist demnach gegenüber der Tradition modern, indem er die z. T. aristotelische Theorienkomplexität angesichts der Erscheinungswelt radikal vereinfacht. Er ist gegenüber der Moderne traditionell, indem er dies nicht auf der Basis einer empirisch operierenden Theorie

⁸³ Vgl. *Quaestiones in librum tertium Sententiarum* III, qu. 4 (OTh VI, 142–144).

⁸⁴ A. Maier, *Die naturphilosophische Bedeutung der scholastischen Impetustheorie*, in: dies., *Ausgehendes Mittelalter*, Bd. I, Rom 1964, 353–379, hier: 360 f.

⁸⁵ A. Goddu, *Wilhelm von Ockhams Kritik des Prinzips »Omne quod movetur ab alio movetur«*, in: *Franziskanische Studien* 62 (1980), 296–308, hier: 306.

versucht, sondern als eine Kritik am Aristotelismus. Dafür aber nimmt er, wie es scheint, sogar eine Unvollständigkeit der Erklärungsleistung einer Theorie für empirische Fragen in Kauf.⁸⁶

Für das Entstehen eines neuen Realitätsbegriffs am Ende des Mittelalters sind nicht Ockhams konkrete Lösungen einzelner Probleme – wie das der optischen Wahrnehmung oder der Bewegung – von Bedeutung, sondern sein Verfahren der Problemlösung. Dieses fußt, so die eingangs genannte These, in einer gegenüber der Tradition veränderten Logik. Es ist demnach gerade nicht so, daß eine »epochale Wende« mit der »rationalen Physik und Astronomie Ockhams, die grundlegend seine Metaphysik und Theologie bestimmten, begann«,⁸⁷ sondern genau umgekehrt. Es ist die aufgrund einer nominalistischen Theologie gewandelte Logik, welche eine metaphysikkritische Annäherung an naturwissenschaftliche Themenstellungen nahelegte. Ausdrücklich hat Ockham die Logik nicht als eine eng eingegrenzte Fachdisziplin begriffen, sondern als das tauglichste Werkzeug für alle Künste, ohne das keine Wissenschaft vollkommen gewußt werden könne.⁸⁸ Sie ist im 14. Jahrhundert gleichsam der revolutionäre Kern der Wissenschaft.

Ruprecht Paqué hat dies zu belegen versucht. Dazu verweist er zuerst auf die nominalistische Tendenz, dem Allgemeinen seine extramentale Realität durch eine Logisierung zu entziehen.⁸⁹ Die Suppositionslogik als ein Akt einer metaphysikkritischen Ökonomie versteht sich dabei als eine Enthypostasierung von ontologisch interpretierten Allgemeinbegriffen. Das Universale ist nichts, das außerhalb des Bewußtseins existiert. Diese Reduzierungstendenz erkennt man leicht in Ockhams Umgang mit empirischen Fragestellungen wieder. Die Ablehnung etwa einer separaten Bewegung, die vom bewegten Gegen-

⁸⁶ So A. Goddu, *William of Ockham's »Empiricism« and Constructive Empiricism*, in: W. Vossenkuhl/R. Schönberger (Hrsg.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990, 208–231, hier: 226: »In sum, then, Ockham's »empiricism« possessed two principal characteristics: (1) a tolerance for incompleteness in explanation of empirical questions, especially in relation to identification of causes, and (2) the emphasis on economy as a systematic part of criticism and as a disposition for protection against superfluity.«

⁸⁷ A. Dempf, *Die Naturphilosophie Ockhams als Vorbereitung des Kopernikanismus*, in: Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, Jg. 1974, Heft 2, München 1974, 5.

⁸⁸ *Summa logicae*, Epistola prooemialis (OPh I, 6): »Logica enim est omnium artium ap-tissimum instrumentum, sine qua nulla scientia perfecte sciri potest ...«

⁸⁹ R. Paqué, *Das Pariser Nominalistenstatut*, a. a. O., 139.

stand zu unterscheiden wäre, folgt dem Prinzip seines ›Rasiermessers‹ und somit der Enthypostasierungstendenz.

Paqué geht nun einen entscheidenden Schritt weiter, indem er auf eine Konsequenz der Suppositionslogik hinweist. Ursprünglich entspricht einem *ens reale* ein *ens rationis*, ein real existierender Gegenstand wird von einem Begriff erfaßt. Die Wissenschaft der existierenden Dinge ist die *scientia realis*, die Wissenschaft der Begriffe ist die Logik als die *scientia rationis*. Die Suppositionslogik, nach der die Begriffe für die als real angenommene Außenwelt abbildhaft supponieren, führt nun nach Paqué eine Asymmetrie der Aufmerksamkeitsausrichtung herbei: »Die Logik saugt ... gewissermaßen in die Abbildhaftigkeit der Vorstellungen, die als die Teile der im Satz geschehenen ›Aussage‹ (logos) verstanden werden, die gesamte Welt in ein bildhaftes Bewußtsein auf, das sie in einer Art Dopplung oder Zweitausgabe gleichen Aussehens für die Erkenntnis abbildet und wiederholt. Indem diese Welt der Abbilder im Bewußtsein mit dem Erkenntnisakt gleichgesetzt wird, konstituiert sie sich als eine Art zweiter Bereich der Realität: *Das ens rationis wird ebenfalls zum ens reale.*«⁹⁰ Entscheidend ist nun, daß die mentalen Termini vollkommener als alle körperlichen Qualitäten sein sollen. Dazu verweist Paqué auf eine Aussage Ockhams in den *Quodlibeta*: Nicht deswegen werde etwas ein *ens rationis* genannt, »weil es nicht ein nach der Natur des Seienden existierendes Seiendes wäre, sondern deswegen, weil es nur in dem Sinne ist, daß es vom Bewußtsein für etwas anderes oder wegen etwas anderem benutzt wird. Und in diesem Sinne sind alle Sätze und alle Folgerungen und Vorstellungen des Bewußtseins ›Verstandesdinge‹; und dennoch sind es wahrhaft nach der Natur der Dinge real existierende, und sogar vollkommener Seiende als irgendwelche körperlichen Eigenschaften.«⁹¹ Die antike Degradierung des sinnlich Wahrnehmbaren durch eine kognitive Orientierung auf die extramentalen Universalien droht sich hier durch eine Betonung der intramentalen Universalien in der Gestalt mentaler Termini zu wiederholen.

⁹⁰ Ebd., 144.

⁹¹ *Quodlibeta septem* V, qu. 21 (OTh IX, 563): »... non ideo dicitur aliquid ›ens rationis‹ quia non sit vera res existens in rerum natura, sed ideo quia non est nisi in ratione, quo mens utitur pro alio vel propter aliud. Et sic omnes propositiones et omnes consequentiae et termini mentales sunt entia rationis, et tamen vere sunt realiter existentia in rerum natura et sunt perfectiora entia quam quaecumque qualitates corporales.« (Übersetzung nach R. Paqué, *Das Pariser Nominalistenstatut*, a. a. O., 145, nach der an dieser Stelle nur unwesentlich differierenden Ausgabe der *Quodlibeta*, Straßburg 1491).

Für Paqué ist diese Gefahr eines »Seinsverlustes auf der Seite der Dinge«⁹² die Konsequenz einer nominalistisch interpretierten Subjektivität: »Die ›Realität‹ der Außendinge wird ... zu einer zwar kontaktartig nachprüfbar, aber sonst vom Menschen losgelösten und aus seinen Verhaltensbezügen (außer dem bildhaften Vorstellen) herausgelösten ›Vorhandenheit‹. Die Vorstellungen, die dem Menschen in seiner Erkenntnis unmittelbar zugänglich sind, ›stehen‹ zwar für diese in der ›Außenwelt‹ vorhandenen Dinge, aber es sind und bleiben doch Vorstellungen, die ... im Vorstellen des Subjekts und damit im Sein des Subjekts, der ›Subjektivität‹, verankert sind.«⁹³

Darin ist Ockhams Denken modern. Paqué vernachlässigt aber die Differenz dieses Nominalismus zum frühen Idealismus der beginnenden Neuzeit, wenn er Ockhams Scheidung der Realität in eine Außenwelt der *res extra* und eine Innenwelt der Vorstellungsakte mit der cartesianischen Dualität von *res extensa* und *res cogitans* vergleicht. So nahe diese Parallelisierung liegt, so ist das leitende Interesse doch ein anderes. Ockhams Empirismus ist im Kern unempirisch und unpragmatisch, da seine Erklärungsversuche sich nicht an dem faktischen Material der Erscheinungswelt abarbeiten, sondern an der aristotelischen Theorie über diese sinnlich erfahrbare Wirklichkeit. Descartes' Objektivierung der Außenwelt als einer entessentialisierten *res extensa* sollte dagegen der Möglichkeit einer mathematisch-experimentellen Naturbetrachtung und -beherrschung dienen.

Zweifellos hat der nominalistische Realitätsbegriff einer Verobjektivierung des Einzeldinges zugearbeitet. Hat Paqué aber recht, wenn er die Beziehung des nominalistischen Realitätsbegriffs zur modernen Naturwissenschaft resümierend behauptet, daß die Entessentialisierung des faktisch Seienden »ein auf die Substantialität und Materialität beschränktes ›bloßes Einzelding‹ übrigläßt, das aus allen welt- und naturhaften Sinnzusammenhängen einschließlich der mittelalterlichen Hierarchie des Seienden und vor allem der Finalität herausgenommen ist und nun den Gegenstand einer ›objektiven Natur‹ bildet«?⁹⁴ Die in seinen Konsequenzen zu sehr an Heidegger orientierte Deutung Paqués⁹⁵ übersieht, daß bei Ockham trotz allen Entmetaphysizierungen für die *res singulares* gilt, daß sie keinesfalls auf eine pure,

⁹² R. Paqué, *Das Pariser Nominalistenstatut*, a. a. O., 149.

⁹³ Ebd., 149.

⁹⁴ Ebd., 265 f.

⁹⁵ Vgl. ebd., 274ff.

bedeutungslose und immanente Objektivität zu reduzieren sind, sondern gerade in ihrer Faktizität unmittelbar ein Ausdruck der göttlichen Schöpfungskreativität sein sollen. Ockham betont ausdrücklich, daß Gott als die Erstursache zugleich die unmittelbare Ursache für alles ist, was durch Zweitursachen hervorgebracht wird. Er ist daher bei allem Geschaffenen zu berücksichtigen.⁹⁶ Darin unterscheidet sich der nominalistische Realitätsbegriff im Kern noch von dem Naturbegriff der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Vielleicht ist es gerade diese Differenz, die Ockham nicht zu einem reinen Empiristen hat werden lassen.

⁹⁶ Vgl. *Quaestiones in librum secundum Sententiarum* II, qu. 4 (OTh V, 60): »Dico ... quod Deus est causa prima et immediata omnium quae producuntur a causis secundis. Quod autem sit immediata causa patet, quia illa causa dicitur immediata qua posita potest poni effectus et qua non posita non potest poni. Sed Deus est huiusmodi respectu cuiuslibet creaturae ...«

9. Kapitel

Ekstatische Faktizität: Facetten einer nominalistischen Welt

1. *Die Kontingenz der Ordnung als die Möglichkeit des Politischen*

»Aus den Äußerungen seiner akademischen Zeit eine politische Philosophie rekonstruieren zu wollen, wäre etwa mit der Aufgabe vergleichbar, aus Wittgensteins ›Tractatus‹ eine politische Philosophie zu eruieren.«¹ Dieses Urteil über Ockhams akademisches Werk bezeichnet die Problematik, im Kontext einer Nominalismusdeutung auf seine politische Theorie einzugehen. Bereits biographisch betrachtet zerfällt Ockhams Werk in zwei Teile: Seine gesamten philosophischen und theologischen Schriften entstanden als innerakademische Beiträge. Der gegen ihn eingeleitete Prozeß in Avignon, seine Flucht über Pisa nach München und seine Verbindung mit dem ihm Schutz bietenden Kaiser Ludwig dem Bayern leitete dagegen die zweite Phase seines Schaffens ein, in der er sich in politischen Schriften zuerst gegen den Papst Johannes XXII. wandte. Repräsentiert das philosophische und theologische Werk sein nominalistisches Denken, so ist die entscheidende Frage, ob eine systematische Beziehung zwischen dieser ersten und der zweiten Hälfte seines Schaffens besteht. Jürgen Miethke hat dies klar verneint: »Es ist nicht nur problematisch, von Ockhams ›nominalistischer‹ politischen Theorie zu sprechen, es scheint geradezu als unsinnig, weil Ockham sich kaum jemals in der Zeit seines deutschen Exils in München an die Texte und Themen seiner universitären Karriere ausdrücklich erinnert und nirgends die Verbindung seiner politi-

¹ J. Miethke, *Wilhelm von Ockham und die Institutionen des späten Mittelalters*, in: G. Göhler/K. Lenk/H. Münkler/M. Walther (Hrsg.), *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch. Ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen*, Opladen 1990, 89–112, hier: 93.

schen Philosophie und seiner Theologie und Erkenntnislehre expliziert hat.«²

Wenn im folgenden dennoch ein kurzer Blick auf Ockhams politische Theorie geworfen wird, dann nicht nur wegen der unleugbaren Bedeutung seines politischen Denkens – Ockhams *Dialogus* zählt neben der *Monarchia* Dantes und dem *Defensor Pacis* von Marsilius von Padua zu den politischen Hauptwerken des 14. Jahrhunderts, und es ist noch nicht entschieden, ob sein akademisches oder sein politisches Werk in seiner Wirkungsgeschichte einflußreicher war. Vielmehr liegt im Rahmen einer Deutung des Nominalismus eine Einbeziehung von Ockhams politischem Denken nahe, weil es neben dem biographischen eben keinen expliziten systematischen Bruch in Ockhams Werk gibt. Die Heterogenität der beiden großen theoretischen Themen in Ockhams Denken verlangt nur dann eine strikte Scheidung in der Interpretation, wenn etwa die politischen Arbeiten Ockhams einen korrigierenden Einfluß auf seine nominalistisch durchdachte Weltsicht gehabt hätten oder zumindest ein Bruch in der theoretischen Position zu vermerken wäre. Das ist aber nicht der Fall.

Trotz aller internen Differenzen reagierten neben Ockham auch Marsilius von Padua und Dante auf eine zeitgenössische Herausforderung, die im Gegensatz etwa zu aristotelischen Detailproblemen der Metaphysik allgemein genug war, um keine spezifisch nominalistische Lösung zu erfordern: Die Herausforderung war der spätmittelalterliche Papalismus. Papst Innozenz IV. hatte auf dem Konzil von Lyon 1245 Kaiser Friedrich II. gebannt und abgesetzt, und dessen Tod am 13. Dezember 1250 symbolisierte die realpolitische Schwächung des Kaisertums, dessen Stärke wiederzugewinnen die Anstrengungen der weltlichen Herrscher des Spätmittelalters ausmachen sollte. Die Päpste erhoben trotz ihrer ebenfalls schwachen Position, etwa zur Zeit des

² Ebd. In seinem Buch *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969, hat Jürgen Miethke dagegen den Versuch einer historischen Rekonstruktion einer inneren Biographie Ockhams unternommen, die Ockhams Weg von seinen frühen akademischen Schriften bis zur Sozialphilosophie einschließlich seiner politischen Theorie nachzuzeichnen anstrebt. Dabei wird eine strikte Trennung der universitären von der nachakademischen Schaffensperiode ausdrücklich vermieden. Vielmehr versucht Miethke, die »zentrale Motivation des philosophisch-theologischen Systems von Ockham zu bestimmen, um schließlich den Ansatz plastischer hervortreten zu lassen, der Ockhams politische Reflexion in Gang brachte« (ebd., XV). Es wird sich kaum mehr behaupten lassen, als daß ein so genau wie möglich zu bestimmender, im letzten aber allgemein bleibender Zusammenhang zwischen Ockhams Nominalismus und seiner politischen Theorie besteht. Diesen Zusammenhang aber zu leugnen, halte ich nicht für nötig.

Exils in Avignon im 14. Jahrhundert, einen aus dem Investiturstreit resultierenden Machtanspruch, der ihre Politik im Spätmittelalter bestimmte. Dieser sich zunehmend steigernde Machtanspruch des Papsttums provozierte als Gegenbewegung eine Autonomisierung der politischen Sphäre einschließlich ihrer theoretischen Reflexion. Es sind zwei widerstreitende, sich aber bedingende Machtansprüche, die ideengeschichtlich die politische Theorie des 14. Jahrhunderts auf den Weg gebracht haben. Durch eine Skizzierung dieses theoriegeschichtlichen Hintergrundes³ – die realpolitischen Verflechtungen müssen unerwähnt bleiben – läßt sich die Tragweite von Ockhams Ansatz nachvollziehen und in einem weiteren Sinne seinem Nominalismus zuordnen.

Die Abgrenzung von geistlicher und weltlicher Gewalt war das klassische Problem für jeden politischen Diskurs im Mittelalter. Augustinus hatte hier entscheidende Vorgaben gemacht. Seine Unterscheidung zwischen einer *civitas Dei* und einer *civitas terrena* als einer eschatologisch ausgerichteten Heils- bzw. einer Unheilsgemeinschaft entwertete jede Realpolitik als eine sinnvoll und vernünftig lenkbare Einflußnahme auf die menschliche Geschichte. Augustins Gnadenlehre nach 396 hatte eine radikal negative Anthropologie zur Folge gehabt, die nun in allen gesellschaftlichen und geschichtlichen Belangen nicht die Freiheit, sondern die Gnade als entscheidend betonte. Er konnte aus dieser Perspektive gegen die antike Kultur der Gesellschaft von der ›Finsternis gesellschaftlichen Lebens‹ (*tenebrae vitae socialis*)⁴ sprechen. Da nun für Augustinus die eschatologische, von Gott erwählte Heilsgemeinschaft des Gottesstaates nicht einfach mit der Kirche identisch war – dagegen sprach der Donatistenstreit –, brauchte er die *civitas terrena* ebenfalls nicht vollends mit dem irdischen Staat zu identifizieren. Dadurch war es ihm möglich, dem Staat mit seiner irdischen Gewalt, trotz aller vorgebrachten Kritik, grundsätzlich ordnungserhaltende und bewahrende Funktionen zuzusprechen, die vom Christen anzuerkennen seien. Der Gottesstaat frage nichts nach Unterschieden

³ Einen nützlichen Überblick bietet J. Miethke, *Politische Theorien im Mittelalter*, in: H.-J. Lieber (Hrsg.), *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, Bonn 1991, 47–156. Eine Einführung und wichtige Quellentexte bieten J. Miethke/A. Bühler (Hrsg.), *Kaiser und Papst im Konflikt. Zum Verhältnis von Staat und Kirche im späten Mittelalter*, Düsseldorf 1988.

⁴ Augustinus, *De civitate Dei* (Corpus Christianorum, Series latina XLVIII, ed. B. Dombart/A. Kalb, Turnhout 1955) XIX 6 (S. 670).

in Sitten, Gesetzen und Einrichtungen, wodurch der irdische Frieden begründet oder aufrechterhalten werde, lehne oder schaffe nichts davon ab, bewahre und befolge es vielmehr, mag es auch in den verschiedenen Völkern unterschiedlich sein.⁵ Die nur geduldete Koexistenz von geistlicher und weltlicher Macht raubt dem Staat jedes innovative Potential einer gesellschaftlichen Gestaltung, die für die Geschichte von Belang sein könnte. Augustins christliche Konzeption von Politik ist eine Antipolitik; sie ist »unpolitisch, ja antipolitisch, weil sie eschatologisch ist.«⁶

Durch Augustinus waren die Zuständigkeiten klar verteilt. Die Anerkennung der staatlichen Gewalt mit ihrem monarchischen Vertreter erfolgte mit ihrer eschatologischen Relativierung. Papst Gelasius I. (492–496) hat dem Mittelalter dafür die ausgleichende und taktisch kluge Formel geboten, es seien zwei Instanzen, durch welche die Welt regiert werde: die geheiligte Autorität der Bischöfe und die königliche Gewalt. Unter diesen wiege »die Last der Priester umso schwerer, als sie bei dem göttlichen Gericht auch für die Könige der Menschen selbst Rechenschaft ablegen werden«. Dann folgt die entscheidende Formel, die Gelasius dem Kaiser Anastasius I. nahelegt: »Du weißt nämlich, gütigster Sohn, daß Du zwar durch Deine Würde dem Menschengeschlecht vorstehst, Du unterwirfst Dich jedoch demütig den Vorstehern der göttlichen Dinge und erbittest von ihnen die Ursachen Deines Heiles; und Du erkennst, daß Du beim Empfang der himmlischen Sakramente und ihrer gehörigen Verwaltung nach der Ordnung der Religion eher untertan sein mußt als vorstehen.«⁷ Hiermit war die klassi-

⁵ Augustinus, *De civitate Dei* XIX 17 (C. C. XLVIII, 685): »Haec ergo caelestis ciuitas dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus ciues euocat atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem, non curans quidquid in moribus legibus institutisque diuersum est, quibus pax terrena uel conquiritur uel tenetur, nihil eorum rescindens uel destruens, immo etiam seruans ac sequens, quod licet diuersum in diuersis nationibus ...«

⁶ D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik* (Schriften II,1), Frankfurt am Main 1971, 312.

⁷ Papst Gelasius I., Brief *Famuli vestrae pietatis* an Kaiser Anastasius I. (im Jahr 494), in: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum/Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hrsg. v. P. Hünermann, Freiburg im Breisgau/Basel/Rom/Wien ³⁷1991, 347: »Duo sunt quippe, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas, in quibus tanto grauius pondus est sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in diuino reddituri sunt examine rationem. Nosti etenim, fili clementissime, quoniam licet praesedeas humano generi dignitate, rerum tamen praesulibus diuinarum devotus colla submittis atque ab eis causas tuae salutis expetis, inque sumendis caelestibus sacramentis eisque, ut competit, disponendis subdi te debere cognoscis religionis ordine potius quam praeesse.«

sche Formel einer Gewaltenteilung durch Separierung der Zuständigkeiten formuliert.

Die so ausgehandelte Balance zwischen der geistlichen und der weltlichen Macht wurde am nachhaltigsten durch den Investiturstreit des 11. Jahrhunderts gestört. Der Streit um die Einsetzung von Personen in geistliche Ämter hatte die Verflechtung von Klerikern in weltliche Geschäfte und den Übergriff weltlicher Herrscher auf die Belange der Kirche zum Thema. Die gregorianische Reform der Kirche suchte dagegen eine striktere Trennung beider Gewalten wiederherzustellen, die Einflußnahme weltlicher Gewalt auf die Kirche zurückzudrängen, bei der Besetzung kirchlicher Ämter ein uneingeschränktes Monopol zurückzugewinnen und somit auch die Simonie, die Käuflichkeit kirchlicher Ämter, zu beseitigen. Die verschärfte Rivalität zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt sollte aber nicht mehr zu einem ausbalanciertem Verhältnis zurückfinden. Vielmehr bestimmt seit Papst Gregor VII. (1073–1085) ein angestachelter Machtanspruch die theoretischen Entwürfe über die Einflußgewalt des Papsttums. In den entsprechenden Traktaten des Spätmittelalters, mit Titeln wie *De potestate papae* oder *De potestate ecclesiastica*, geht es daher nicht »um einzelne Schritte, Maßnahmen und Aufgaben des Papstes, vielmehr wird gefragt nach der Legitimität der päpstlichen Stellung schlechthin, nach dem Begründungszusammenhang, der seine einzelnen Vollmachten und Rechte, oder richtiger seine Vollmacht überhaupt konstituiert«. ⁸

Der wohl bedeutendste Beitrag dieser Art war das Traktat *De ecclesiastica potestate* von Aegidius Romanus, der dem wachsenden Machtanspruch des Papsttums unverhohlen Ausdruck und eine der wichtigsten theoretischen Legitimationen gab. Er nutzte den spätmittelalterlich entfaltenen Gedanken der Allmacht Gottes zur Definition der möglichen Machtausübung des Papstes. So vergleicht er die Regentschaft des Papstes mit der absoluten Macht Gottes: Wie Gott alles Naturhafte in der Regel nach ihrer gewöhnlichen Gesetzmäßigkeit ablaufen lasse, aber aufgrund außergewöhnlicher Begebenheiten in ihren Lauf eingreife, so lasse auch der Papst alle zeitlichen und weltlichen Dinge ihrem allgemeinen Gesetz nach geschehen und dabei die weltlichen Schwerter ihre Urteile fällen. Im außergewöhnlichen Fall aber

⁸ J. Miethke, *Geschichtsprozess und zeitgenössisches Bewußtsein – Die Theorie des monarchischen Papats im hohen und späteren Mittelalter*, in: *Historische Zeitschrift* 226 (1978), 564–599, hier: 596.

mische er sich in die zeitlichen Dinge ein.⁹ Es gelte dabei, daß der Papst zwar über alle Dinge richte, nicht aber selbst durch andere gerichtet werde.¹⁰ Dieser programmatische Höhepunkt einer Unterordnung aller weltlichen Gewalt unter die Macht des Papstes ging unmittelbar in die am 18. November 1302 erlassene Bulle *Unam sanctam* des Papstes Bonifaz VIII. ein. Dort heißt es zum Schluß: »Wir erklären, sagen und definieren nun aber, daß es für jedes menschliche Geschöpf unbedingt notwendig zum Heil ist, dem Römischen Bischof unterworfen zu sein.«¹¹ Das Aufsehenerregende an dieser Bulle war, daß ihr Anspruch nicht eine theologische, sondern eine machtpolitische Klärung herbeiführen sollte, die die weltliche Gewalt eindeutig der kirchlichen Gewalt unter- und zuordnete. Ausdrücklich heißt es in der Bulle, das geistliche *und* das materielle Schwert unterlägen der Macht der Kirche. Werde das eine *von* der Kirche, so daß andere *für* die Kirche geführt.¹² Eine derartige Vorrangstellung durchzusetzen, scheiterte realpolitisch auf ganzer Linie. Sowohl das Attentat auf Bonifaz VIII. am 8. September 1303 in Anagni als auch das Exil der späteren Päpste in Avignon sind Ausdruck der machtpolitischen Schwäche des Papsttums. Im Gegenzug aber hat vielleicht gerade dieses Scheitern die theoretischen Visionen eines erstarkten Papsttums beflügelt.¹³

⁹ Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate* (Ed. R. Scholz, Weimar 1929, Nachdruck Aalen 1961) III 3 (S. 159): »Et sicut Deus gubernat mundum quantum ad istas res naturales quas videmus, quia assidue ut plurimum se gerit cum eis secundam communem legem, ut non impediatur eas in actionibus suis, raro autem et ex aliquibus specialibus casibus esse contingit, quod non sinat hec naturalia agere suos cursus: sic et summus pontifex quantum ad hec temporalia, et quantum ad ista materialia, debet se gerere secundum communem legem, ut ea proprios cursus agere sinat et ut materiales gladii sua iudicia exequantur, nisi forte aliqua specialia ibi sint advertenda, propter que de temporalibus se intromittat ...«

¹⁰ Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate* I 2 (Ed. Scholz, 9): »... bene dictum est, quod summus pontifex ... omnia iudicat, idest omnibus dominatur et ipse a nemine poterit iudicari, idest nemo poterit sibi dominari nec quam eciam equari.«

¹¹ Papst Bonifaz VIII., Bulle *Unam sanctam*, in: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum ...*, a. a. O., 870–875, hier: 875: »Porro subesse Romano Pontifici omni humane creature declaramus, dicimus, diffinimus et pronunciamus omnio esse de necessitate salutis.«

¹² Ebd., 873: »Uterque ergo est in potestate Ecclesie, spiritualis scilicet gladius et materialis. Sed is quidem *pro* Ecclesia, ille vero *ab* Ecclesia exercendus.«

¹³ J. Miethke, *Geschichtsprozess und zeitgenössisches Bewußtsein ...*, a. a. O., 598: Trotz des realpolitischen Scheiterns gilt, »daß die papale Theorie in einem Augenblick in den Zenith ihrer systematischen Ausarbeitung gelangte, als sie durch den Übergang von der programmatischen zur apogetischen Intention von praktischer Rücksicht gleichsam befreit um so ungehemmter rein theoretischen Systematisierungswillen zu folgen vermochte.«

Gegen diese Entwicklung sollte sich die politische Theorie im Spätmittelalter konstituieren. In der nun auftretenden Form gab es sie vorher nicht. Statt einer politischen Theorie war vielmehr eine politische Ethik formuliert worden, deren moralisches Verständnis von Politik in den ›Fürstenspiegeln‹¹⁴ ihren Ausdruck gefunden hat. Ihr Ziel war es, dem Herrscher ein tugendhaftes, dem Allgemeinwohl dienendes Verhalten vor Augen zu führen und somit der Tyranis vorzubeugen. Diese vorbildhafte Empfehlung war keineswegs die Anerkennung einer Autonomie der profanen Staatsgewalt, sondern vielmehr die explizite Einbettung des Herrschertums in einen heilsgeschichtlichen Kontext: »Staatliches Handeln bekommt so eine theologische Dignität, die das Politische nicht als eine Größe eigenen Rechts und Anspruchs zu betrachten erlaubt. Man könnte von einem politischen Symbolismus sprechen, der alle geschichtlich-politischen Ereignisse als Manifestationen göttlichen Heilshandelns deutet.«¹⁵

Es ist eine politische Konsequenz des Universalisierenden, daß die Verfassung des Staatswesens bis zum Ende des Mittelalters streng monarchisch aufgefaßt worden ist. Thomas von Aquin konnte noch in seinem Fürstenspiegel *De regno ad regem Cypri* bzw. *De regimine principum* aus dem Prinzip, daß sich alle Vielheit von einer Einheit ableite, uneingeschränkt folgern, es sei daher am besten, wenn eine Gesellschaft von einem einzigen Herrscher und nicht von einer Mehrzahl der Regierenden angeführt werde.¹⁶ Die naturrechtliche Begründung von Herrschaft vermochte sie als eine weltliche Partizipation am universellen Ordnungsgedanken erscheinen lassen, dessen Verhältnis zur geistlichen Gewalt im besten Falle harmonisch zu sein hatte. Diese theoretisch formulierte Balance war mit dem spätmittelalterlichen Machtanspruch des Papsttums zerstört. Der Anspruch einer päpstlichen Universalherrschaft trieb die moralisch argumentierende politische Ethik über sich hinaus in die Gestalt einer politischen Theorie der Organisation von Machtverhältnissen. Für diesen Prozeß war der Umstand förderlich, daß seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts

¹⁴ Als Übersicht vgl. dazu H.-H. Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, München 1968; W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig 1938.

¹⁵ G. Wieland, *Die Rezeption der aristotelischen »Politik« und die Entwicklung des Staatsgedankens im späten Mittelalter. Am Beispiel des Thomas von Aquin und des Marsilius von Padua*, in: E. Mock/G. Wieland (Hrsg.), *Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters*, Frankfurt am Main u. a. 1990, 67–81, hier: 70.

¹⁶ Thomas von Aquin, *De regno ad regem Cypri* I 2.

die *Politik* des Aristoteles durch die Übersetzung von Wilhelm von Moerbeke wieder zugänglich war. Damit bot sich die Möglichkeit, das Prinzip und die Herkunft von Herrschaft anthropologisch zu begründen.¹⁷

Es gab mehrere Möglichkeiten, konzeptuell auf den bedrohlichen Konflikt zwischen weltlicher und klerikaler Macht zu reagieren. Dante tat dies auf eine inhaltlich konservativ scheinende, aber der Argumentationsstruktur nach revolutionäre Weise. In seiner *Monarchia* wird er zum großen Fürsprecher einer machtpolitischen Erneuerung eines universalen, das Menschengeschlecht führenden Monarchentums. Die konservative Idee, einem erstarkten Papalismus eine machtvolle Monarchie entgegenzustellen, ist darin modern, daß sie von einer neuartigen Trennung beider Gewalten ausgeht. Statt einer eschatologischen Relativierung der weltlichen Macht durch eine Apologie der Kirchengewalt zustimmen zu können, versucht Dante zum einen den Nachweis, »daß die Autorität des Imperiums von der Kirche in keiner Weise abhängt«. ¹⁸ Zum anderen kommt es bei ihm zu einer Zweiteilung der teleologischen Struktur der Wirklichkeit. Hatte der klassische Universalismus auch die Weltlichkeit letztlich auf eine übergeordnete Finalität hin ausrichten wollen, geht Dante davon aus, »daß für den Menschen ein zweifaches Ziel existiert: So wie er als einziges von allen Seienden an der Vergänglichkeit und der Unvergänglichkeit teilhat, ebenso ist er als einziges von allen Seienden auf zwei Ziele hingeeordnet ... Die unaussprechliche Vorsehung hat also für den Menschen zwei anzustrebende Ziele vorgesehen, nämlich die Glückseligkeit dieses Lebens ... und die Glückseligkeit des ewigen Lebens«. ¹⁹ Die strikte Trennung von weltlicher und klerikaler Gewalt kam einer realpolitischen Entmachtung der Kirche gleich. War die Restauration einer universalen Monarchie konservativ, so war die gänzliche Abtrennung der

¹⁷ Zur Rezeption der aristotelischen Politik im Mittelalter vgl. C. Flüeler, *Mittelalterliche Kommentare zur »Politik« des Aristoteles und zur pseudo-aristotelischen »Oekonomik«*, in: *Bulletin de philosophie médiéval* 29 (1987), 193–229; ders.: *Rezeption und Interpretation der aristotelischen Politika im späten Mittelalter*, 2 Bde., Amsterdam 1992.

¹⁸ Dante Alighieri, *Monarchia* (Studienausgabe, lat./dt., Einleitung, Übersetzung und Kommentar von R. Imbach und Ch. Flüeler, Stuttgart 1989) III xiv 10: »... auctoritatem Imperii ab Ecclesia minime dependere.«

¹⁹ Dante, *Monarchia* III xv 6–7: »Et cum omnis natura ad ultimum quendam finem ordinetur, consequitur ut hominis duplex finis existat: ut, sicut inter omnia entia solus incorruptibilitatem et corruptibilitatem participat, sic solus inter omnia entia in duo ultima ordinetur ... Duos igitur fines providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vite ... et beatitudinem vite eterne ...«

politischen Sphäre von der teleologischen Heilsgeschichte revolutionär.

Die philosophische Legitimierung einer Autonomie der politischen Realität und die prinzipielle Trennung der weltlichen Gewalt von der kirchlichen Einflußnahme setzte sich bei Marsilius von Padua entscheidend fort und wurde bei ihm zur grundlegenden Bedingung des Friedens. Marsilius, der wie Ockham am Hof Kaisers Ludwig des Bayern in München Zuflucht gefunden hatte, beginnt seinen *Defensor pacis* mit einer Konzeption irdischer Herrschaft, die in dem ersten Teil des Werkes bewiesen werden soll »mit sicheren, vom menschlichen Geist gefundenen Methoden auf Grund von feststehenden Sätzen, die jedem denkenden Menschen unmittelbar einleuchten, der nicht verdorben ist von Natur, durch eine verkehrte Gewohnheit oder Neigung«. ²⁰ Mit der hier aufscheinenden Souveränität politischer Reflexion entzieht er die Einsetzung eines Königs ganz der Mitbestimmung der Kirche, wobei er der durch eine Wahl legitimierten Monarchie den Vorzug gibt. ²¹ Dieser Ansatz einer im Kern demokratischen Legitimierung von Herrschaft setzt sich in dem Postulat fort, kein Bischof habe gegenüber einem anderen irgendeine Autorität unmittelbar von Christus. Kein Bischof, Priester oder ein Sonderkollegium könne daher einen Herrscher, ein Land oder eine andere bürgerliche Gemeinschaft exkommunizieren. Dies stehe höchstens einem rechtmäßigen Konzil zu. ²² Und für die innergemeinschaftliche Gesetzgebung formuliert Marsilius, es stehe allein demjenigen die primäre menschliche Vollmacht zu, Gesetze zu geben oder zu schaffen, von dem allein die besten Gesetze ausgehen können. Dies obliege der Gesamtheit der Bürger oder deren gewichtigem Teil, der die Gesamtheit repräsentiere. ²³ An

²⁰ Marsilius von Padua, *Defensor pacis* (Ed. W. Kunzmann/H. Kusch, lat./dt., 2 Bde., Darmstadt 1958) I 1, 8 (S. 24): »In prima quarum demonstrabo intenta viis certis humano ingenio adinventis, constantibus ex propositionibus per se notis cuilibet menti non corrupte natura, consuetudine vel affectione perversa.« Es ist bezeichnend für Marsilius, daß er erst im zweiten Teil seines Werkes auf theologische Autoritäten zurückgreifen will.

²¹ Vgl. *Defensor pacis* I 9, 5–11.

²² Marsilius von Padua, *Defensor pacis* II 21, 9 (Ed. Kunzmann/Kusch, 750): »... quoniam nullus episcopus in alium auctoritatem habet aliquam a Christo immediate ... neque coactivam invicem aut in alios iurisdictionem ... Ex quibus etiam deduci potest et convenit, ad solius iam dicti concilii, non autem ad solius episcopi aut presbyteri vel alicuius ipsorum particularis collegii auctoritatem pertinere, principem, provinciam aut communitatem aliam civilem excommunicare vel divinorum officiorum usum interdicare.«

²³ Marsilius von Padua, *Defensor pacis* I 12, 5 (Ed. Kunzmann/Kusch, 122): »Quoniam illius tantummodo est legum humanarum lacionis seu institutionis auctoritas humana

dieser revolutionärsten Schrift zur politischen Theorie des 14. Jahrhunderts wird die Dialektik von klerikalem Machtanspruch und der Verweltlichung politischer Entscheidungsprozesse überdeutlich.

Auch Ockham sollte seinen Beitrag zu dieser Entwicklung leisten. Er stieß auf die Kontroverse zwischen Papst und Kaiser durch seine Einbindung als Franziskaner in den sogenannten ›theoretischen Armutsstreit‹.²⁴ Franz von Assisi hatte seinem Orden strikte Armut als evangelische Lebensführung befohlen. Dem rasch zur Großorganisation wachsenden Orden wurde diese Forderung zunehmend zu einem Problem, verlangte seine Mitgliederzahl doch nach einer Organisation auf der Basis materiellen Besitzes. Die Lösung war der erhobene Anspruch auf ein Gebrauchsrecht an Gütern, ohne damit ein Eigentumsrecht zu verbinden. Der theoretische Armutsstreit brach aus, als Papst Johannes XXII. das zuvor von der Kirche wahrgenommene Eigentumsrecht dem franziskanischen Orden zurückgab. Die aus heutiger Sicht oft allzu subtilen Diskussionen um den Eigentumsbegriff trafen den Orden der Franziskaner an ihrer verwundbarsten Stelle und kulminierten in der Frage, ob Jesus und seine Jünger jemals etwas besessen hätten. Diese allein in ihrem historischen Kontext brisante Fragestellung führt Ockham zu einer Reflexion der machtpolitischen Mechanismen, die der Kirche im Falle einer entscheidenden Auseinandersetzung zur Verfügung stehen. Anhand seiner daraufhin entfalteten Kirchenkritik gelangt er zu dem, was als politische Theorie wirksam werden sollte, da es auf die weltliche Gesellschaftsordnung gleichermaßen anwendbar war.

Die unüberbrückbar scheinenden Gegensätze innerhalb des theoretischen Armutsstreites sowohl zwischen Papst Johannes XXII. und den Franziskanern, aber auch zwischen der Lehrmeinung des Papstes und seines Vorgängers Nikolaus III. provozierten eine radikale Position: Ockham zieht die Möglichkeit in Erwägung, Johannes XXII. sei ein Ketzer. Bedeutsam sind hier nicht die Argumente, die Ockham für diese These anführt – etwa die gegensätzliche Lehre von Johan-

prima simpliciter, a quo solum optime leges possunt provenire. Hoc autem est civium universitas aut eius pars valencior, que totam universitatem representat ...«

²⁴ Zur Geschichte des theoretischen Armutsstreites vgl. J. Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, a. a. O., 348–427. Zur politischen Theorie Ockhams vgl. A. S. McGrade, *The political Thought of William Ockham. Personal and Institutional Principles*, Cambridge/New York 1974.

nes XXII. und Nikolaus III. in bezug auf die Armutsfrage²⁵ oder die Ablehnung der theologischen Unterscheidung der *potentia dei absoluta* und der *potentia dei ordinata* durch Johannes²⁶ –, sondern die Begründung der Möglichkeit einer Verfehlung. Hatte Ockham die Bedeutung der Logik mit der Irrtumsfähigkeit des Menschen begründet, der folglich einer Orientierung bedürftig sei, so überträgt er nun diese anthropologische Ausgangssituation auf das Papsttum: »Jeder Mensch in seinem Erdenleben, der den Gebrauch seiner Vernunft hat, aber noch nicht im Gnadenstand gefestigt ist, kann gegen den Glauben irren und solchem Irrtum hartnäckig anhängen ... Ein Papst hat auch den Gebrauch seiner Vernunft, jedenfalls im allgemeinen, denn wenn er wegen Krankheit oder Alters oder aus irgendeinem anderen Grund den Gebrauch seiner Vernunft verlöre, so könnte er dann, solange er des Gebrauchs seiner Vernunft entbehrte, nicht Ketzer sein ... Darüber hinaus ist auch ein Papst nicht im Gnadenstande gefestigt, da er sündigen kann und verdammt werden kann.«²⁷

Die Bedingung der Möglichkeit des Ketzertums von dem Gebrauch der Vernunft als einer irrtumsfähigen abhängig zu machen, spiegelt Ockhams neues Verständnis rationaler Subjektivität. Denn war auch immer schon die Vernunft des einzelnen dem Fehlurteil gegenüber offen, so hatte das Universaliendenken einschließlich seiner hierarchischen Struktur für die obersten Vertreter der geistlichen und weltlichen Macht gleichsam eine allgemeine Vernunft walten lassen, an der zu partizipieren ihrer Stellung im Ordnungsgefüge der Welt entsprach. Weder Papst noch Kaiser waren auf sich allein gestellt und

²⁵ Vgl. *Dialogus* (zitiert nach dem Abdruck in: M. H. Goldast, Hrsg., *Monarchia Sacri Romani Imperii*, Bd. II, Frankfurt am Main 1614, Nachdruck Graz 1960, 396–957; Übersetzungen im folgenden nach W. v. Ockham, *Dialogus. Auszüge zur politischen Theorie*, ausgewählt, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von J. Miethke, Darmstadt 1992) I, cap. 2 (S. 469). Der *Dialogus* stellt den Leser vor die Schwierigkeit, Ockhams Position eindeutig zu identifizieren: Statt üblicherweise eine polemische Position in bezug auf seinen Gegner zu beziehen, versucht Ockham vielmehr, durch eine ausführliche Darstellung unterschiedlichster Argumentationen im Wechselspiel eine Klärung herbeizuführen. Seine eigene Position bleibt dabei anonym, ist aber durchaus rekonstruierbar.

²⁶ *Dialogus*, I, cap. 2 (Ed. Goldast, 470).

²⁷ *Dialogus* I, cap. 3 (Ed. Goldast, 470): »Quis purus viator habens vsum rationis non confirmatus in gratia potest contra fidem errare, & eidem errori pertinaciter adhaerere, ... Papa etiam est habens vsum rationis (vt communiter) si enim per infirmitatem aut senectutem, vel per aliquam aliam causam perderet vsum rationis; & tunc quam diu vsu rationis careret, haereticari non potest Papa insuper non est confirmatus in gratia, cum possit peccare & damnari ...«

haben für sich entschieden, sondern sie waren vom theoretischen Verständnis her Organe, um die sich aufgrund der Ordnung der Welt aufdrängenden Entscheidungen umzusetzen. Die Legitimation ihrer Handlungen entsprang demnach nicht ihrer Subjektivität in der Form eines sich dem allgemeinen Diskurs aussetzenden individuellen Vernunftgebrauchs, sondern ihrer charismatischen Vollmacht. Für den Konfliktfall innerhalb der Kirche oder des Staates regelte die hierarchische Position den notfalls gewaltsam wiederherzustellenden Konsens.

Wenn nun aber der Papst in seinem Vernunftgebrauch so irrtumsfähig ist wie jeder Laie, dann verbürgt seine hierarchische Stellung keine Ordnungsgewalt, die gleichsam aus sich selbst heraus wirksam ist. Konsequenterweise folgt Ockham, »daß überall, wo die kirchliche Gewalt versagt, Laien innerhalb der Kirche Gerichtshoheit besitzen, das bedeutet: auch über Kleriker. Wenn folglich die kirchliche Gewalt ausfällt, sei es durch Unfähigkeit, sei es durch Bosheit oder durch Unwissenheit, dann erhalten Laien über den ketzerischen Papst Gewalt.«²⁸ Ausdrücklich gesteht Ockham auch den gläubigen katholischen Frauen das Recht zu, in Glaubensfragen ihre Kompetenz einzubringen.²⁹ Für den Grenzfall bedeutet Ockhams Aufwertung der kritischen Überprüfung lehramtlicher Positionen, daß, wenn einer allein gegen die ganze Kirche den rechten Glauben bewahren sollte, dieser dann ohne Furcht die Irrlehre des Ketzerpapstes verwerfen müsse.³⁰ Es klingt ein reformatorisches Pathos an, wenn Ockham erklärt, er werde ohne Zögern zu den papsttreuen Ordensbrüdern zurückkehren, wenn man ihm klar beweise, daß die Konstitutionen und Predigten des Pseudopapstes nicht von der katholischen Wahrheit abwichen oder trotz Ketzerhaftigkeit Gehorsam gefordert wäre. Ohne Beweise mit Vernunftschlüssen oder Autoritäten dürfe aber weder er noch andere belästigt werden, die dem Papst nicht gehorchten.³¹

²⁸ *Dialogus I*, cap. 99 (Ed. Goldast, 622): »... quod vbicunque ecclesiastica potestas deficit, laici habent iurisdictionem intra ecclesiam, hoc est super clericos & deficiente per consequens ecclesiastica potestate sive per impotentiam sive per malitiam sive per ignorantiam, laici super papam haereticum obtinent potestatem ...«

²⁹ *Epistola ad fratres minores*, 1334 (OPol III, 10): »... ex quibus (der Glosse: *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari debet*; J. G.) colligitur evidenter, quod quaestio fidei etiam ad mulieres spectat catholicas et fideles ...«

³⁰ *Dialogus I*, cap. 47 (Ed. Goldast, 704): »... imo si vnus solus remaneret fixus in fide, deberet intrepide doctrinam erroneam Papae haeretici improbare ...«

³¹ *Epistola ad fratres minores*, 1334 (OPol III, 16): »Si quis autem mihi patenter ostenderit, quod constitutiones et sermones pseudo-papae a catholica non devient veritate, aut etiam quod papae haeretico quicumque sciens ipsum esse haereticum debeat obedire, ad

Ohne Zweifel impliziert diese »Entsakralisierung des kirchlichen Lehramtes«³² einen neuen Freiheitsbegriff, der über seine politische Dimension hinaus auch für die Deutung des nominalistischen Gottesbegriffs von Belang ist. Vergegenwärtigt man sich, daß Aegidius Romanus die päpstliche Regentschaft mit der Machtausübung Gottes verglichen und dabei argumentativ die Unterscheidung zwischen der *potentia dei ordinata* und der *potentia dei absoluta* herangezogen hatte, wird die Differenz zu Ockham deutlich. Nach Aegidius läßt Gott trotz seiner Allmacht die Dinge ihren eigenen Lauf nehmen, vollbringt aber manchmal gegen ihren natürlichen Lauf Wunder. So hat auch der Papst aufgrund der Befugnis der Kirche die Fülle der Macht und kann etwas ohne Zweitursache bewirken, was er auch mit einer Zweitursache bewirken kann.³³ Diese Übertragung theologischer Distinktionen auf die päpstliche Machtausübung läßt nach einem Rückschluß von Ockhams Auffassung klerikaler Gewalt auf seinen Gottesbegriff fragen, insbesondere, da Aegidius schon in anderen Fragen ein impliziter Gegner Ockhams war.³⁴ Entspricht nicht dem Klischee eines nominalistischen Gottes, dessen Handeln als ein despotischer Dezisionismus begriffen wird, ein ebenso die Freiheit der Individuen negierender Voluntarismus des Papstes?

Davon kann bei Ockham nicht die Rede sein. Statt dessen bringt er in seinen Diskurs über die Machtausübung der Kirche den Gedanken des Evangeliums als des Gesetzes der Freiheit (*lex libertatis*)³⁵ ein. In

fratres sibi faventes non tardabo reverti. Qui autem neutrum istorum nec ratione nec auctoritatibus probare valuerit, nec mihi nec alicui, qui dicto haeretico non obedit, debet esse molestus.«

³² J. Schlageter, *Glaube und Kirche nach Wilhelm von Ockham. Eine fundamentaltheologische Analyse seiner kirchenpolitischen Schriften* (Kath.-Theol. Diss. München 1970), Münster 1975, 399: Bei Ockham »werden die kirchlichen Amtsträger hinsichtlich ihrer Geistbegabung, ihrer Gnadenausstattung, des göttlichen Beistandes auf dieselbe Stufe mit anderen Gläubigen gestellt. Das bedeutet eine »Entsakralisierung« des kirchlichen Lehramtes; denn obwohl die kirchlichen Amtsträger die Glaubensaufsicht haben, sind sie in dieser Funktion nicht grundsätzlich den anderen Christen überlegen.«

³³ Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate* III 9 (Ed. Scholz, 191): »Et quamvis omnia possit, ipse tamen sic administrat res, ut eas proprios cursus agere sinat. Facit tamen Deus aliquando miraculum vel etiam miracula, ut agat preter communem cursum nature et non agat secundum communes leges nature inditas. Sic et summus pontifex quantum ad posse, quod est in ecclesia, habet plenitudinem potestatis et potest sine causa secunda, quod potest cum causa secunda ...«

³⁴ Vgl. dazu E. A. Moody, *Ockham and Aegidius of Rome*, in: ders., *Studies in Mediaeval Philosophy, Science, and Logic*, Berkeley/Los Angeles/London 1975, 161–188.

³⁵ *Dialogus* III, cap. 5 (Ed. Goldast, 776 ff.).

Abgrenzung zum Alten Testament, das für ihn ein Gesetz der Knechtschaft beinhaltet, verbürgt der neue Bund eine Freiheit, die nicht nur von der Last des mosaischen Gesetzes befreit, sondern darüber hinaus auch von weiteren Formen der Knechtschaft. Es gelte nach Paulus, »daß wo der Geist des Herrn ist, daß dort nicht nur die Freiheit von der Knechtschaft des alten Gesetzes sei, sondern daß ebendort auch die Freiheit von aller Knechtschaft in äußeren Werken ist, die gleichgroß wäre, wie es die Knechtschaft des alten Gesetzes war.«³⁶ Ockham vertritt diese Position nicht spiritualistisch, sondern sie hat unmittelbare Auswirkungen auf seine Einschränkung der Papstgewalt. Hätte der Papst von Christus eine Gewaltenfülle erhalten, die ihm alles ermöglichte, was nicht gegen das göttliche Gesetz und nicht gegen das Naturgesetz verstieße, dann wäre dieses christliche Gesetz eine unerträgliche Knechtschaft – und das in einem erheblich größerem Maße, als es die Knechtschaft unter dem Alten Testament gewesen ist.³⁷ Bedeutsam ist hier nicht nur die aufsehenerregende Definition eines nahezu uneingeschränkten Papsttums als einer Knechtschaft für die Untergebenen, sondern es ist beachtenswert, daß Ockham das Alte Testament eindeutig negativ bewertet. Er verzichtet gänzlich auf die Heranziehung des gängigen Topos eines allmächtigen und willkürlichen Gottes, wie er dem Alten Testament landläufig zugeschrieben wird. Ockham ist in seinen Argumentationen oft kompliziert, aber nicht inkonsequent. Weder der Topos des alttestamentlichen Befehlsgottes, der Abraham befiehlt, seinen Sohn zu opfern und von diesem Befehl erst im letzten Moment abläßt (Gen 22), noch der Entwurf eines Papsttums, das den Eigenanspruch des Individuums mißachten kann, werden an den entscheidenden Stellen angeführt. Das spricht dafür, daß sein nominalistischer Gottesbegriff nicht mit einem despotischen Voluntarismus gleichgesetzt werden sollte.

Ockhams Kritik an einer uneingeschränkten Macht des Papstes reduziert sich aber nicht auf eine Zurückweisung einer Übertragbarkeit des voluntaristisch ausgelegten Prinzips der *potentia dei absoluta* auf die päpstliche Amtsführung. Er fragt vielmehr grundsätzlich nach der

³⁶ *Dialogus* III, cap. 7 (Ed. Goldast, 778): »... quod vbi est Spiritus Domini: ibi non solum est libertas a seruitute veteris legis: sed etiam ibi libertas est ab omni seruitute, quod opera exteriora: quae est tanta, quanta fuit seruitus veteris legis.«

³⁷ *Dialogus* III, cap. 5 (Ed. Goldast, 776): »Sed si Papa haberet a Christo talem plenitudinem potestatis, vt omnia possit, quae non sunt contra legem diuinam, nec contra legem naturae: lex Christiana ex institutione Christi esset lex intolerabilis seruitutis: & multo maioris seruitutis quam fuerit lex vetus ... «

Legitimation päpstlicher Gewalt. Diese lehnt er in ihrer besonderen Würde und Herkunft keinesfalls ab, differenziert aber ihre Legitimation auf eine entscheidende Weise: Mag auch die päpstliche Herrschaft vor allem darin göttlich sein, daß Christus angeordnet habe, daß es in der Kirche einen Papst geben soll, so ist in vielen Dingen die päpstliche Herrschaft aber offensichtlich menschlich, denn Menschen obliege die Anordnung, wer zu dieser Herrschaft zu berufen sei, wer das Wahlrecht ausüben solle und wer den Erwählten zurechtzuweisen habe, wenn er einer Zurechtweisung bedarf.³⁸ Diese Anthropologisierung der Gestaltung von Herrschaft führt Ockham zu dem Gedanken einer abgestuften Befugnis. Steht das Papsttum als solches nicht zur Disposition, so gilt doch für viele seiner Entscheidungsbefugnisse, daß es sie erlangt hat oder erlangt »kraft menschlicher Anordnung, Erlaubnis, freiwilliger Unterwerfung, aus ausdrücklicher oder stillschweigender Einwilligung oder auch wegen der Machtlosigkeit, Pflichtversäumnis oder der Bosheit anderer Menschen oder auch kraft Gewohnheitsrechts oder irgendwie kraft menschlichen Rechts.«³⁹

Diese Lehre vom *dominium*, von der Herrschaft, stellt den Kern von Ockhams politischer Theorie dar und läßt sich von seiner kircheninternen Reflexion auf die weltlichen Gesellschaftsstrukturen übertragen. Im Hintergrund steht dabei der Gedanke, daß Gott dem Menschen nach dem Sündenfall eine Herrschaftsbefugnis über die übrigen Kreaturen übertragen habe, damit er in der nachparadiesischen Welt bestehe.⁴⁰ Ohne die Herrschaft dem Bereich göttlicher Einsetzung entziehen zu wollen, wird dabei die Gestaltung der Herrschaftsausübung

³⁸ *Dialogus* III, cap. 20 (Ed. Goldast, 806): »Quia licet principatus Papalis sit quo ad hoc diuinus, quod Christus ordinauit ipsum debere esse in Ecclesia, quantum ad multa tamen videtur esse humanus. Nam ad homines pertinet ordinare, quis assumi debeat ad ipsum, & qui debent eligere, & qui debent assumptum corrigere, si correctione indigeat, & consimilia.«

³⁹ *Dialogus* III, cap. 17 (Ed. Goldast, 786): »Omnem autem potestatem, quam regulariter ultra istam habuerunt vel habent summi Pontifices ex humana conditione, concessione, spontanea submissione, vel ex consensu expresso vel tacito, aut propter impotentiam, negligentiam, aut malitiam hominum aliorum; vel ex consuetudine, vel quomodocunque ex iure humano obtinuerunt & obtinent.«

⁴⁰ Vgl. W. Stürner, *Peccatum und potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Sigmaringen 1987. Zum Begriff *dominium*, der auch für Ockhams Position innerhalb des theoretischen Armutsstreites entscheidend ist, vgl. J. Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, a. a. O., 458–477.

in die Hände des Menschen gelegt. Auf die kürzeste Formel gebracht, lautet dieses Prinzip von Herrschaft: *a Deo, sed per homines*.⁴¹

Die Folgen sind weitreichend. Die Entnaturalisierung von Herrschaftsstrukturen beraubte die Ableitung der Machtbefugnis von der Stellung des Herrschers im göttlich eingesetzten Ordnungsgefüge ihrer dogmatisch gehandhabten Evidenz.⁴² Die Konsequenz ist bei Ockham nicht eine anarchistische Auflösung des Prinzips der Macht, sondern eine radikale Stärkung des individuellen Widerstandsrechtes und der Gedanke der Veränderbarkeit von Gesellschaftsformen. Die abgelehnte Übertragung der Synonymität von Natur und Ordnung auf herrschaftliche Machtstrukturen läßt die konkrete Gesellschaft nicht mehr vorrangig als eine nur noch zu perfektionierende Annäherung an eine ideale Präfiguration denken. »Eine dem staatsbildenden Prozeß vorausliegende, ihn einende und gestaltende eigene Wirklichkeit, die den Menschen zur Geselligkeit vorwärts drängt und nicht ruht, bis die vollkommene Form der Autarkie auf dem Weg der Seinsentelechie erreicht ist, hat in dieser Konzeption offenbar keinen Platz.«⁴³

Diese Entteleologisierung der Gesellschaftsform ermöglicht es Ockham, am Beispiel der Kirche für den Grenzfall politischer Konflikte überraschend neue Lösungen vorzuschlagen. Je nach der »Notwendigkeit und Verfassung der Zeit« (*necessitas & qualitas temporis*)⁴⁴ besteht die Möglichkeit einer vorübergehenden Verfassungsänderung. Der Gemeinschaft der Gläubigen kommt dabei das Bestimmungsrecht zu: »Was zugunsten und zum Nutzen einiger eingeführt wurde, darf nicht zu ihrem Schaden und zu ihrer Gefährdung gereichen. Aber die Herrschaft, der alle Gläubigen insgesamt unterworfen sein müssen, ist zugunsten und zum Nutzen aller Gläubigen eingeführt; wenn daher eine bestimmte Art der Herrschaft für die Gläubigen gefährlich zu werden beginnt oder auch weniger nützlich, so ist es sinnvoll, für eine Zeitlang diese Herrschaftsform in eine andere von größerem Nutzen zu verwandeln. Darum hat auch die Kirche die Kompetenz, eine aristokratische Herrschaftsverfassung über alle Gläubigen einzurichten,

⁴¹ *Dialogus* III, cap. 26 (Ed. Goldast, 899).

⁴² Vgl. *Octo quaestiones de potestate papae* V, cap. 6 (OPol I, 161): »... nullus tamen principatus regalis est a natura, ... sed omnis principatus regalis est ex institutione positiva, divina et humana.«

⁴³ W. Kölmel, *Perfekter Prinzipat? Ockhams Fragen an die Macht*, in: W. Vossenkuhl/R. Schönberger (Hrsg.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990, 288–304, hier: 291 f.

⁴⁴ *Dialogus* III, cap. 20 (Ed. Goldast, 806).

wenn man erkennt, daß die Herrschaft eines einzelnen für die Gläubigen schädlich zu sein beginnt.«⁴⁵

Auch ohne Berücksichtigung von Ockhams Stellung zum Naturrecht⁴⁶ läßt sich seine politische Theorie der Kirche durchaus im Kontext einer nominalistischen Weltsicht deuten. Die Enthypostasierung einer universalen Ordnung zugunsten einer durch die Freiheit des Subjekts konstituierten Gesellschaftsstruktur spricht dafür. Die nicht verworfene, sondern als kontingent erkannte Ordnung weist dem Individuum einen Spielraum politischer Relevanz in bisher ungekanntem Maße zu.⁴⁷ Für das gesamte Mittelalter war die Bezogenheit von Papsttum und Kaisertum als Integrationsfaktoren der Gesellschaft paradigmatisch.⁴⁸ Ockham hat dagegen anhand der als Notfall definierten Ausnahmesituationen eine Theorie für die Gestaltbarkeit politischer Institutionen geliefert, die über ihre tagespolitische Verursachung hinaus wichtig bleiben sollte.⁴⁹ Er hat dies nicht explizit als Nominalist getan, aber es spricht nicht viel dagegen, daß er es hätte tun können.

⁴⁵ Ebd. (Ed. Goldast, 807): »... quod in fauorem & vtilitatem inductum est aliquorum, non debet in eorum damnum & dispendium retorqueri. Sed principatus, cui debeant subdiniuersi fideles, inductus est in fauorem & vtilitatem cunctorum fidelium. Ergo si aliqua species principatus incipit esse dispendiosa fidelibus vel minus vtilis, expedit vt illa species principatus in aliam vtiliorem pro tempore transmutetur. Quare Ecclesia habet potestatem constituendi Principatum Aristocraticum super cunctos fideles, si perpendunt, quod principatus vnus incipit esse dispendiosus fidelibus.«

⁴⁶ Vgl. C. Urban, *Nominalismus im Naturrecht. Zur historischen Dialektik des Freiheitsverständnisses in der Theologie*, Düsseldorf 1979; zum mittelalterlichen Naturrecht allgemein: R. Specht, *Materialien zum Naurrechtsbegriff der Scholastik*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. XXI, Bonn 1977, 86–113.

⁴⁷ Das Individuum ist dabei in seiner politischen Relevanz nicht beliebig durch Repräsentanten seiner Interessen ersetzbar: Ockham bestreitet in seinen politischen Schriften »die theoretischen Grundlagen der juristisch formulierten politischen Theorie seiner Zeitgenossen. Er lehnt das Konzept ab, daß eine Gemeinschaft – sei sie Volk, Orden, Kirche oder Konzil – eine *persona ficta vel repraesentata* sein könnte. In diesen Gemeinschaften seien nur reale Personen vorhanden, die auch nur als einzelne handeln könnten« (H. G. Walther, *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität. Studien zu den Grenzen des mittelalterlichen Souveränitätsdenkens*, München 1976, 199).

⁴⁸ Zu diesem Zusammenhang vgl. J. Miethke, *Politisches Denken und monarchische Theorie. Das Kaisertum als supranationale Institution im späten Mittelalter*, in: J. Ehlers (Hrsg.), *Ansätze und Diskontinuität deutscher Nationsbildung im Mittelalter*, Sigmaringen 1989, 121–144.

⁴⁹ Jürgen Miethke hat die Einflußmöglichkeit politischer Traktate im Mittelalter anhand Marsilius von Padua und Ockham untersucht. Ihm zufolge gilt, »daß ihr Publikum, ihre Leserschaft, ihre Benutzer in eben jener Schicht von gebildeten Klerikern im Umkreis der

Die Aufgabe eines universalen Ordnungsgedankens, der eine hierarchische Staffellung von Machtinstanzen gemäß einer übernatürlichen Verfügung verbindlich vorschrieb, läßt sich bei Ockham abschließend daran ablesen, daß er für den weltlichen Herrschaftsbereich nicht wie Dante zu einem universalen Kaisertum zurückfindet. Zwar bleibt trotz des betonten Individualismus die einende Herrschaft ein wichtiges Motiv in Ockhams Theorie der Macht, aber deren Legitimation entspringt, trotz ihrer grundsätzlich göttlichen Herkunft, in einem ungekannten Maße einem säkularisierten Rechtsdenken.

Ockhams Auffassung, daß Wissenschaft nicht eine additive Akkumulation gesicherter Erkenntnis als Annäherung an einen höchsten Erkenntnisgegenstand ist, sondern daß es verschiedene Gegenstände des Wissens gibt, die entsprechende Wissenschaften erfordern, findet sich im politischen Bereich gespiegelt. Die Frage, welches das Subjekt im Sinne des Gegenstandes der Naturphilosophie sei, gleiche der Frage, wer der König der Welt sei; so wie es aber keinen König der Welt, sondern nur Könige einzelner Reiche gebe, so verhalte es sich auch mit den verschiedenen Subjekten der verschiedenen Teile des Wissens.⁵⁰ Ausdrücklich gilt dies auch für die Metaphysik: So wie es keinen Universalherrscher gebe, besitze die Metaphysik keinen einheitlichen Gegenstand.⁵¹ Der Partikularität des perspektivischen Wissens entspricht der Legitimationsverlust eines Universalherrschers bei gleichzeitiger Anerkennung territorialer Könige. Die wohlbegründeten und vernünftig legitimierten Interessen der Gemeinschaft prägen notfalls gegen den Herrscher die Ordnung. Die Ordnung hat aufgehört, eine ihrer Substanz nach transempirische, metageschichtliche und aus einem Allgemeinheitsprinzip ableitbare Größe zu sein.

Universitäten zu suchen sind, die zugleich sich im Umkreis der Fürstenhöfe und Machtzentren Europas aufhielten. Dieses Publikum ist gewiß seinem Umfang nach ungemein begrenzt, seinem Einfluß nach aber zumindest potentiell beachtlich.« (J. Miethke, *Marsilius und Ockham. Publikum und Leser ihrer politischen Schriften im späten Mittelalter*, in: *Medioevo* 6, 1980, 543–567, hier: 566).

⁵⁰ *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, Prol. (OPh IV, 10): »Unde quaerere quid est subiectum philosophiae naturalis, est simile quaestioni qua quaeretur quis est rex mundi. Quia sicut nullus est unus rex mundi, sed unus est rex unius regni et alter alterius, sic est de subiectis diversarum partium scientiae talis ...«

⁵¹ *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, Prol., qu. 9 (OTh I, 259): »... quia sicut diversa regna habent diversos reges, et nullus est rex totius, et tamen aliquando hi reges possunt habere ordinem inter se, quia scilicet unus est potentior alio vel ditior, ita nihil est subiectum totius metaphysicae sed diversarum partium sunt diversa subiecta.«

2. Die Aporie einer nominalistischen Theodizee: *Der allmächtige Gott und das Leid*

In den Jahren 1315 bis 1317 wurden weite Teile Europas von der ersten überregionalen Hungersnot des 14. Jahrhunderts betroffen.⁵² 1338 und 1346 kamen in ganz Mitteleuropa auftauchende Heuschreckenschwärme hinzu. Zur Chronologie der Katastrophen dieses sich gedanklich vom Mittelalter allmählich lösenden Zeitalters gehört ebenso das Erdbeben von 1348 wie die immer wieder sich fortrankenden Kriege, dessen ausdauerndster der sogenannte Hundertjährige Krieg in Frankreich seit den Dreißigerjahren war. Überboten wurden diese Katastrophen von der 1348 zuerst auftretenden Pest, die unzähligen Opfern das Leben kostete. In direkter Folge kam es zu verheerenden Pogromwellen gegen die jüdische Bevölkerung, denen das Auftauchen der Pest vor allem durch die These der Brunnenvergiftung angelastet wurde. Die Opfer sind namenlos und ungezählt, aber Zeitgenossen berichten von dem Vorgang des Mordens: Es wurden Juden verbrannt, gerädert, bei lebendigem Leibe begraben oder einfach erschlagen.

Die Pest als der Anlaß für die europäische Pogromwelle war für das Katastrophenbewußtsein der Zeitgenossen und für die späteren Chronisten der wirtschaftlichen und demographischen Folgen von einer so schockierenden und tiefgreifenden Wirkung, daß in der neueren Geschichtswissenschaft immer wieder die These vertreten worden ist, sie habe durch ihren mentalitätsgeschichtlichen Einfluß das Mittelalter zu einem Ende gebracht.⁵³ Da für den Nominalismus alles Seiende in seiner kontingenten Faktizität auf den individualisierenden Schöpferwillen Gottes zurückgeht, stellt sich für ihn die empirische Vernichtung eines in seiner Besonderheit allen Allgemeinheiten überlegenen Seienden als ein Problem von systematischer Dringlichkeit.

Aber ohne Zweifel: Der Nominalismus hat auf die Krisenereignisse seiner Zeit nicht reagiert. Und auch Ockham, wohl selber ein Opfer der Pest, war noch weit davon entfernt, dies zu tun. Aber es findet sich bei ihm die Spur einer Überlegung, die für die spätmittelalterliche Theodizee eine Relevanz besitzt und die bei aller Spärlichkeit der Ausformulierung einen entscheidenden Schritt über die klassisch zu nen-

⁵² Alle folgenden Angaben nach F. Graus, *Pest – Geissler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit*, Göttingen 1987.

⁵³ So zuletzt K. Bergdolt, *Der schwarze Tod in Europa. Die Große Pest und das Ende des Mittelalters*, München 1994.

nende theoretische Bewältigung des Übels und des Bösen im 13. Jahrhundert darstellt. Erst seit Leibniz ist in einem vollen Sinne von der Theodizee als dem systematischen Versuch einer Entlastung Gottes von der Mitschuld am Schlechten und Bösen die Rede. Die Theodizeeproblematik ist in ihrer einzigartigen neuzeitlichen Virulenz gleichsam »zum Signum einer Epoche«⁵⁴ geworden, und alle vorneuzeitlichen Bewältigungen dieses Problems werden als theodizeeanaloge Überlegungen abgegrenzt.⁵⁵ Dennoch läßt sich zeigen, daß Ockhams Aporie in der Problematik einer Theodizee den Problemhorizont auf eine in die Moderne einweisende Art verschärft hat. Durch einen vergleichenden Blick auf Thomas von Aquin wird dies deutlich.

Thomas von Aquin ist ein klassischer Repräsentant für die theoretische Bewältigung des Schlechten durch eine ontologische Depoten-zierung, eine Instrumentalisierung und eine Moralisierung unter mittelalterlichen Konzeptionsbedingungen. Der Vermeidung eines gnostischen Dualismus dient zu Beginn das grundlegende Urteil, »daß es keinen ersten Seinsgrund des Schlechten gibt, wie es einen ersten Seinsgrund der Güter gibt«. ⁵⁶ Damit nicht genug: Innerhalb der metaphysisch explizierten Ontologie wird dem Schlechten jeder autonome Seinsstatus abgesprochen, da es einzig eine Art Abwesenheit des Guten bezeichne⁵⁷ und es das Gute als Träger benötige.⁵⁸

Um diese Partizipation des keinen Seinsstatus besitzenden Schlechten am seienden Guten zu verdeutlichen, verortet Thomas das Auftreten des Schlechten innerhalb der für ihn die gesamte Kausaldynamik der Wirklichkeit repräsentierenden Ursachenlehre. Das Schlechte besitzt für ihn weder eine *causa formalis* noch eine *causa finalis*. Besäße es eine Formalursache, dann müßte ihm auch ein Seinsstatus zu-

⁵⁴ H.-G. Janssen, *Gott – Freiheit – Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt 1993, 16. Zur neueren Diskussion der Theodizeeproblematik vgl. die beiden Sammelbände von W. Oelmüller (Hrsg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990; ders. (Hrsg.), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1992.

⁵⁵ Vgl. C.-F. Geyer, *Das Theodizeeproblem – ein historischer und systematischer Überblick*, in: W. Oelmüller (Hrsg.): *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, 9–32.

⁵⁶ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* (Deutsche Thomas-Ausgabe) I, qu. 49, art. 3: »Respondeo dicendum quod ex praedictis patet non esse unum primum principium malorum, sicut est unum principium bonorum.«

⁵⁷ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, qu. 48, art. 1: »Relinquitur igitur quod nomine mali significetur quaedam absentia boni.«

⁵⁸ Vgl. *Summa theologiae* I, qu. 48, art. 3.

gesprochen werden, da die *forma* das die Materie prägende Prinzip darstellt. Eine Zielursache kann dem Schlechten nach Thomas nicht zugesprochen werden, da alle willentlich hervorgebrachte Dynamik des Seins – ganz gleich, ob sie vom menschlichen oder göttlichen Willen initiiert wird – ein Gutes anstrebt. Selbst die willentliche Ausrichtung auf ein Übel ist eigentlich eine Ausrichtung auf ein Gut, da das Übel situativ als ein erstrebenswertes *bonum* angenommen wird. Das Schlechte hat nun einzig einen ausdrücklichen Bezug auf die *causa materialis*, da das Seiende Träger des Schlechten ist, und auf die *causa efficiens (causa agentis)*. Hier ist der vorrangige Ort innerhalb der Kausaldynamik, wo durch einen Mangel innerhalb der Wirkung das Schlechte entsteht.⁵⁹ Die mangelnde Durchsetzung eines das Gute anstrebenden Willens etwa ist ein derartiger Wirkungsabfall. Da aber die Wirkursache nicht das Schlechte anstrebt, sondern ihr Versagen das Übel hervorbringt, hat das Schlechte keine Ursache an sich, sondern nur beiläufig.⁶⁰ Das Argumentationsziel ist eindeutig: Die ontologische Depotenzenierung des Schlechten dient einer Kosmodizee im Dienste einer Theodizee. Mit den ihm zur Verfügung stehenden analytischen Mitteln setzt Thomas den von Augustinus exemplarisch formulierten Willen fort, das Seiende in seiner Positivität als Schöpfung denken zu können und dabei Gott von dem Vorkommen des Schlechten zu entlasten.

Bei der Differenzierung des Schlechten in die vom Menschen begangene schuldhaftige Verfehlung und dem im Naturgeschehen auftretenden Übel kommt die instrumentalisierende und moralisierende Behandlung des Schlechten bei Thomas zum Vorschein. Die Zielgerichtetheit des menschlichen Willens wird bei ihm ganz von seiner metaphysisch unterstellten Synonymität von ›seiend‹ und ›gut‹ geleitet. Innerhalb der theozentrisch ausgerichteten Seinsdynamik kann alles Seiende im Grunde nicht anders, als dem Status des vollkommenen Seins und somit der vollkommenen Güte nachzustreben. Der Wil-

⁵⁹ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, qu. 49, art. 1: »Et quidem quod bonum sit causa mali per modum causae materialis, jam ex praemissis patet: ostensum est enim quod bonum est subjectum mali. Causam autem formalem malum non habet: sed magis est privatio formae. Et similiter nec causam finalem: sed magis est privatio ordinis ad finem debitum; non solum enim finis habet rationem boni, sed etiam utile, quod ordinatur ad finem. Causam autem per modum agentis habet malum: non autem per se, immo per accidens.«

⁶⁰ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, qu. 49, art. 1, ad 4: »... dicendum quod malum non habet causam per se, sed per accidens tantum ...«

le als das durch die Vernunft ausgerichtete Instrument dieser Dynamik kann nicht anders, als ein Gut anzustreben. Das vom Menschen hervorgebrachte Böse ist nichts anderes als ein Versagen des Willens, wobei der Wille noch in der Verfehlung seiner theozentrischen Grundausrichtung implizit folgt: »Der Wille richtet sich niemals auf etwas Schlechtes, es sei denn infolge eines Irrtums in der Vernunft, zumindest eines Irrtums hinsichtlich des einzelnen Gegenstandes seiner Wahl. Da nämlich der Gegenstand des Willens das wahrgenommene Gute ist, kann sich der Wille auf das Schlechte nur richten, wenn es ihm irgendwie als ein Gutes vorgestellt wird. Das aber kann nicht sein ohne Irrtum.«⁶¹ Da der Wille stets ein *bonum* anstrebt und das höchste *bonum* Gott ist, mißversteht der ein Schlechtes als ein vermeintlich Gutes anstrebende Mensch seine eigene anagogische Dynamik des Selbstvollzugs, der eingebettet ist in die metaphysische Gesamtordnung alles Seienden. Der Irrtum der Vernunft ist somit der nicht weiter zu erhellende Quellpunkt des Schlechten in der Gestalt des Bösen.⁶² Wie es zum Irrtum der Vernunft kommen kann, bleibt eine Aporie, aber es ist eine Unbestimmtheit am bewußt gewählten Rande des metaphysischen Systems. Aus unbestimmtem Grunde versagt der Mensch, nicht die Schöpfung. Das in der Welt vorkommende Schlechte als Strafe für diese Verfehlung ist die Konsequenz.

Der Markierung des Quellpunktes des Schlechten in der Form der menschlichen Schuld entspricht nun auf der anderen Seite die Frage nach der Mitwirkung Gottes am Schlechten in der Form des Übels innerhalb des Naturgeschehens. Augustinus hatte den Menschen mit einer Generalverantwortung für das gesamte Übel belastet. Aber

⁶¹ Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* (lat./dt., herausgegeben und übersetzt von K. Albert u. a., 4 Bde., Darmstadt 1974 ff.) I, cap. 95: »Voluntas numquam ad malum fertur nisi aliquo errore in ratione existente, ad minus in particulari eligibili. Cum enim voluntatis obiectum sit bonum apprehensum, non potest voluntas ferri in malum nisi aliquo modo proponatur sibi ut bonum: et hoc sine errore esse non potest.«

⁶² Vgl. W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964, 214f.: »Die Kontrarietät von Gut und Böse stellt ... in der Einstellung der praktischen Vernunft auf das zu Tuende die entscheidende konstitutive, spezifische Differenz dar, die sich in der Ordnung der Vernunft unmittelbar zeigt ... Die metaphysische Analyse der Freiheitslehre zeigt dann, daß diese Gegebenheit der Kontrarietät mit transzendentalen wie mit Wesensbegriffen einzufangen und zu umschreiben, ihre Konstitution zu erläutern, ihre Bestimmtheit in einer Ordnung zu fassen ist, welche das gesamte moralische Verhältnis in das Licht metaphysischer Verstehbarkeit rückt; daß aber zugleich an ihrem Ursprung eine Faktizität waltet, die nicht mehr rückführbar, sondern nur noch hinzunehmen ist. Der letzte Ursprung des Bösen ist nicht mehr aufzulichten ...«

Thomas ist nicht Augustinus, und ein aristotelisch inspirierter Wirklichkeitsbegriff verlangt nach einer differenzierteren Analyse. Apodiktisch steht für Thomas fest, daß Gott nicht das Schlechte wollen kann. Es gelte offenkundigerweise, »daß das freie Entscheidungsvermögen bei ihm von Natur aus fest auf das Gute gerichtet ist.«⁶³ Wie läßt sich aber erklären, daß das Auftreten des Schlechten ein integraler Bestandteil der von ihm gewollten Schöpfung ist? Thomas argumentiert nun mit der Unterscheidung zwischen der Erst- und der Zweitursache – wie sich zeigen wird, wird Ockham hier nicht ohne weiteres mehr folgen können. Für Thomas kommt das Versagen als Ursache des Schlechten stets der Zweitursache, nicht der Erstursache zu:⁶⁴ Die als gut zu bewertende Bewegung eines hinkendes Beines komme der nicht versagenden Muskelkraft als der Erstursache zu, das Hinken dagegen werde durch die Krümmung des Beines als Zweitursache herbeigeführt. »Ähnlich wird das, was an Sein und Tätigkeit in der schlechten Tätigkeit liegt, auf Gott als die Ursache zurückgeführt; was dabei aber Versagen ist, wird nicht von Gott verursacht, sondern von der versagenden Zweitursache.«⁶⁵ Die menschliche Willensfreiheit ist der paradigmatische Anwendungsfall dieser Zweitursachenlehre: Die von Gott als Erstursache gestiftete menschliche Freiheit ist uneingeschränkt gut, auch wenn der Gebrauch der Freiheit durch den Menschen als Zweitursache oftmals Schlechtes hervorbringt.

Um dem sich bereits bei Augustinus einstellenden Verdacht zu entgehen, die Freiheit des Menschen selbst sei ein Übel – und darüber hinaus die gesamten potentiell versagenden Zweitursachen –, wird noch das durch ein Versagen hervorgebrachte Übel instrumentalisiert. Für Thomas ist es die kosmische Gesamtordnung, die das Übel in bezug auf einen übergeordneten Zweck hin als sinnvoll erscheinen läßt: »Nun ist es offensichtlich, daß die Form, die Gott vor allem in den geschaffenen Dingen beabsichtigt, das Gut der Ordnung des Weltalls

⁶³ Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* I, cap. 95: »Deus est summum bonum ... Summum autem bonum non patitur aliquod consortium mali: sicut nec summe calidum permixtionem frigidit. Divina igitur voluntas non potest flecti ad malum ... Et sic patet quod liberum arbitrium in ipso naturaliter stabilitum est in bono.«

⁶⁴ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, qu. 49, art. 2, ad 2: »Ad secundum dicendum quod effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis: non autem quantum ad id habet de defectu.«

⁶⁵ Ebd.: »Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam: sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente.«

ist. Die Ordnung des Weltalls aber erfordert, daß es Dinge gibt, die versagen können und auch zuweilen versagen. Und so verursacht Gott dadurch, daß Er in den Dingen das Gut der Ordnung des Weltalls wirkt, folgerichtig und gleichsam beiläufig die Zerstörung der Dinge ...«⁶⁶ Die Beiläufigkeit der göttlichen Verursachung des Schlechten entlastet Gott von jeder unmittelbaren Mitschuld und gibt ihm die Rolle des Zulassenden: »Daher will Gott weder, daß das Übel geschehe, noch daß es nicht geschehe; sondern Er will zulassen, daß Übel geschehen. Und das ist etwas Gutes.«⁶⁷

Das metaphysische Gesamtsystem bietet einen Schutzwall vor einer unmittelbaren Ursächlichkeit Gottes am Vorkommen des Schlechten in der Welt. Die Theodizeeproblematik ist entschärft, da Gott noch mit dem Zulassen des Schlechten das übergeordnete Gute will. Thomas faßt seine theodizeeanaloge und für das Mittelalter exemplarische Position zusammen: »Daher will Gott das Übel der Schuld, wodurch die Hinordnung auf das göttliche Gut aufgehoben wird, in keiner Weise. Das Übel eines natürlichen Mangels aber und das Übel der Strafe will Er, weil Er ein Gut will, mit dem ein solches Übel verbunden ist; so will Er die Strafe, weil Er die Gerechtigkeit will; so will Er, daß einiges von Natur aus zugrunde gehe, weil Er die Ordnung in der Natur erhalten will.«⁶⁸

Für Ockham wird die systemimmanente Depotenzierung der Mittäterschaft Gottes am Übel in der Welt fragwürdig. Dabei ist für ihn die Frage nach der Ursache des Schlechten keinesfalls leitend, aber die Konsequenzen seines theologischen Allmachtsdenkens reichen bis in diesen Problemkontext hinein. Seine Lesart der Differenz von Erst- und Zweitursache innerhalb der *causa efficiens* verdeutlicht das.

Für Thomas war die Lehre von der intakten Erstursache und der

⁶⁶ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, qu. 49, art. 2: »Manifestum est autem quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit ... quod quaedam sint quae deficere possint, et interdum deficient. Et sic Deus, in rebus creando bonum ordinis universi, ex consequenti, et quasi per accidens, causat corruptiones rerum ...«

⁶⁷ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, qu. 19, art. 9, ad 3: »Deus enim neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri: sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum.«

⁶⁸ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, qu. 19, art. 9: »Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult. Sed malum naturalis defectus, vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum, cui conjungitur tale malum: sicut, volendo justitiam, vult poenam; et volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrupti.«

potentiell versagenden Zweitursache ein theoretischer Schutzwall vor einer zu großen Mitverantwortlichkeit Gottes für das Übel. Die Betonung der Unmittelbarkeit Gottes läßt für Ockham diesen Ausweg nicht zu. Zwar behält er die Unterscheidung zwischen Erst- und Zweitursache bei, betont aber, daß Gott die unmittelbare Ursache eines beliebigen Effektes sei, wobei sich Gottes Ursächlichkeit auf die Vollkommenheit und nicht auf die Dauer des Effektes beziehe, da die Zweitursache sofort mitwirksam werde. An jeden Effekt, den eine Zweitursache hervorbringt, hat Gott somit partiellen Anteil.⁶⁹ Entscheidend ist nun der Gedanke, daß Gott aufgrund seiner *potentia absoluta* die Totalursache eines jeden Effektes sein kann,⁷⁰ er der Mitwirkung der Zweitursache also nicht zwingend bedarf. Dieser Gedanke mag vor Ockham bereits möglich gewesen sein, aber bei ihm findet dieses Denken nicht mehr im Irrealis, sondern im Potentialis statt. Die zu ziehenden Konsequenzen werden dringlicher, da Gott nicht mehr nur auf eine kausal vermittelte Weise ursächlich ist, gleichsam als metaphysische Letztursache, sondern da er unmittelbar mitursächlich ist – mit der spekulativen Möglichkeit einer ausschließlichen Ursächlichkeit.

Ist es demnach möglich, daß Gott auch die Ursache des Schlechten ist? Und das nicht auf eine beiläufige, sondern auf eine unmittelbare Weise? Ockham widmet dieser Frage eigens eine *quaestio* innerhalb seines Sentenzenkommentars. Dabei wagt er die gegenüber der Tradition aufsehenerregende These, es sei durchaus möglich zu sagen, daß man der Aussage *Deus vult malum* seine Zustimmung gewähren, so wie man auch den Satz *malum fit a Deo* gelten lassen kann.⁷¹ Dieser Gedanke einer unmittelbaren und unvermittelten Ursächlichkeit ist selbst für Ockham so ungeheuerlich, daß er ihn gegen Ende der *quaestio* so nicht stehen lassen will. Alles Gesagte habe er unabhängig da-

⁶⁹ *Quaestiones in librum secundum Sententiarum* II, qu. 4 (OTH V, 62f.): »Sic igitur patet quod Deus est causa immediata cuiuslibet effectus. Est etiam causa prima primate perfectionis [et] illimitationis, sed non primitate durationis, quia eodem instanti quo Deus agit, agit etiam causa secunda ... Et ex hoc sequitur quod Deus est causa partialis respectu cuiuslibet effectus quem producit causa secunda.«

⁷⁰ Ebd. (OTH V, 63): »Tamen de potentia sua absoluta bene potest esse causa totalis respectu omnium absolutorum effectuum ... primitate durationis.«

⁷¹ *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, dist. 47 (OTH IV, 681f.): »Circa primum posset aliquis dicere quod de virtute sermonis haec esset concedenda ›Deus vult malum‹ ... Diceret igitur aliquis quod de virtute sermonis haec est concedenda ›malum fit a Deo‹ ...«

von vertreten, ob es wahr oder falsch, katholisch oder häretisch sei.⁷² Der abschließende Rekurs auf die Meinung der Väter, wonach Gott weder das Schlechte wolle noch dessen Urheber sei,⁷³ ist ein Akt notwendiger Sicherheitsrhetorik. Diese Relativierung ermöglicht es Ockham, das Problem zu diskutieren, ohne sich mit der aufdrängenden Lösung identifizieren zu müssen. Es eröffnet sich ein Problemhorizont, der Konsequenzen nach sich zieht, denen Ockham nicht einfach zustimmen will, ohne daß er wirklich zur traditionellen Antwort zurückkehren kann.

Ockhams Ansatz oder besser: seine mangelnde Hemmung, Gott eine unmittelbare Mitursächlichkeit bei der Entstehung des Schlechten als Möglichkeit zuzuschreiben, liegt ganz in der Konsequenz seiner metaphysikkritischen Theologie. Seine Überlegungen markieren eine Verschärfung des Problemdrucks innerhalb der prämodernen Bemühung um eine Theodizee, die in ihrer gesteigerten Dringlichkeit in die Moderne hineinreichen und diese Form einer Arbeit am Gottesbegriff in die explizite Gestalt einer Theodizee überführen sollte. Es gilt hierbei, was für den Nominalismus grundlegend ist: Nicht Ockhams Fragen provozieren einen Problemdruck, der bei Unterlassung vermieden werden könnte, sondern seine Fragen reagieren bereits auf einen Problemdruck, dessen Ausdruck sie sind.

3. Zum Vergleich:

Nominalismen in der Kunsttheorie der Renaissance

Es ist die Leistung des Nominalismus, ein bestehendes Weltbild in Frage gestellt zu haben, das nur um den Preis einer metaphysischen Degradierung des Individuellen zu haben war. Das Ergebnis seiner Kritik besteht darin, das Selbstverständnis der rationalen Subjektivität als einer konstitutiven Größe innerhalb des nachmittelalterlichen Weltverhältnisses mit auf den Weg gebracht zu haben. Man darf dabei die

⁷² Ebd. (OTh IV, 684): »Haec omnia dico tantum recitative, recitando opinionem quae posset esse aliquorum, sive sit vera sive falsa sive erronea sive catholica sive haeretica.«

⁷³ Ebd.: »Sed sive praedicta opinio sit catholica sive haeretica, dico quod secundum intentionem Sanctorum non est concedendum quod Deus vult malum, nec quod Deus facit malum.«

Bedeutung des Nominalismus nicht überbewerten. Er ist nur eine Kraft innerhalb des Konsolidierungsprozesses der Moderne, der monokausal nicht zu beschreiben ist. Aber wo läßt sich prägnanter begreifen, was für einen systematischen Orientierungsdruck die Auflösung der tragenden Fundamente des Mittelalters provozierte?

Gemeinhin gilt die Renaissance in ihrer Einheit von theoretischer Weltanschauung und künstlerischer Produktion als das entscheidende Stadium eines Individualisierungsschubes auf den Weg in die Moderne. Seit Jacob Burckhardt wird der humanistische Wandel der menschlichen Selbsteinschätzung in dieser Zeit als ein aufkommender ›Individualismus‹ resümiert. Dieser spät- und nachmittelalterliche Individualisierungsschub ist aber nicht allein ein Ergebnis der Renaissance. Vielmehr steht auch das sich formulierende Selbstverständnis der Renaissance vor dem Horizont eines endmittelalterlichen Konsolidierungsdruckes, der vom Nominalismus forciert worden war. Die Renaissance hat darauf mit ihrem Humanismus und Platonismus, also mit einer Rückbindung an die Antike zu reagieren versucht.⁷⁴ Lassen sich aber innerhalb ihrer Kunsttheorie auch nominalistische Aspekte finden, die in einer Tiefenschicht der Theorie gegen ihre vordergründige Programmatik zeitgenössische Theoreme des Nominalismus transportieren?⁷⁵

Mit einem Blick auf die Porträtmalerei und die Entdeckung der Zentralperspektive in der Kunst der Renaissance läßt sich zeigen, inwiefern ein übergreifender Entwicklungszusammenhang neuzeitlicher Subjektivität mit gemeinsamer Stoßrichtung bei unterschiedlichen Rezeptionsquellen anzunehmen ist. Der Einfluß des theologisch begründeten und philosophisch reflektierten Nominalismus auf die Kunsttheorie der Renaissance ist dabei unmittelbar kaum greifbar.⁷⁶

⁷⁴ Das entscheidende Moment ist dabei der Renaissancehumanismus, auf den hier nicht weiter eingegangen werden kann. Zur definitorischen Eingrenzung dieses Humanismus vgl. die Ausführungen von Paul Oskar Kristeller, *Die mittelalterlichen Voraussetzungen des Renaissancehumanismus*, in: ders., *Acht Philosophen der italienischen Renaissance: Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pompanazzi, Telesio, Patrizi, Bruno*, Weinheim 1986, 125–140.

⁷⁵ Vgl. die Anwendung dieser Fragestellung auf die Sprachphilosophie der Renaissance bei Eckhard Keßler, *Die verborgene Gegenwart Ockhams in der Sprachphilosophie der Renaissance*, in: W. Vossenkuhl/R. Schönberger (Hrsg.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990, 147–164.

⁷⁶ Es ist die Frage, ob sich in bezug auf die genealogische Parallelität einiger Aspekte des Nominalismus und der Kunsttheorie der Renaissance mehr nachweisen läßt als die noch zu vage Charakterisierung, daß diese beiden geistesgeschichtlichen Strömungen in dem

Dennoch zeichnen sich analoge Theoriebildungen ab, die die Aufwertung des Individuums und die reflektierte Erfassung und methodische Umsetzung der rationalen Subjektivität betreffen. Die Kunsttheorie der Renaissance, so die These, hat der epochalen Aufwertung der Individualität durch eine eigene Form von Nominalismus Rechnung getragen. An diesem Beispiel läßt sich studieren, was es mit der zeitgenössischen Breitenwirkung einer nominalistischen Weltauffassung auf sich hat.

Das Individuum in seiner psychischen *und* körperlichen Beschaffenheit genau abbilden zu wollen, ist erst der Porträtmalerei der Renaissance erstrebenswert geworden. Bei Plinius dagegen kann man nachlesen, wie zuvor die sinnlich erfahrbare und individuelle Körperlichkeit einer Idealisierung der Person und dadurch einer prinzipiellen Entwertung unterlegen hatte. Über den Maler Apelles berichtet er in seiner *Naturalis historia*: »Er malte auch ein Bild des Königs Antigonos, der ein Auge verloren hatte, und dachte als erster an ein Verfahren, Schäden zu verbergen; er malte nämlich von der Seite, damit das, was dem Körper mangelte, eher der Malerei zu fehlen schien, und zeigte nur den Teil des Gesichts, den er ganz zeigen konnte.«⁷⁷ Die Porträtmalerei der Renaissance hat sich dagegen – nicht als ganze, wohl aber zum Teil – als eine entbergende Disziplin etabliert. Das Individuum sollte als solches erfaßt, gedeutet und bildnerisch festgehalten werden. Leonardo da Vinci hat dafür das Ideal formuliert, indem er das generelle Ziel aller Malerei festschrieb: Die Malerei sei am lobenswertesten, welche am meisten Übereinstimmung mit dem nachgeahmten Gegenstand habe.⁷⁸

Daß das individuelle Antlitz eines Menschen in seiner Einzigartig-

Moment der Freiheit und Autonomie des Menschen konvergieren, wie es Heiko A. Oberman vertreten hat: »It is the freedom and autonomy of man – wether expressed as independence from nature, cosmos or god – which makes of Nominalism and the early Italian Renaissance parallel movements.« (H. A. Oberman, *The theology of Nominalism. With attention to its relation to the Renaissance*, in: *The Harvard theological review*, Vol. LIII, 1960, 47–76, hier: 70).

⁷⁷ C. Plinius Secundus, *Naturalis historia* (herausgegeben und übersetzt von R. König in Zusammenarbeit mit G. Winkler, Darmstadt 1978) XXXV, 90: »... pinxit et Antigoni regis imaginem altero lumine orbati primus excogitata ratione vitia condendi; obliquam namque fecit, ut, quod deerat corpori, picturae deesse potius videretur, tantumque eam partem e facie ostendit, quam totam poterat ostendere.«

⁷⁸ Leonardo da Vinci, *Das Buch von der Malerei* (ital./dt., nach dem Codex Vaticanus 1270, herausgegeben, übersetzt und erläutert von H. Ludwig, Bd. I, Wien 1882) III 411

keit festgehalten zu werden verdient, setzt ein Bewußtsein der Bedeutung des Besonderen in seiner kontingenten Gestalt voraus. Gottfried Boehm zählt daher die nominalistische Aufwertung des Singulären zu den spätmittelalterlichen Voraussetzungen der Porträtmalerei: »Begriffe und bildnerische Konzepte, die zur Ausbildung des Porträts unabdingbar waren, wurden unter nominalistischen Vorzeichen allererst möglich.«⁷⁹ So schwer sich das im einzelnen wird nachweisen lassen, gibt es doch Grund zu der Annahme, daß es jenseits einer unmittelbaren Abhängigkeit der Porträtmalerei von der akademisch vorgetragenen Lehre des Nominalismus einen Zusammenhang gibt, den man mit aller Vorsicht eine genealogische Koexistenz zweier Nominalismen nennen könnte. Die Porträtmalerei der Renaissance hat ihren eigenen Nominalismus ausgebildet.

Es wäre verfehlt, diesen Nominalismus als den alleinigen Schlüssel für das Porträt anzusehen, da es sich vielmehr stets zwischen den Polen eines Nominalismus und eines Idealismus bewegt hat. Die komplexen Grenzwerte des Allgemeinen und Besonderen gehörten schon immer zu der zu bewältigenden Aufgabe eines Porträts. War der Porträtierte in seiner individuellen Einzigartigkeit wiederzugeben, sollte diese oftmals einmalige Momentaufnahme zugleich dessen Leben in seiner Gesamtheit und die abgebildete Person als ein Exemplar seiner Gattung angemessen repräsentieren.⁸⁰ Empirische Mikroskopie und biographische Makroskopie sind die Pole des Porträts. Aber die nominalistische Perspektive hat gegenüber dem modellhaft erhöhenden Idealismus einen sinnlich erlebbaren Individualismus betont, der die Porträts zu Abbildungen einer realistischen Anschauung werden ließ. Die menschliche Individualität hat nunmehr ein »empirisches Gesicht, es wird sinnvoll, ihre *haecceitas*⁸¹ hervorzukehren, die reich

(S. 402/403): »Quella pittura è piu laudabile, la quale ha piu conformita co' la cosa imitata.«

⁷⁹ G. Boehm, *Bildnis und Individuum. Über den Ursprung der Porträtmalerei in der italienischen Renaissance*, München 1985, 16.

⁸⁰ Vgl. E. Panofsky, *Early netherlandish painting. Its origins and character*, vol. I, Cambridge/Massachusetts 1953, 194: »A portrait aims by definition at two essential, in a sense, contradictory qualities: individuality, or uniqueness; and totality, or wholeness. On the one hand, it seeks so bring out whatever it is in which the sitter differs from the rest of humanity and would even differ from himself were he portrayed at a different moment or in a different situation ... On the other hand, it seeks to bring out whatever the sitter has in common with the rest of humanity and what remains constant in him regardless of place and time ...«

⁸¹ Der Begriff *haecceitas* (»Diesheit«, »Dieseinzigkeit«) ist ein seit Duns Scotus, vor allem

und vielfältig erscheint, nicht als Störfaktor des Allgemeinen, sondern bestimmbar mittels Individualbegriffen«. ⁸²

Erwin Panofsky hat an den Porträts Jan van Eycks eine Tendenz nachgewiesen, ⁸³ die in unserem Zusammenhang nominalistisch genannt zu werden verdient: Sie seien eher deskriptiv als interpretierend. ⁸⁴ Der mikroskopische Blick auf die Wirklichkeit, der die reine Deskription zum Grenzwert hat und nur durch ästhetische Kategorien beeinflusst zu werden scheint, zeigt sich etwa an dem *Bildnis des Kardinals Nicola Albergati* (ca. 1432), welches einen älteren Mann ohne die Kaschierung der Gesichtsfalten und des ausfallenden Haares zeigt. ⁸⁵ Es entspricht der malerischen Intention van Eycks, daß dem Porträt *Tymotheos* (1432) als Bildinschrift die Worte *Leal Souvenir* beigefügt sind, was soviel wie ›getreuliche Erinnerung‹ heißt. Eine verbürgte Authentizität der Abbildung der kontingenten Individualität wird zum erklärten Ziel. ⁸⁶

Diese Form von weltlicher Individualität ist nicht im modernen Sinne als eine Abkehr von einem religiösen Selbstverständnis zu verstehen, sie stellt vielmehr eine radikale Form der *devotio moderna* dar. Es gehört zu seinen prämodernen Voraussetzungen, »daß sich das altnie-

aber bei den Skotisten geläufiger Terminus im Kontext des Individuationsprinzips »zur Bezeichnung der in jedem Individuum zur *natura communis* hinzutretenden individuierenden Differenz« (J. P. Beckmann, »*Haecceitas*«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter, Bd. 3, Stuttgart 1974, 985 f.).

⁸² G. Boehm, *Bildnis und Individuum*, a. a. O., 17.

⁸³ E. Panofsky, *Early netherlandish painting*, a. a. O., 178–204, bes. 194 ff.

⁸⁴ Ebd., 195.

⁸⁵ Zugleich stellt auch dieses Bildnis kein Produkt eines reinen Naturalismus dar, wie Dieter Jansen durch seinen Nachweis der idealisierenden Tendenzen dieses Porträts gezeigt hat (D. Jansen, *SIMILITUDO. Untersuchungen zu den Bildnissen Jan van Eycks*, Köln/Wien 1988, 132–140). Allerdings handelt es sich bei diesen Idealisierungen nicht mehr um eine Kaschierung vorhandener Mängel, sondern um die Einbringung von kanonisierten Bedeutungsträgern, die auf psychische Realitäten verweisen sollen. Ein reiner Naturalismus scheidet an der Praxis, die psychische Identität des Porträtierten mit Hilfe des Kanons malerischer Symbole (Farbwahl, anatomische Form, Typen des Gesichtsausdrucks usw.) ausdrücken zu wollen.

⁸⁶ Dies ließe sich auch in anderen Bereichen der Malerei nachweisen. An Dürers Zeichnungen und Wasserfarbblättern in den Jahren nach 1500, etwa der *Kleine Hase*, der *Papagei* oder das *Große Rasenstück*, läßt sich die mikroskopische Perspektive als Aufmerksamkeitsausrichtung auf das Singuläre exemplarisch ablesen. Den Anforderungen an die künstlerische Bewältigung des unendlich fein aufgegliederten Besonderen entspricht die Feststellung Panofskys, daß Dürers Stiche aus der Zeit um 1500 zwei- bis dreimal so viele Linien auf dem Quadratzoll aufweisen wie die früheren (E. Panofsky, *Das Leben und die Kunst Albrecht Dürers*, München 1977, 107).

derländische Bildnis, vom Heiligenbildnis herkommend, erst auf dem gemeinsamen Boden von Nominalismus, Mystik und Devotio moderna in vollem Umfang entwickeln«⁸⁷ konnte. Es ist noch nicht die moderne Form purer Faktizität, die jeder Bedeutungshaftigkeit entbehrt, welche die naturalistisch ausgerichtete Porträtmalerei festzuhalten sucht. Vielmehr ist es eine ekstatische Faktizität,⁸⁸ deren Erfassung den Porträts eine fromme Konnotation beifügt, da sich die abgebildete Individualität in ihrer unvergleichlichen Besonderheit auf Gottes Schöpfungswillen zu berufen vermag. Das Individuelle ist der unvergleichliche Ort gottgeschaffener Weltlichkeit. Es ist daher ein theologisch inspirierter Realismus, diese Individualität getreu wiederzugeben, da jede Idealisierung tendenziell als eine Mißachtung der Schöpfung erscheint. Die Idealisierung ist nicht länger eine Steigerung, sondern eine Korrektur, die sich des Vorwurfs einer Schöpfungskritik nicht erwehren kann.

Bei Leonardo findet sich ein Vergleich, der das Ideal einer abbildenden Malerei definiert: »Der Spiegel von ebener Oberfläche enthält in dieser seiner Fläche wahre Malerei, und eine vollkommene Malerei, auf einer ebenen Fläche, von welcherlei Material dieselbe auch sei, ausgeführt, gleicht der Spiegeloberfläche.«⁸⁹ Der Spiegel wird zum Paradigma einer die Wirklichkeit wiedergebenden Malerei. Ausdrücklich wird er von Leonardo als Kontrollinstrument für die Einschätzung einer gelungenen Abbildung empfohlen.⁹⁰ Für die Porträtmalerei hatte dies zur Folge, daß sie sogar entgegen dem Schönheitsideal der Renaissance in einigen Fällen die Häßlichkeit der Porträtierten nicht verbarg, sondern exakt wiedergab. Am Ende des Tre- und zu Beginn des Quattrocento besaß das »Gebot der Naturnachahmung eine solche Bedeutung, daß die Menschen innerhalb der Kunstwerke auch ohne Schönheit dargestellt wurden ... In Florenz wurde während einer verhältnismäßig kurzen Zeitspanne von einigen Jahrzehnten die unmittelbar erfassbare, sinnlich wahrnehmbare Erscheinung des Menschen dargestellt. Piero della Francesca malte in solcher Weise Federico da Montefeltro, dessen Pickel auf der Haut oder dessen eingesunkener

⁸⁷ D. Jansen, *SIMILITUDO*, a. a. O., 41.

⁸⁸ Vgl. das Kapitel *Ekstatische Faktizität: Das Besondere als das Normale*.

⁸⁹ Leonardo da Vinci, *Das Buch von der Malerei*, a. a. O., III 410 (S. 402/403): »Lo specchio di piana superfittie contiene in se la uera pittura in essa superfittie; et la perfetta pittura, fatta nella superfittie di qualonche materia piana, è simile alla superfittie de lo specchio ...«

⁹⁰ Vgl. ebd., III 408 (S. 398/399ff.).

Nasenansatz abgebildet und nicht fortgelassen wurde. Domenico Ghirlandaio hielt auf einem Bild neben einem hübschen Jungen einen älteren Mann mit durch Wucherungen entstellter Nase fest.«⁹¹ Noch bei Hegel findet sich das abschätzigste Urteil überliefert, die nachahmende Malerei habe »Porträts, welche ... bis zur Ekelhaftigkeit ähnlich sind«,⁹² hervorgebracht. In der Abbildung des vermeintlich Häßlichen hat die Porträtmalerei als eine Disziplin der Entdeckung des Sichtbaren ihren programmatischen Höhepunkt erfahren.

Repräsentiert die Entwicklung der Porträtmalerei den geistesgeschichtlichen Prozeß einer Aufwertung der faktischen Individualität, so symbolisiert die Entdeckung der Zentralperspektive in der Malerei der Renaissance die ermöglichte Reflexion auf die Subjektivität als einer kreativen Rationalität.⁹³ Weder die antike noch die mittelalterliche Malerei haben eine realistische Abbildung des Raumes beherrscht. Vereinfachend kann man sagen, daß der Raum das notwendigerweise malerisch zu bewältigende Etwas zwischen den dargestellten Personen und Dingen war. Er war ein Zwischenraum, der malerisches Geschick erforderte. Die Malerei der Renaissance geht den umgekehrten Weg: Sie konstruiert mit Hilfe eines festgelegten Fluchtpunktes einen homogenen Raum, in den dann die Bildelemente gemäß der perspektivischen Notwendigkeit eingefügt werden. Die Einführung der Zentralperspektive als Ablösung der antiken Fluchtachsenperspektive ermöglicht ihr eine rationale Bewältigung des Raumes auf mathematischer Grundlage. Der Raum wird nicht mehr als ein Teil des Bildes komponiert, sondern er wird als erster kompositorischer Schritt mit der Festlegung des Fluchtpunktes konstruiert.

Die von Filippo Brunelleschi und Leon Battista Alberti entwickelte geometrische Methode zur rationalen Raumbewältigung hat mit ihrer Lehre von der Zentralperspektive in dem Trinitätsfresko von Masaccio in der Kirche Santa Maria Novella in Florenz um das Jahr 1426 ihre früheste und in ihrer Konsequenz bis dahin beispiellose Anwendung erfahren. »Der Eindruck auf die Zeitgenossen ... muß überwältigend

⁹¹ M. Jäger, *Die Theorie des Schönen in der italienischen Renaissance*, Köln 1990, 71 f.

⁹² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, in: *Werke*, Bd. 13, Frankfurt am Main 1970, 67.

⁹³ Maßgeblich für das Thema ist nach wie vor der Aufsatz von Erwin Panofsky, *Die Perspektive als »symbolische Form«*, in: F. Saxl (Hrsg.), *Vorträge der Bibliothek Warburg (Vorträge 1924–1925)*, Leipzig/Berlin 1927, 258–330. Vgl. auch: G. Boehm, *Studien zur Perspektivität. Philosophie und Kunst in der Frühen Neuzeit*, Heidelberg 1969.

gewesen sein; und beinahe entweihend mußte der irdische Charakter der heiligen Figuren erscheinen, die alle denselben Raum bewohnen und mit demselben Körper und denselben Dimensionen dargestellt werden wie die beiden unschwer erkennbaren Auftraggeber.«⁹⁴ Es ist gerade das religiöse Sujet der Trinitätsdarstellung, an dem sich eine neue Weltlichkeit beweisen konnte. Die rationale Homogenität des Bildraumes nivelliert die Bedeutungsunterschiede des Abgebildeten und unterwirft sämtliche Bildinhalte den allgemeinen Gesetzmäßigkeiten der Perspektivität: Vor der Zentralperspektive sind alle gleich.

Die nötige Neutralisierung der Tradition, die den Bildinhalten einen Vorrang zugesprochen und ihnen nachträglich einen Raum zugeordnet hatte, mag der Grund für die Hemmung gewesen sein, die Zentralperspektive schon früher entdeckt und angewendet zu haben. Der »Ungeheuerlichkeit, den Raum als Raum vorzugeben«,⁹⁵ entspricht eine Depotenzierung von kanonisierten Bedeutungsträgern in der Gestalt von hervorzuhebenden Bildgegenständen. Deren Symbolismus wird nicht beseitigt, aber seine Darstellung wird der perspektivischen Homogenität des Bildes unterworfen. Der absolute und leere Raum wird zur Voraussetzung jedes perspektivischen Bildes. Seine rationale Verfügbarkeit ergibt sich aus seiner ungeheuerlichen Bedeutungsleere.

Daher war mit der gelungenen Anwendung der Zentralperspektive ein neues Selbstbewußtsein der rational operierenden Subjektivität verbunden. Immerhin wurde die bildnerische Raumbewältigung dem Bereich des mehr oder weniger vorhandenen künstlerischen Geschicks entzogen und einer naturwissenschaftlich-mathematischen Begründung zugeführt. Alberti hält es eigens für nötig, zu Beginn seines Traktates über die Malerei zu bemerken, daß er »nicht als Mathematiker, sondern als Maler über diese Dinge spreche«.⁹⁶ Der Maler versucht nicht mehr, das Gesehene und Entworfenen allein unter dem Gesichtspunkt einer kompositorischen Ästhetik und Bedeutungssprache abzubilden, sondern er dechiffriert gleichsam den optischen Eindruck auf

⁹⁴ L. Bellosi, *Die Darstellung des Raums*, in: *Italienische Kunst. Eine neue Sicht auf ihre Geschichte* (dt. Ausgabe der *Storia dell' arte italiana*, hrsg. von G. Previtali und F. Zeri, Turin 1979 ff.), München 1991, Bd. 2, 197–243, hier: 223.

⁹⁵ G. Schulte, *Bedeutungsperspektive und Zentralperspektive. Techniken der Perspektivierung in Bild und Schrift*, in: H. Wenzel (Hrsg.), *Gutenberg und die Neue Welt*, München 1994, 77–87, hier: 82.

⁹⁶ L. B. Alberti, *Della Pictura libri tre/Drei Bücher über die Malerei*, in: *Kleinere kunsttheoretische Schriften*, hrsg. v. H. Janitschek, Wien 1877, 45–163, hier: 50.

seine mathematische Tiefenschicht, die rational zu beherrschen er nun gelernt hat.

Der eigene *Standpunkt* wird dabei als die subjektive Bedingung jeder optischen Wahrnehmung anerkannt: Die Stellung des Subjekts im Raum verändert die Perspektive auf die betrachteten Gegenstände. Das ist der malerischen Praxis immer schon selbstverständlich gewesen, aber im Zusammenhang mit der konsequenten Anwendung der Zentralperspektive eröffnet dieser einfache Sachverhalt die moderne Reflexion der unhintergehbaren Positionalität des Subjekts. Die eine Gesamtanschauung der Wirklichkeit gibt es nicht, vielmehr ist jeder Einblick in die Welt perspektivisch und fragmentarisch. Jedes Bild ist nur *eine* Realisation der sich dem Subjekt eröffnenden möglichen Perspektiven auf den Gegenstand. Es ist nur, wie es die Kunsttheorie der Renaissance ausgedrückt hat, *ein* möglicher Durchschnitt durch die vom Standpunkt des Subjekts abhängige ›Sehpyramide‹, die aus den horizontalen und vertikalen Fluchtlinien um den ›Zentralstrahl‹ herum auf einen gemeinsamen Zentralpunkt hin gebildet wird. Alberti kann daher resümieren, die zentralperspektivische Malerei werde also »nichts Anderes sein als die auf einer Fläche mittels Linien und Farben zu Stande gebrachte künstlerische Darstellung eines Quer- (Durch-)schnittes der Sehpyramide gemäss einer bestimmten Entfernung, einem bestimmten Augenpunkte und einer bestimmten Beleuchtung«. ⁹⁷

Die perspektivische Wahrnehmung des Gegenstandes eröffnet eine nachmittelalterliche Scheidung von Subjekt und Objekt. Im Mittelalter, so Erwin Panofsky, hatte die Kunst »gewissermaßen gegen das Subjekt wie gegen das Objekt zugunsten der Fläche Partei ergriffen und jenen Stil hervorgebracht, in dem die Menschen sich zwar begegnen, aber gleichsam nicht aus eigener Kraft und eigenem Entschluß, sondern unter dem Einfluß einer höheren Macht, und in dem es zwar recht mannigfache Wendungen der Körper, aber dennoch keinen Tiefeneindruck gibt«. ⁹⁸ Daher sei es etwas grundsätzlich Neues, wenn die Renaissance der »Anthropometrie die Doktrinen der physiologischen (und psychologischen) Bewegungslehre und der exakten Zentralper-

⁹⁷ Ebd., 68/70. »Sara adunque pictura non altro che intersegtione della piramide visiva, secondo data distantia, posto il centro et constituti i lumi in una certa superficie con linee et colori artificioso rappresentata.« (Ebd., 69/71).

⁹⁸ E. Panofsky, *Die Entwicklung der Proportionslehre als Abbild der Stilentwicklung*, in: ders., *Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft*, Berlin 1964, 169–204, hier: 191.

spektive gegenüberstellt, d. h. wenn sie die subjektiven Veränderungen der objektiven Proportionen nunmehr ausdrücklich anerkennt und auf wissenschaftlich begründete Regeln bringt«. ⁹⁹ Bei aller Vorsicht mag Panofsky darin »den Geist einer spezifisch neuzeitlichen Weltanschauung erkennen, die das Subjekt dem Objekt als etwas Selbständiges und Gleichberechtigtes gegenüber treten läßt, während die klassische Antike diesen Gegensatz noch nicht zu deutlicher Ausprägung gelangen ließ, und während das Mittelalter sowohl das Subjekt als das Objekt in einer höheren Einheit aufgehoben dachte«. ¹⁰⁰ Es ist die neue Objektivität der Welt, die die Subjektivität begreifbar macht, und es ist die Rationalität des Subjekts, die die Welt objektiviert.

Dabei ist die erzeugte Objektivität nicht frei von Illusionen. Ermöglichte die konsequente Nutzung der Zentralperspektive eine ungeahnte Bewältigung auch schwierigster Raumkonstruktionen als Bildhintergrund, so eröffnete die Beherrschung der Perspektivität zugleich die perfekte Illusionsmalerei. Am eindrucksvollsten ist dies an der Entwicklung der Deckenmalereien ablesbar, etwa von Mantegnas Bemalung der Decke der *Camera degli Sposi* im Palazzo Ducale in Mantua bis zu Pozzos barocken Monumentalgemälden in der S. Ignazio in Rom. Aber schon der rationalen Bewältigung des Raumes jenseits der forcierten Illusionsmalerei wohnt ein konstruierter Objektivismus inne: Der systematisch geschaffene Bildraum entspricht nicht dem sinnlich wahrgenommenen Raum. Während die Rationalität gleichsam eine mathematisch absolute Perspektivität entwirft, hat es die organische Sinneswahrnehmung aufgrund der gekrümmten Netzhaut mit Randverzerrungen zu tun. Am Rande des optischen Blickfeldes liegende Geraden werden daher leicht gekrümmt wahrgenommen. Für den rational erzeugten Bildraum bedeutet das eine Distanz gegenüber dem phänomenal gegebenen Raum, denn die »Struktur eines unendlichen, stetigen und homogenen, kurz rein mathematischen Raumes ist derjenigen des psychophysiologischen geradezu entgegengesetzt«. ¹⁰¹ Sinnliche und rationale Subjektivität brechen hier auseinander. Bei allem gewonnenen Realismus schafft die rationalisierte Malerei der Renaissance eine künstliche Wirklichkeit – dabei ist nicht entscheidend, daß dies die Malerei allemal ausmacht, sondern es ist bedeutsam, daß es die

⁹⁹ Ebd., 192.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ E. Panofsky, *Die Perspektive als »symbolische Form«*, a. a. O., 260.

Rationalität selbst ist, deren angestrebter Realismus eine illusionäre Wirklichkeit erzeugt.

Für die Anwendung der Zentralperspektive in der Malerei der Renaissance gilt freilich noch, was schon für ihre Porträtmalerei gegolten hatte: Sie ist modern im Sinne einer Betonung der Subjektivität, und sie ist konservativ, indem sie deren Potential unter traditionellen Gesichtspunkten eröffnet. Alexander Perrig hat an Masaccios Trinitätsfresko nachzuweisen versucht, daß dessen konsequente Nutzung der Zentralperspektive der Intention nach gerade nicht modern, sondern konservativ motiviert war.¹⁰² Einer theologischen Spekulation innerhalb der Geometrie zufolge, wie sie vor allem Cusanus entworfen hat, läßt sich ein unendlich entfernter Fluchtpunkt denken, der zuletzt einem mathematischen Punkt gleicht. Sinnliche Endlichkeit und unendliche Intelligibilität, so die Spekulation, berühren sich hier: Die endliche Begrifflichkeit wird überschreitbar, indem Gott als der Endpunkt der Fluchtbewegung eingesetzt wird, der den Betrachter in der umgekehrt gedachten Dynamik durch den Zentralstrahl gleichsam anblickt. Die Zentralperspektive ist demnach nicht mehr ein Produkt menschlicher Subjektivität, sondern eine Form von Theozentrik. Der Mensch wird von Gott mittels der Zentralperspektive anvisiert. Setzt man diese Deutung der Perspektivität voraus, dann handelt es sich bei Masaccios Trinitätsfresko um ein Beispiel, »Brunelleschis im Profanbereich erprobte Erfindung zum Vehikel einer neuen Transzendenzdarstellung und damit unter den damaligen Verhältnissen überhaupt akzeptabel zu machen«.¹⁰³ Demnach wäre die Trinitätsdarstellung »Ausdruck nicht einer neuen Säkularisierungstendenz, sondern einer neuen religiösen Verinnerlichung«.¹⁰⁴ Masaccios Anwendung der Zentralperspektive ist nominalistisch als Ausdruck einer konstitutiven Subjektivität oder im weitesten Sinne platonisch in der Gestalt einer geometrisch argumentierenden Mystik deutbar. Wäre das letztere konservativ unter modernen Bedingungen, so wäre das erstere modern unter konservativen Bedingungen.

¹⁰² Vgl. die differenzierte und ausführliche Argumentation von A. Perrig in seinem Aufsatz *Masaccios »Trinità« und der Sinn der Zentralperspektive*, in: Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft 21 (1986), 11–43.

¹⁰³ Ebd., 32.

¹⁰⁴ Ebd., 31.

Die Kunsttheorie der Renaissance hat damit begonnen, die schöpferische Bewältigung der Wirklichkeit der konstruktiven Leistungskraft des Subjekts und seiner Rationalität zuzuschreiben. An einem abschließenden Beispiel wird das Ausmaß dieses gewandelten Selbstverständnisses deutlich. Aufschlußreich sind hier noch einmal Albertis kunsttheoretische Schriften, diesmal sein Traktat über die Baukunst.

Man muß sich zuvor die spätestens seit Augustinus wirkungsvolle Vorstellung ins Gedächtnis zurückrufen, nach der Gottes Intellekt die Ideen als die Präfigurationen alles Seienden denkt. Die Erfassung der alles Seiende übersteigenden Ideen reduzierte jeden schöpferischen Akt des Menschen auf den Nachvollzug der göttlich gestifteten Ordnung. Die metaphysische Ontologie legte eine Realitätsannäherung nahe, die dem verweisenden Symbolismus gegenüber der Empirie den Vorzug gab. Für den Künstler galt in Analogie zum schöpferischen Akt Gottes, daß er die Idee seines Kunstwerkes vor der Realisierung in seinem Intellekt als eine Nachahmung der Schöpfungsordnung entwarf. Entscheidend ist daran, »daß unter diesen Umständen von einer künstlerischen ›Idee‹ im eigentlichen Verstande kaum ... die Rede sein konnte«. ¹⁰⁵ Generalisierend läßt sich sagen, daß eine »Problematik des künstlerischen Schaffens für die mittelalterliche Anschauung überhaupt nicht bestand, weil diese im Grunde sowohl das Subjekt als das Objekt verneinte (denn Kunst war ja für sie nichts anderes, als die Materialisierung einer Form, die weder von der Erscheinung eines realen Objektes abhing, noch eigentlich durch die Tätigkeit eines realen Subjektes erzeugt wurde, vielmehr ... im Geiste des Künstlers prä-existierte)«. ¹⁰⁶

Bemerkenswert ist nun, wie Alberti die Planung eines Bauwerkes beschreibt: »Von mir gestehe ich, daß mir des öfteren viele Bauentwürfe in den Sinn gekommen sind, die mir dann erst in höherem Maße gefielen, wenn ich sie zu Papier brachte. Ich fand sogar in jenem Teile, der mich am meisten entzückt hatte, tadelnswerte Irrtümer. Als ich dann wieder die Zeichnung betrachtete und mit Zahlen zu messen begann, erkannte ich meine Unachtsamkeit und widerlegte sie. Hatte ich schließlich hiervon Modelle und Kopien hergestellt, da kam es mir manchmal beim Durchgehen aller Einzelheiten vor, daß ich mich da-

¹⁰⁵ E. Panofsky, *IDEA. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, 2. verbesserte Auflage, Berlin ²1960, 20.

¹⁰⁶ Ebd., 27.

rauf ertappte, daß ich mich auch in den Zahlen getäuscht hatte.«¹⁰⁷ Die methodische Korrektur einer Idee, eines phantasierten Entwurfes durch die mathematische Überprüfung, die wiederum in ihrer Fehlerhaftigkeit durch ein Modell korrigiert wird, ist in ihrem theoretischen Gehalt nachmittelalterlich. Der schöpferische Akt läßt sich nicht mehr als eine Nachahmung einer intelligiblen Struktur denken, die trans-empirisch zugänglich sein soll, sondern es ist die rationale Annäherung an das erst empirisch zu erreichende Ideal, das hier zum Paradigma des künstlerischen Schaffens erhoben wird.¹⁰⁸ Gerade in den Punkten, wo das Subjekt sich in seinem ursprünglichen Entwurf täuscht, verrät die Methode der Korrektur die hintergründige Leistungskraft der Subjektivität. Sie ist keine der göttlichen Ursprünglichkeit analoge Schaffenskraft mehr, sondern eine sich an dem faktischen Material abarbeitende schöpferische Kreativität im Sinne einer offenen Rationalität. Darin gleicht sie der Subjektauffassung des Nominalismus. Die Kunst der Renaissance ist diesen Weg nicht eindeutig gegangen, das hat der ihr immanente Platonismus verhindert. Aber wir haben es hier mit einer ihrer modernsten Seiten zu tun.

4. Ekstatische Faktizität: Das Besondere als das Normale

Alle Konsequenzen einer nominalistischen Welt, die sich bestimmen lassen, nehmen ihren Ausgang von dem Theorem der Kontingenz der Welt. Als Latinisierung von ἐνδεχόμενον hatte der Begriff *contingentia* zunächst innerhalb der Modallogik dieselbe Bedeutung wie *possibile* als die Modalität der Möglichkeit. Erst seit dem 12. Jahrhundert steht er für das, was tatsächlich, aber nicht mit Notwendigkeit (*necessse*) zutrifft, und das im Gegensatz zum Begriff *possibile*, der das, was

¹⁰⁷ L. B. Alberti, *Zehn Bücher über die Baukunst*, ins Deutsche übertragen, eingeleitet und mit Anmerkungen und Zeichnungen versehen durch M. Theuer, Darmstadt 1975, 519.

¹⁰⁸ Man vergleiche Albertis nicht ohne ironischen Unterton beschriebene Annäherung an den empirischen Idealzustand seines zu entwerfenen Bauwerkes mit der idealisierenden und schematisierenden Proportionslehre Dürers, um Albertis Modernität zu erkennen. Gegen dessen praxisnahe rationale Strategie ist Dürers Suche nach möglichst ausdifferenzierten Idealproportionen praxisfern und im Kern überholt.

zutreffen kann, in Abgrenzung zum nicht Möglichen (*impossibile*) bezeichnet.¹⁰⁹

Durch diese modallogische Variation war dem Nominalismus ein Terminus bereitgestellt worden, um die Faktizität alles Seienden in seiner Abhängigkeit vom Schöpfergott jenseits einer metaphysischen Notwendigkeit zu denken. Die Kontingenz bestimmte alles Faktische als aus dem Nichts Geschaffenes (*creatio ex nihilo*) und als Erhaltungsbedürftiges (*creatio continua*). Der Begriff Kontingenz bezeichnet demnach nicht mehr einen Teilaspekt des Wirklichen, sondern vielmehr eine »primäre Seinsbeschaffenheit«.¹¹⁰ Es ist die »universale Kontingenz alles kreatürlichen Seins überhaupt«,¹¹¹ die diesem Begriff seine epochale Bedeutung verliehen hat.

Die neuzeitliche Rationalität hat die gelegnete Notwendigkeit des kontingent Faktischen vorrangig als Zufälligkeit interpretiert.¹¹² Von dieser Bestimmung der Kontingenz als purer Faktizität ist Ockham allerdings noch weit entfernt. Seine Position ist prämodern, da er die faktische Singularität alles Seienden nicht als eine grundlose »Geworfenheit« auffaßt, sondern als ein direktes Resultat des göttlichen Willens. Ausdrücklich hat Ockham die unmittelbare Ursächlichkeit Gottes bei der Existenz alles Seienden, auch wenn die Zweitursachen nicht außer Kraft gesetzt werden, betont und somit die kontingente Faktizität nicht ein Resultat des Zufalls, sondern des göttlichen Schaffens sein lassen.¹¹³ Als unmittelbare Mitursache sei Gott bei allem Geschaffenen zu berücksichtigen.¹¹⁴

¹⁰⁹ Vgl. H. Schepers, *Möglichkeit und Kontingenz. Zur Geschichte der philosophischen Terminologie vor Leibniz (1)*, in: *Filosofia* 14 (1963), 901–914.

¹¹⁰ R. Steiger, *Zum Begriff der Kontingenz im Nominalismus*, in: *Geist und Geschichte der Reformation* (Festschrift für H. Rückert zum 65. Geburtstag), Berlin 1966, 35–67, hier: 41.

¹¹¹ E. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, a. a. O., 15.

¹¹² Auch Blumenberg hat dem Voluntarismus der franziskanischen Scholastik eine Identifizierung von Kontingenz und Zufälligkeit zugeschrieben (vgl. seinen Lexikonartikel »Kontingenz«).

¹¹³ Vgl. *Quaestiones in librum secundum Sententiarum* II, qu. 4 (OTH V, 60): »Dico ... quod Deus est causa prima et immediata omnium quae producuntur a causis secundis ...« Ebd. (OTH V, 61): »Si etiam concurrant ad producendum aliquem effectum multae causae partiales, quaelibet est immediata. Et sic si Deus concurrat cum causa secunda, utraque est immediata.«

¹¹⁴ Ebd. (OTH V, 60): »... Deus est huiusmodi respectu cuiuslibet creaturae ...«

Der Verlust der metaphysischen Notwendigkeit übereignet das Faktische demnach nicht dem Verdacht eines radikalen Bedeutungschwundes. Vielmehr wird die nicht notwendige Faktizität zur höchsten Auszeichnung: Das Kontingente, das Besondere, das in seiner absoluten Singularität keiner Allgemeinheit Subsumierbare ist jeder metaphysischen Begründung seiner Existenz im Sinne des Aufweises seiner Folgerichtigkeit überlegen, da es sich in seiner Existenz direkt auf den göttlichen Schöpfungswillen zu beziehen vermag. Das Singuläre ist das Besondere als das individuell von Gott Gewollte. Nicht mehr die Ordnung des Faktischen, sondern die Tatsache des Faktischen selbst wird zur bedeutendsten Offenbarung des göttlichen Willens. In Abgrenzung zur puren Faktizität im Sinne einer Bedeutungslosigkeit möchte ich diese prämoderne Form der Faktizität eine *ekstatische Faktizität* nennen. Allein das Dasein des Faktischen wird ihm zur Auszeichnung. Alles Faktische ist daher außergewöhnlich. Das Besondere ist das Normale.

Ohne Zweifel ist der Gedanke einer ekstatischen Faktizität allein schon darin prämodern, daß er rein theozentrisch begründet wird. Denn unter fast nachmittelalterlichen Bedingungen versucht Ockham, die mittelalterliche Theozentrik durch einen Primat des göttlichen Willens noch einmal zur Geltung zu bringen. Dieser Theozentrik wird die Faktizität in ihrer Kontingenz zur unergründlichen Manifestation des göttlichen Willens. Es ist die Entdeckung, die an Ockham Werk zu machen ist, daß dieser Voluntarismus die Freiheit Gottes zu schützen *und* die Freiheit des Menschen zu begründen versuchte. »Für Gott ist kontingent, was der Mensch entscheiden wird; für den Menschen ist kontingent, was Gott entschieden hat. Die Dimension, die dem Begriff durch das Beieinander von Gott und Mensch einerseits, von Futur und Perfekt andererseits verliehen wird, ist ... der entscheidende begriffsgeschichtliche Beitrag des Nominalismus.«¹¹⁵

Trotz aller zu beachtenden Differenzen zwischen dem theologischen Nominalismus und der neuzeitlichen Emanzipationsgeschichte des Subjekts gilt für die moderne Freiheitsgeschichte, »daß an ihrem Anfang eine Relativierung der festen kosmischen Ordnung und eine verschärfte Erfahrung der Kontingenz alles Seienden stehen, verbunden mit einem radikalisierten Bewußtsein der Freiheit. Zunächst der »absoluten« Freiheit Gottes, die nun als das Begründende der Ordnung gedacht wird, innerhalb derer alles Denken und Handeln geschieht.

¹¹⁵ R. Steiger, *Zum Begriff der Kontingenz im Nominalismus*, a. a. O., 59.

Doch zugleich der Freiheit des Menschen, dessen Würde es ausmacht, daß er dem Bestehenden gegenüber an der Unbedingtheit der ›potentia absoluta‹ teilhat.«¹¹⁶

Die nominalistisch gedachte Autonomie Gottes gereicht der menschlichen Vernunft nicht zur Ohnmacht. Vielmehr entspringt der Konsolidierungsschub der in vielen Aspekten neuzeitlich anmutenden Rationalität bei Ockham dem dialektischen Verhältnis von Selbstbeschränkung und Aufwertung: Die Lehre vom *deus absconditus* schränkt die Macht der Vernunft in ihrem spekulativen Willen der Gotteserfassung radikal ein, weist ihr aber eine gestärkte Position in der Form einer immanent tauglichen Rationalität zu.¹¹⁷ Nicht nur Ockhams Konzept einer Reformierung der Kirche, welche für ihn »weltimmanent durch Gehorsam der Schrift und der Vernunft gegenüber«¹¹⁸ zu erfolgen hat, setzte auf die gestalterische Kraft der Vernunft. Das entsprechende Prinzip einer Herrschaftslegitimierung: *a Deo, sed per homines*¹¹⁹ gilt gleichermaßen für die Macht der Vernunft. Ihre Prinzipien zur Wirklichkeitsbewältigung entnimmt sie nicht mehr einer heteronomen und extramentalen Ordnung, sondern sich selbst. Ist für Ockham das *dominium*, die weltliche Herrschaft, eine Gabe Gottes, um im nachparadiesischen Zustand bestehen zu können, so ist die Rationalität gleichsam das entsprechende *dominium* für eine Welt der Kontingenz.

Ockham hat die *via moderna* nicht als implizite Folge einer konservativen Motivation begründet, sondern ausdrücklich und mit Neuerungswillen: Der sei nicht geschickt, irgendwelche schwierigen Geschäfte zu treiben, der vor allem Neuen zurückschrecke.¹²⁰ Das auf dieses Postulat von Ockham angeführte Beispiel Alexanders des Großen, der keinesfalls den Großteil der Welt hätte unterwerfen können, wenn er Neues gescheut hätte, antizipiert allem Anschein nach das

¹¹⁶ Th. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, 2., wesentlich erweiterte Auflage, München ²1988, 140.

¹¹⁷ Vgl. J. P. Beckmann, *Weltkontingenz und menschliche Vernunft bei Wilhelm von Ockham*, a. a. O.

¹¹⁸ H. A. Oberman, *Spätscholastik und Reformation*, Bd. II: *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen 1977, 31 (Hervorhebung J. G.).

¹¹⁹ *Dialogus* III, cap. 26 (Ed. Goldast, 899).

¹²⁰ *Dialogus* I, cap. 72 (Ed. Goldast, 737): »Non est aptus ad quaecunque; ardua peragenda, qui omnes horret nouitates.«

Aufbruchspathos der frühen Neuzeit. Aber Ockham ist weder Francis Bacon, dem die Synonymität von Erkenntnis und Macht zur Verheißung wird, die Säulen der Herkules als mythische Grenzen der bekannten Welt hinter sich zu lassen, noch ist er Descartes, dem die kleinste Gewißheit des subjektiven Selbstbesitzes zum archimedischen Punkt einer wissenschaftlich-technischen Rationalität wird. Gegenüber diesen Heroen neuzeitlicher Rationalität hebt sich Ockham in seiner Mittelalterlichkeit ab. Sein Konzept einer immanenten und autonomen Rationalität und subjektiven Individualität ist ganz und gar die Konsequenz eines gewandelten Gottesbegriffs. Von einer Selbstermächtigung des Subjekts vor dem Hintergrund eines deistisch, pantheistisch oder durch einen methodisch-wissenschaftlichen Atheismus entmächtigten Gottes kann bei ihm noch keine Rede sein.

Die von Ockham vorausgesetzte Relation von Theonomie und Autonomie sollte sich als aufkündbar erweisen. Descartes bringt den Gedanken des trügerischen Gottes ins Spiel, um gegen ihn eine autonome Rationalität zu etablieren, für dessen Durchsetzung er dann allerdings zu einem auf mittelalterlichste Weise ruhiggestellten Gottesbegriff zurückzufinden sucht, um aus dem Begriff Gottes dessen Güte extrapolieren zu können. Dieser Ansatz machte es der sich konstituierenden modernen Rationalität leicht, jeden für diese Konstitution wirksamen Gottesbegriff auf Dauer hinter sich zu lassen. Und der reformatorischen Theologie lag sehr an einer Depotenzierung der Vernunft zugunsten der Betonung des Gnadenprinzips. Wäre Aristoteles nicht ein Mensch aus Fleisch und Blut gewesen, würde er nicht zögern zu behaupten, daß er der Teufel in Person gewesen ist, so Luther.¹²¹ Ockham hatte dagegen immerhin noch den Versuch gemacht, alle Werke dieses ›Teufels‹ in kritischer Absicht zu kommentieren.

Ockhams ausbalancierter Versuch, einen mächtigen Gott und eine autonome Rationalität zu denken, war nur in der kurzen Übergangsphase vom Mittelalter zur Neuzeit möglich, wo der theologische Gottesbegriff als Kern eines Weltbildes noch nicht preisgegeben und die Autonomie der neuzeitlichen Subjektivität noch nicht ganz gewonnen war. Aber bereits die von Ockham eingeleitete Aufkündigung der mittelalterlichen Synthese von philosophischer Vernunft und theologi-

¹²¹ M. Luther, Brief an Johannes Lang vom 8. Februar 1517 (*Werke*, Weimarer Ausgabe, Briefe, Bd. 1, Weimar 1930, 88 f.): »... ita ut nisi caro fuisset Aristoteles, vere diabolium eum fuisse non puderet asserere ...«

schen Wahrheiten leitet gleichsam die eigene Preisgabe der Balance ein. Mag der Moment des Gleichgewichts noch so kurz gewesen sein, so gehört er doch in eine Genealogie der Moderne.

Schluß: Gotteseskalation als Dramaturgie der Vernunft

Nach einem Wort Nietzsches ist nur das definierbar, was keine Geschichte hat.¹ Für das Verständnis von geistesgeschichtlichen Zusammenhängen bedeutet das, daß die Vernunft auf eine Hermeneutik angewiesen ist, für die es eine letzte Eindeutigkeit nicht geben kann. Im besten Fall spricht vieles für eine konkrete Interpretation, nie wird alles für sie sprechen. Die Möglichkeit, daß sich ein Aspekt aus einer anderen Perspektive alternativ entfaltet, ist für das hermeneutische Verstehen ebenso konstitutiv wie die Wahrscheinlichkeit, daß sich hinter dem Gesehenen etwas Unbemerktetes verborgen hält. Die behutsame Annäherung an das zu Interpretierende vermag nicht mehr, als auf argumentative Weise ein Verständnisangebot zu machen, wie etwas gesehen werden kann. Die reine Widerlegung ist innerhalb dieses Diskurses der Grenzfall, der sich allein bei dem Nachweis eines offensichtlichen Mißverständnisses einstellt.

Zugleich zeigt gerade der Fall Ockhams, wie divergierend Auslegungen sein können und wie stark das Verstehen einem Wandel der Interpretation unterworfen sein kann. Vieles spricht dafür, daß sein Gottesbegriff nicht in dem Sinne eines Willkürgottes auszulegen ist und die Konsequenzen eines nominalistischen Weltbildes entsprechend alternativ zu ziehen sind. Sollte sich eine derartige Revision des Ockham-Bildes auf Dauer als konsens- und tragfähig erweisen, wäre dies für das Verständnis vom Spätmittelalter und dem Beginn der Moderne von beachtlicher Bedeutung: Bei Ockham hat man es mit einem Denker zu tun, der mit innovativen Problemdefinitionen den Hintergrund der Konstitution moderner Rationalität auf bedeutende Weise mitbestimmt hat. Der zentrale Schlüssel für Ockhams Denken scheint mir dabei der Gedanke zu sein, daß der unter theologischen Bedingungen formulierte Gedanke der Kontingenz der Welt für den Begriff Gottes

¹ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, sechste Abteilung, Bd. 2, Berlin 1968, 259–430, hier: 333.

und des Menschen einen neuen Freiheitsbegriff zu erschließen versuchte: Aufgrund der Freiheit Gottes ist die Welt kontingent, und aufgrund der Kontingenz der Welt ist der Mensch frei.²

Die Moderne hat den Freiheitsgedanken beerbt und den verborgenen Gott hinter sich gelassen. Die neuzeitliche Rationalität ließ sich ohne einen Rekurs auf theologische Vorstellungen zu einem Signum der Epoche machen. Die Aufklärung als die versuchte Etablierung einer autonomen Vernunft hat die Frühgeschichte der neuzeitlichen Subjektivität schließlich vollends zu einer vergessenen werden lassen. Für eine nachträgliche genealogische Selbstvergewisserung kann es nur das Argument der Selbstaufklärung geben.

Deutete Blumenberg den Ockhamschen Nominalismus als die Bedrohung, die zu bannen die Aufgabe der modernen Selbsterhaltung der Vernunft gewesen sein soll, so hat sich als ein überraschendes Ergebnis abgezeichnet, daß entscheidende Spezifika dieser rationalen Subjektivität nicht gegen, sondern von Ockham ausgebildet worden sind. Blumenberg hat dies meiner Ansicht nach nicht gesehen, da er es nicht sehen konnte. Seine Lesart des theologischen Nominalismus ist zu sehr von dem bestimmt, was er seine ›Theologie‹³ genannt hat.

Blumenbergs Erläuterung seiner ›Theologie‹ besteht in dem Hinweis, er habe den alttestamentarischen Spruch *Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang* stets im Sinne eines *Genetivus subiectivus* verstanden: Nicht die Furcht vor dem Herrn, sondern die Furcht des Herrn vor etwas anderem, das zu fürchten Anfang seiner Weisheit gewesen war, ist für ihn die Aussage dieses Spruches. Die Implikation dieser Deutung ist eine vorausgesetzte Rivalität zwischen Schöpfer und Geschöpf. Für die Geschichte der Theologie gilt demnach, was Blumenberg mit Blick auf eine Stelle in Thomas Manns Roman *Joseph und seine Brüder* gesagt hat: Sie ist ein theologisches Duell, mehr

² Gottes Freiheit gegenüber der Schöpfung ist eindeutig: »Deus producit per voluntatem, igitur non producit de necessitate naturae ...« (*Scriptum in librum primum sententiarum* I, dist. 43, qu. 1, OTh IV, 625). Zugleich gilt aber auch, daß der Wille der Kreatur der göttlichen Anordnung und Bestimmung nicht aus Notwendigkeit, sondern frei und auf kontingente Weise zu folgen vermag: »Dico quod voluntas creata non necessario sequitur ordinationem divinam vel determinationem sed libere et contingenter ...« (*Tractatus de praedestinatione et de praescientia dei respectu futurorum contingentum*, qu. 1, OPh II, 510).

³ Vgl. *Matthäuspassion*, 28ff.

noch, sie ist Theologie als Duell.⁴ Gottes Heilsveranstaltungen sind nichts als Beschwichtigungsversuche,⁵ die aber dennoch die »metaphysische ›Eifersucht«⁶ des Menschen nicht zu besänftigen vermögen.

Das entscheidende gedankliche Resultat besteht in einer Dialektik, die im Rahmen einer theologischen Spekulation die Dynamik der Theologiegeschichte zu erfassen versucht: Gott wird aus einem Akt der Selbstsicherung zu einem *deus absconditus*, zu einem Gott, der nicht durchschaut werden will.⁷ Und zum anderen betreibt der Mensch eine ›Gottesvergrößerung«⁸ als subtile Vorbereitung seiner Depoten-zierung: Die »Eskalation Gottes zu betreiben scheint – aufs Ganze der Geschichte von Mythos und Religion betrachtet – so etwas wie die ›Leidenschaft« des Menschen zu sein. Seinen Gott hochzutreiben ist ihm die Betreibung seiner eigenen Sache, der des Menschen, als be-reite er sich die Stelle der ›Umbesetzung« für seine Selbstdefinition auf weiteste Sicht vor.«⁹

Die Gotteseskalation folgt somit einer Dramaturgie der Vernunft, die durch eine Hervorbringung des Absoluten die Voraussetzung schaffen will, in einem radikalen Gegenzug das Humane absichern zu können. Die Steigerung Gottes wird zur Bedingung seiner Überwin-dung. Und als eines ihrer Produkte wird der selbstinszenierte Gott zum notwendigen Kunstgriff der Vernunft, durch die Erschaffung eines Gegenspielers zu sich selbst zu kommen. Der ›Tod Gottes« wäre als Postulat das Maximum des für den Menschen Erreichbaren und die Voraussetzung für eine radikale Selbstbehauptung.

Diese Überlegungen einer apokryphen Theologie im Modus der Spekulation sind nicht unmittelbar auf Blumenbergs These der Legiti-mität der Neuzeit beziehbar. Dennoch ist es sinnvoll, von diesem Hin-tergrund der Hermeneutik des geschichtlichen Hintergrundes zu wis-sen, da eine Inkonsequenz Blumenbergs durch ihn an Folgerichtigkeit

⁴ Ebd., 103. Zum Motiv des Duells vgl. U. Wilckens, *Gescheiterte Schöpfung? Theologie der Matthäuspassion*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 22. März 1989 (Nr. 69), 3 N. Hingewiesen sei auch auf H. Wollschläger, *Aufhellungen. Zu Hans Blumenbergs ›Matthäuspassion«*, in: Neue Zürcher Zeitung vom 8./9. April 1989 (Nr. 81), 67f.

⁵ Vgl. *Matthäuspassion*, 30: »Die Heilsveranstaltungen Gottes kamen zwar dem Men-schen zugute, waren aber Vorkehrungen zur Besänftigung seiner Eigenmacht und Auf-sässigkeit, Einladungen zu einer befriedeteten Gemeinschaft unter Ausschluß derer, die sie durchaus nicht wollten.«

⁶ *Sollte der Teufel erlöst werden?*, N 4.

⁷ Vgl. *Matthäuspassion*, 92–94.

⁸ Vgl. ebd., 100–104.

⁹ Ebd., 306.

gewinnt. Blumenbergs Begriff der Epochenschwelle impliziert eine phänomenale Mehrschichtigkeit der auf sie bezogenen Gestalten der Geistesgeschichte. Trotz der möglichen Verortung ihres Denkens dies- und jenseits der Epochenschwelle weisen sie als Mitgestalter des Epochenumbruchs eben nicht die Eindeutigkeit auf, die dem cartesianischen Leitbild einer Epochenzäsur entspräche. Descartes selbst ist das prägnanteste Beispiel für ein Oszillieren zwischen Mittelalterlichkeit und Neuzeitlichkeit, und es ließen sich Kopernikus oder Galilei als weitere Beispiele einer zeitgeschichtlichen Ambivalenz einzelner Aspekte ihres Denkens und Schaffens vorstellen. Im Einzugsbereich einer Epochenschwelle ist niemand, der sie mitgestaltet, noch ganz auf der einen oder schon ganz auf der anderen Seite.

Auf Ockham hat Blumenberg diese Einsicht nicht angewendet. Für den problemgeschichtlich dechiffrierten Zusammenhang der Theologiegeschichte soll Ockham eine Zäsur markieren, die gleichsam von cartesianischer Prägnanz zu sein hat. In systematischer Hinsicht kommt ihm dabei die Funktion zu, der Notwendigkeit der Epochenwende eine Eindeutigkeit zu verschaffen, die den Konstitutionsversuchen der Epochengründer – trotz aller Historisierungen ihrer zur radikalen Neugründung stilisierten Einsätze – Legitimität zuspricht. Die Suche nach der Evidenz einer Notwendigkeit der Moderne, wenn es schon ihrer faktischen Gründung an Eindeutigkeit mangelt, stilisiert Ockham zum Kronzeugen der epochalen Herausforderung. Daß Blumenberg die epochengenetische Position Ockhams einer systematischen Eindeutigkeit zuführt, die dem Schwellenkonzept widerspricht, aber die Selbstbehauptung zu einer kontradiktorischen Reaktion werden läßt, mag seinen Grund in dem spekulativen Modell jener apokryphen Theologie haben. Im Entwurf einer Rivalität zwischen Gott und Mensch mit der Gotteseskalation als einer Dramaturgie der Vernunft könnte das Schema begründet sein, in das sich das historische Material der Theologiegeschichte nur noch einzupassen hat. Der absolute Gott wäre das Resultat einer theologischen Logik, die ein inneranthropologisches Drama zwischen der Vernunft und ihrer Gottesidee durchspielt.

Die Wiedergewinnung einer hermeneutischen Unmittelbarkeit zum gedeuteten Gegenstand gelingt nur um den Preis verminderter Eindeutigkeit. Für Ockham wird sich daher nicht mit gleicher Sicherheit eine konstitutive Rolle innerhalb der Genealogie der Moderne festmachen lassen, wie Blumenberg sie bestritten hat. Der nicht zu tilgende

Rest an Uneindeutigkeit gehört zur Komplexität des Epochenbeginns. Es ist die Leistung des Nominalismus, ein bestehendes Weltbild problematisiert zu haben. Dadurch entstand ein Spielraum für die Variation der gedachten Welt, da sich die klassischen Grundannahmen des mittelalterlichen Realitätsbegriffs unter der nominalistischen Kritik zu zersetzen begannen. Es macht dabei Ockhams Modernität aus, der Herausbildung der neuzeitlichen Subjektivität entscheidende Impulse gegeben zu haben. Es gehört dagegen zu seiner Mittelalterlichkeit, die im Ansatz nachmittelalterliche Subjektivität nicht ohne eine Gotteslehre formuliert haben zu können.

Die Allmächtsprädikation war für diese Gotteslehre das bestimmende Moment. Ihre Entfaltung folgte der Logik der Vernunft, mit Notwendigkeit aufzuzeigen, daß Gott der Notwendigkeit nicht unterliegt. Der verborgene Gott als der Nichtdenkbare war der Preis für die versuchte Abwehr des Verdachts, daß die Vernunft es bei ihrem Gottesbegriff nur mit sich selbst zu tun habe. Das denkerische Format dieses Versuchs besteht darin, für ihn die Vernunft nicht geopfert zu haben. Es gibt keine dreieckigen Kreise. Auch für Ockham nicht.

Nachwort

Die vorliegende Arbeit ist die leicht veränderte Fassung einer Dissertation, die im Wintersemester 1995/96 unter dem Titel »Der verborgene Gott und der Beginn der Moderne. Der theologische Nominalismus als Konstitutionsbedingung neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham« von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster angenommen worden ist. Sie wurde dankenswerterweise durch Promotionsstipendien der Graduiertenförderung der Westfälischen Wilhelms-Universität und der Studienstiftung des deutschen Volkes gefördert. Die Publikation wurde unterstützt durch einen großzügigen Druckkostenzuschuß des Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der VG WORT München.

Mein besonderer Dank gilt vor allen anderen Prof. Dr. Dr. Johann Baptist Metz. Er hat meine Studien zur Genese der Moderne mit großem Interesse gefördert und die Dissertation betreut. Prof. Dr. Thomas Pröpper danke ich dafür, das Zweitgutachten bereitwillig und engagiert erstellt zu haben. Eine anregende Auseinandersetzung über die Thesen meiner Arbeit verdanke ich Prof. Dr. Günther Mensching, der auch die Drucklegung dieser Arbeit unterstützt hat. Wertvolle Hinweise zum Geschichtsbegriff Husserls verdanke ich Prof. Dr. Elisabeth Ströker. Prof. Dr. Jan P. Beckmann hat mir freundlicherweise das Manuskript seines Buches »Wilhelm von Ockham« (München 1995) bereits vor dessen Publikation zur Verfügung gestellt – leider war zu dem Zeitpunkt die Dissertation schon abgeschlossen, so daß seine Darstellung Ockhams nicht mehr berücksichtigt werden konnte. Wichtige Anregungen verdanken meine Studien zur Moderne dem wachsamem Scharfsinn von Dr. Tiemo Rainer Peters. Für die sorgfältige Durchsicht des gesamten Manuskriptes und für vieles andere danke ich herzlich Dr. Karl-Heinz Gerschmann. Ich danke Christian Raida, mit dem mich die Erfahrung verbindet, in langen Nächten die Passion für die Philosophie geteilt zu haben.

Paris, im Oktober 1997

J. G.

Literaturverzeichnis

Zu dem Werk Hans Blumenbergs vgl. die Bibliographie von D. Adams/P. Behrenberg (Hrsg.), *Bibliographie Hans Blumenberg zum 70. Geburtstag*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44 (1990), 647–661. Eine Primär- und Sekundärbibliographie zu Wilhelm von Ockham bietet J. P. Beckmann (Hrsg.), *Ockham-Bibliographie 1900–1990*, Hamburg 1992.

- Abaelard, P.: *Sic et non*, a critical edition, by B. Boyer and R. McKeon, 2 Bde., Chicago/London 1976.
- Adams, M. McCord: *Intuitive Cognition, Certainty, and Scepticism in William Ockham*, in: *Traditio* 26 (1970), 389–398.
- *What Does Ockham Mean by ›Supposition‹?*, in: *Notre Dame Journal of Formal Logic* 17 (1976), 375–391.
- *William Ockham*, 2 Bde., Notre Dame/Indiana 1987.
- Aegidius Romanus: *De ecclesiastica potestate* (Ed. R. Scholz, Weimar 1929, Nachdruck Aalen 1961).
- Aertsen, J. A.: *Ockham, ein Transzendentalphilosoph? Eine kritische Diskussion mit G. Martin*, in: E. P. Bos/H. A. Krop (Hrsg.), *Ockham and Ockhamists. Acts of the symposium organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum on the occasion of its 10th anniversary (Leiden, 10–12 September 1986)*, Nijmegen 1987, 3–13.
- Aeterni Patris* (Enzyklika, Papst Leo XIII.), in: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hrsg. v. P. Hünermann, Freiburg im Breisgau/Basel/Rom/Wien ³⁷1991, 3135–3140.
- Alain de Lille: *De incarnatione Christi* (Patrologiae cursus completus, Series latina, ed. J.-P. Migne, Bd. 210, Paris 1855, 577–580).
- Alberti, L. B.: *Della Pictura libri tre / Drei Bücher über die Malerei*, in: *Kleinere kunsttheoretische Schriften*, ed. H. Janitschek, Wien 1877, 45–163.
- *Zehn Bücher über die Baukunst*, ins Deutsche übertragen, eingeleitet und mit Anmerkungen und Zeichnungen versehen durch M. Theuer, Darmstadt 1975.
- Alcinous: *The Handbook of Platonism*, translated with an Introduction and Commentary by J. Dillon, Oxford 1993.
- Allard, G.-H.: *La structure littéraire de la composition du De diuisione naturae*, in: J. J. O'Meara/L. Bieler (Hrsg.), *The Mind of Eriugena. Papers of a Colloquium Dublin, 14–18 July 1970*, Dublin 1973, 147–157.
- Allgaier, K.: *Ockham lesen*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 39 (1986), 61–67.
- Anselm von Canterbury: *Cur deus homo* (Ed. F. S. Schmitt, lat./dt., Darmstadt 1956).

- *Proslogion* (Ed. F. S. Schmitt, lat./dt., Stuttgart-Bad Cannstatt 1962).
- Anton, H.-H.: *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, München 1968.
- Apel, K.-O.: *Transformation der Philosophie*, Bd. I: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1973.
- Aristoteles, *De anima*, gr./dt., mit Einleitung, Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar, hrsg. v. H. Seidl, gr. Text in der Edition von W. Biehl und O. Apelt, Hamburg 1995.
- *De interpretatione (Peri Hermeneias)*, in: *Werke in deutscher Übersetzung*, begründet v. E. Grumach, hrsg. v. H. Flashar, Bd. 1 II, übersetzt und erläutert von H. Weidemann, Berlin 1994.
- *Erste Analytik*, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von E. Rolfes, Hamburg 1975.
- *Metaphysik*, 2 Bde., gr./dt., Neubearbeitung der Übersetzung von H. Bonitz, mit Einleitung und Kommentar hrsg. v. H. Seidl, gr. Text in der Edition v. W. Christ, Hamburg ³1989/³1991.
- *Nikomachische Ethik*, in: *Werke in deutscher Übersetzung*, begründet von E. Grumach, hrsg. v. H. Flashar, Bd. 6, übersetzt und erläutert von F. Dirlmeier, Berlin ⁹1991.
- *Physik*, 2 Bde., gr./dt., übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen versehen von H. G. Zekl, gr. Text nach der Edition von W. D. Ross, Hamburg 1987/1988.
- *Politik*, übersetzt und hrsg. v. O. Gigon, München ⁵1984.
- *Topik*, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von E. Rolfes, Hamburg 1968.
- *Zweite Analytiken*, gr./dt., mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar hrsg. v. H. Seidl, gr. Text in der Edition von T. Waitz, Würzburg/Amsterdam ²1987.
- Arnold, E.: *Zur Geschichte der Suppositonstheorie. »Die Wurzeln des modernen europäischen Subjektivismus«*, in: *Symposion. Jahrbuch für Philosophie*, Bd. III, München 1953, 1–134.
- Aurelius Augustinus: *De civitate Dei* (Corpus Christianorum, Series latina XLVIII, ed. B. Dombart/A. Kalb, Turnhout 1955).
- *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (Corpus Christianorum, Series latina XLIV, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1970); lat./dt. in: K. Flasch (Hrsg.), *Logik des Schreckens*, übers. v. W. Schäfer, Mainz 1990, und in: *Sankt Augustinus – Der Lehrer der Gnade. Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften* (im Auftrag des Augustinus-Instituts der deutschen Augustiner, hrsg. von S. Kopp, T. G. Ring und A. Zumkeller), *Prolegomena*, Bd. III (eingeleitet, übertragen und erläutert von T. G. Ring), Würzburg 1991.
- *De diversis quaestionibus octoginta tribus* (Corpus Christianorum, Serie latina XLIV A, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1975, 9–249).
- *De genesi contra Manichaeos* (Patrologiae cursus completus, Series latina, ed. J.-P. Migne, Bd. 34, Paris 1841, 173–220).
- *De libero arbitrio* (Corpus Christianorum, Series latina XXIX, ed. W. M. Green, Turnhout 1970, 207–321).
- *De ordine* (Corpus Christianorum, Series latina XXIX, ed. W. M. Green, Turnhout 1970, 88–137).
- *De trinitate* (Corpus Christianorum, Series latina L, ed. W. J. Mountain/F. Glorie, Turnhout 1968).
- *De vera religione* (Corpus Christianorum, Series latina XXXII, ed. K.-D. Daur, Turnhout 1962, 169–260).

- *Retractationes* (Corpus Christianorum, Series latina LVII, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1984).
- Baeumker, C.: *Selbstdarstellung*, in: R. Schmidt (Hrsg.), *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Bd. II, Leipzig 1921, 31–60.
- *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Vorträge und Aufsätze*, Münster 1927.
- Bannach, K.: *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung*, Wiesbaden 1975.
- Barth, K.: *Briefe*, Bd. 1: *Karl Barth - Rudolf Bultmann, Briefwechsel 1922–1966*, hrsg. v. B. Jaspert (Gesamtausgabe V), Zürich 1971, 161–163.
- Beckmann, J. P.: *Allmacht, Freiheit und Vernunft. Zur Frage nach »rationalen Konstanten im Denken des Späten Mittelalters*, in: J. P. Beckmann/L. Honnefelder/G. Schrimpf/G. Wieland (Hrsg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg 1987, 275–293.
- »*Haecceitas*«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter, Bd. 3, Stuttgart 1974, 985 f.
- *Methodische Überlegungen zur Problematik des Nominalismusbegriffs*, in: *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy, Varna, Bulgaria 17.–22. 9. 1973*, Bd. V: *Problems of Contemporary Logic*, Sofija 1975, 621–626.
- *Ontologisches Prinzip oder methodologische Maxime? Ockham und der Ökonomiedanke einst und jetzt*, in: W. Vossenkuhl/R. Schönberger (Hrsg.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990, 191–207.
- *Weltkontingenz und menschliche Vernunft bei Wilhelm von Ockham*, in: C. Wenin (Hrsg.), *L'homme et son univers au moyen âge*, Bd. I, Louvain-La-Neuve 1986, 445–457.
- *Zur Transformation von Metaphysik durch Kritik*, in: *Philosophisches Jahrbuch 92* (1985), 291–309.
- Behrenberg, P.: *Endliche Unsterblichkeit. Studien zur Theologiekritik Hans Blumenbergs*, Würzburg 1994.
- Beierwaltes, W.: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1985.
- *DEUS EST VERITAS. Zur Rezeption des griechischen Wahrheitsbegriffes in der frühchristlichen Theologie*, in: E. Dassmann/K. S. Frank (Hrsg.), *PIETAS* (Festschrift für B. Kötting, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 8) Münster 1980, 15–29.
- *Eriugena. Aspekte seiner Philosophie*, in: ders., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1985, 337–367.
- *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt am Main 1994.
- *Negati Affirmatio: Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena*, in: *Philosophisches Jahrbuch 83* (1976), 237–265.
- Bellosi, L.: *Die Darstellung des Raums*, in: *Italienische Kunst. Eine neue Sicht auf ihre Geschichte* (dt. Ausgabe der *Storia dell' arte italiana*, hrsg. von G. Previtali und F. Zeri, Turin 1979 ff.), München 1991, Bd. 2, 197–243.
- Bergdolt, K.: *Der schwarze Tod in Europa. Die Große Pest und das Ende des Mittelalters*, München 1994.
- Berges, W.: *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig 1938.

- Bloch, E.: *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte. Aus Leipziger Vorlesungen* (Werkausgabe XII), Frankfurt am Main 1985.
- Blumenberg, H.: *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, in: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart 1981, 104–136.
- *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main ⁴1986.
 - *Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 7 (1961), 35–70.
 - *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, unveröffentlichte Dissertation, Kiel 1947.
 - *Beobachtungen an Metaphern*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 15 (1971), 161–214.
 - »Contemplator caeli«, in: D. Gerhardt/W. Weintraub/H.-J. zum Winkel (Hrsg.), *Orbis scriptus. Dimitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag*, München 1966, 113–124.
 - *Curiositas und veritas. Zur Ideengeschichte von Augustin, Confessiones X 35*, in: *Studia Patristica* VI, Berlin 1962, 294–302.
 - *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt am Main 1987.
 - *Der absolute Vater*, in: *Hochland* 45 (1952/53), 282–284.
 - *Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte*, in: *Studium Generale* 8 (1955), 637–648.
 - *Die Bedeutung der Philosophie für unsere Zukunft*, in: *Die voraussehbare Zukunft* (IV. Europa-Gespräch 1961; Wiener Schriften, Heft 16), 127–140.
 - *Die essentielle Vieldeutigkeit des ästhetischen Gegenstandes*, in: F. Kaulbach/J. Ritter (Hrsg.), *Kritik und Metaphysik. Studien (Festschrift für H. Heimsoeth)*, Berlin 1966, 174–179.
 - *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt am Main 1975.
 - *Die kopernikanische Wende*, Frankfurt am Main 1965.
 - *Die Legitimität der Neuzeit*, erneuerte Ausgabe, Frankfurt am Main ²1988.
 - *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, unveröffentlichte Habilitationsschrift, Kiel 1950.
 - *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt am Main 1987.
 - *Die »Urstiftung«. Über den Unwillen, Autor von Vergänglichem zu sein*, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 13./14. Oktober 1984 (Nr. 239), 69 f.
 - *Die Vorbereitung der Neuzeit*, in: *Philosophische Rundschau* 9 (1962), 81–133.
 - *Epochenschwelle und Rezeption* (Sammelbesprechung zu A. J. Festugière, H. Jonas, C. Schneider, M. Werner), in: *Philosophische Rundschau* 6 (1958), 94–120.
 - *Ernst Cassirer gedenkend bei Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises der Universität Heidelberg 1974*, in: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart 1981, 163–172.
 - *Höhlenaugänge*, Frankfurt am Main 1989.
 - *Kant und die Frage nach dem »gnädigen Gott«*, in: *Studium Generale* 7 (1954), 554–570.
 - »Kontingenz«, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. III, Tübingen ³1959, 1793 f.
 - *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit*, in: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, Jahrgang 1964, Nr. 5, Mainz 1965, 339–368.
 - *Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt*, in: *Studium Generale* 10 (1957), 61–80.

- *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, in: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart 1981, 7–54.
 - *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main ³1986.
 - *Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main ²1983.
 - *Licht als Metapher der Wahrheit*, in: *Studium Generale* 10 (1957), 432–447.
 - *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*, in: *Philosophische Rundschau* 2 (1954/55), 121–140.
 - *Matthäuspasion*, Frankfurt am Main 1988.
 - *Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche*, in: H. Kuhn/F. Wiedmann (Hrsg.), *Das Problem der Ordnung*, Meisenheim am Glan 1962, 37–57.
 - *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960), 7–142, Register: 301–304.
 - *Parallelaktion einer Begriffsbildung. Husserl, Hofmannsthal und die »Lebenswelt«*, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 12./13. Dezember 1987 (Nr. 289), 69.
 - Rezension zu Rudolf Bultmann: *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958, in: *Gnomon* 31 (1959), 163–166.
 - *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt am Main ⁴1993.
 - *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, in: H. Ebeling (Hrsg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt am Main 1976.
 - *Sokrates und das »objet ambigu«*. Paul Valéry's Auseinandersetzung mit der Tradition der Ontologie und des ästhetischen Gegenstandes, in: F. Wiedmann (Hrsg.), *Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen*, München 1964, 285–323.
 - *Sollte der Teufel erlöst werden? Kapitel einer Dämonologie*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 27. Dezember 1989 (Nr. 299), N 3 f.
 - *The Life-World and the Concept of Reality*, in: L. E. Embree (Hrsg.), *Life-World and Consciousness. Essays for Aron Gurwitsch*, Evanston 1972, 425–444.
 - *Über den Rand der Wirklichkeit hinaus. Drei Kurzsätze*, in: *Akzente* 30 (1983), 16–27.
 - *Vorbemerkungen zum Wirklichkeitsbegriff*, in: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, Jahrgang 1973, Nr. 4, 3–10.
 - *Vorstoss ins ewige Schweigen. Ein Jahrhundert nach der Ausfahrt der »Fram«*, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 24. Dezember 1993 (Nr. 300), 53 f.
 - *Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans*, in: H. R. Jauß (Hrsg.), *Nachahmung und Illusion* (Poetik und Hermeneutik I), München 1964, 9–27, Diskussion: 219–227.
 - *Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie*, in: *Schweizer Monatshefte* 48 (1968/69), 121–146.
- Boehm, G.: *Bildnis und Individuum. Über den Ursprung der Porträtmalerei in der italienischen Renaissance*, München 1985.
- *Studien zur Perspektivität. Philosophie und Kunst in der Frühen Neuzeit*, Heidelberg 1969.
- Boehner, Ph.: *The Metaphysics of William Ockham*, in: ders., *Collected Articles on Ockham*, ed. by E. M. Buytaert, St. Bonaventure – New York/Louvain/Paderborn 1958, 373–399.
- *The Notitia Intuitiva of Non-Existentis According to William Ockham*, in: ders., *Collected Articles on Ockham*, ed. by E. M. Buytaert, St. Bonaventure- New York/Louvain/Paderborn 1958, 268–300.

- *The Realistic Conceptualism of William Ockham*, in: ders., *Collected Articles on Ockham*, ed. by E. M. Buytaert, St. Bonaventure – New York/Louvain/Paderborn 1958, 156–174.
- Bonhoeffer, D.: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (Neuausgabe, hrsg. v. E. Bethge), München 1985.
- Bormann, K.: *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburg 1971.
- Bottin, F.: *Ockhams offene Rationalität*, in: W. Vossenkuhl/R. Schönberger (Hrsg.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990, 51–62.
- Brueren, R.: *Die Schrift als Paradigma der Wahrheit. Gedanken zum Vorbegriff der Metaphysik bei Johannes Scotus Eriugena*, in: W. Beierwaltes (Hrsg.), *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*, Heidelberg 1990, 187–201.
- Bultmann, R.: *Das Evangelium des Johannes* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von H. A. W. Meyer), Göttingen¹⁸1964.
- *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958.
- *Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament*, in: ders., *Glauben und Verstehen III*, Tübingen 1960, 91–106.
- *Ist die Apokalypstik die Mutter der christlichen Theologie?*, in: ders., *Exegetica*, Tübingen 1967, 476–482.
- *Jesus*, Tübingen 1983.
- *Neues Testament und Mythologie*, in: ders., *Offenbarung und Heilsgeschehen*, München 1941, 27–69.
- *Theologie des Neuen Testaments*, dritte, durchgesehene und ergänzte Auflage, Tübingen³1958.
- *Zum Problem der Entmythologisierung*, in: ders., *Glauben und Verstehen IV*, Tübingen 1965, 128–137.
- Cassirer, E.: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt⁶1987.
- *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Bde., Darmstadt⁹1988/⁸1987/⁹1990.
- *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Frankfurt am Main 1990.
- Cherniss, H.: *Plato as Mathematician*, in: *The Review of Metaphysics* 4 (1951) 395–425.
- Claesges, U.: *Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff*, in: U. Claesges/K. Held (Hrsg.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Den Haag 1972, 85–101.
- Clark, D. W.: *Ockham on Human and Divine Freedom*, in: *Franciscan Studies*, 38 (1978), 122–160.
- Copernicus, N.: *De revolutionibus orbium coelestium I*, in: *Das neue Weltbild*, lat./dt, übersetzt, herausgegeben und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von H. G. Zekl, Hamburg 1990.
- Courtenay, W. J.: *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo 1990.
- *The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages*, in: T. Rudavsky (Hrsg.), *Divine Omnipotence and Omnipotence in Medieval Philosophy. Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, Dordrecht/Boston/Lancaster 1985, 243–269.
- Dante Alighieri: *Monarchia* (Studienausgabe, lat./dt., Einleitung, Übersetzung und Kommentar von R. Imbach und Ch. Flüeler, Stuttgart 1989).
- Dempf, A.: *Die Naturphilosophie Ockhams als Vorbereitung des Kopernikanismus*, in:

- Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, Jg. 1974, Heft 2, München 1974.
- Derbolav, J.: *Der Dialog »Kratylos« im Rahmen der platonischen Sprach- und Erkenntnistheorie*, Saarbrücken 1953.
- *Die Ohnmacht der Logoi. Platons Sprachphilosophie und der »VII. Brief«*, in: H. Lützelner u. a. (Hrsg.), *Kulturwissenschaften* (Festschrift für Wilhelm Perpeet zum 65. Geburtstag), Bonn 1980, 113–134.
- *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*, Darmstadt 1972.
- Descartes, R.: *Discours de la méthode VI*, in: *Œuvres* (Ed. Ch. Adam/P. Tannery), Paris 1964–1975, Bd. VI.
- *Meditationes de Prima Philosophia*, in: *Œuvres* (Ed. Ch. Adam/P. Tannery), Paris 1964–1975, Bd. VII.
- *Opuscules*, in: *Œuvres* (Ed. Ch. Adam/P. Tannery), Paris 1964–1975, Bd. X.
- Detloff, W.: *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther*, Münster 1963.
- Duns Scotus, J.: *Tractatus de primo principio* (lat./dt., ed. W. Kluxen, Darmstadt ²1987).
- Ehrle, F.: *Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit*, Freiburg ²1933.
- Feckes, C.: *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule*, Münster 1925.
- Fellmann, F.: *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg/München 1976.
- *Der Ursprung der Geschichtsphilosophie aus der Metaphysik in Vicos »Neuer Wissenschaft«*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 41 (1987), 43–60.
- *Lebenswelt und Lebenserfahrung*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 69 (1987), 78–91.
- Fichte, J. G.: *Über die Würde des Menschen. Beym Schlusse seiner philosophischen Vorlesungen gesprochen*, in: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften I 2*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 79–89.
- Flasch, K. (Hrsg.): *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*, übersetzt und erklärt von K. Flasch, Mainz 1989.
- *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1987.
- Fleischer, M.: *Wahrheit und Wahrheitsgrund. Zum Wahrheitsproblem und zu seiner Geschichte*, Berlin/New York 1984.
- Flüeler, C.: *Mittelalterliche Kommentare zur »Politik« des Aristoteles und zur pseudoaristotelischen »Ökonomik«*, in: *Bulletin de philosophie médiévale* 29 (1987), 193–229.
- *Rezeption und Interpretation der aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, 2 Bde., Amsterdam 1992.
- Foucault, M.: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main ¹²1993.
- *Von der Subversion des Wissens*, München 1974.
- Friedländer, P.: *Platon II: Die platonischen Schriften: Erste Periode*, Berlin ³1964.
- Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen ⁴1975.
- Gaiser, K.: *Name und Sache in Platons »Kratylos«* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jg. 1974, 3. Abhandlung), Heidelberg 1974.
- Gehlen, A.: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, textkritische Edition

- unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Auflage von 1940 (Gesamtausgabe, hrsg. v. K.-S. Rehberg, Bd. 3.1), Frankfurt am Main 1993.
- Gelasius I.: *Brief »Famuli vestrae pietatis« an Kaiser Anastasius I (im Jahr 494)*, in: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hrsg. v. P. Hünermann, Freiburg im Breisgau/Basel/Rom/Wien ³⁷1991, 347.
- Gerschmann, K.-H.: *Wenn Dunkelmänner Briefe schreiben ...*, in: *Neophilologus* 81 (1997), 89–103.
- Geyer, C. F.: *Das Theodizeeproblem – ein historischer und systematischer Überblick*, in: W. Oelmüller (Hrsg.): *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, 9–32.
- Ghisalberti, A.: *Gott und seine Schöpfung bei Wilhelm von Ockham*, in: W. Vossenkuhl/ R. Schönberger (Hrsg.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990, 63–76.
- Gilson, É.: *La Philosophie au Moyen Age*, Paris 1947.
– *L'être et l'essence*, Paris 1948.
- Goddu, A.: *The Physics of William of Ockham*, Leiden/Köln 1984.
– *William of Ockham's »Empiricism« and Constructive Empiricism*, in: W. Vossenkuhl/ R. Schönberger (Hrsg.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990, 208–231.
– *Wilhelm von Ockhams Kritik des Prinzips »Omne quod movetur ab alio movetur«*, in: *Franziskanische Studien* 62 (1980), 296–308.
- Goethe, J. W. v.: *Brief vom 19. März 1827 an K. F. Zelter*, in: *Werke*, Weimarer Ausgabe, Weimar 1887–1919, Bd. IV 42, 94–96.
– *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche* (hrsg. v. E. Beutler), Bd. 23, Zürich/ Stuttgart ²1966.
- Gogarten, F.: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953.
- Graeser, A.: *Platons Ideenlehre. Sprache, Logik und Metaphysik. Eine Einführung*, Bern/ Stuttgart 1975.
– *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre*, München 1969.
- Grant, E.: *The effect of the condemnation of 1277*, in: N. Kretzmann/A. Kenny/J. Pinborg, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, 537–539.
- Graus, F.: *Pest – Geissler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit*, Göttingen 1987.
- Grzondziel, H.: *Die Entwicklung der Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta und der potentia Dei ordinata von Augustin bis Alexander von Hales*, Kath.-Theol. Diss., Breslau 1926 (Teilabdruck).
- Guillelmus de Ockham: *Dialogus*, in: M. H. Goldast (Hrsg.), *Monarchia Sacri Romani Imperii*, Bd. II, Frankfurt am Main 1614, Nachdruck Graz 1960, 396–957.
– *Dialogus. Auszüge zur politischen Theorie*, ausgewählt, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von J. Miethke, Darmstadt 1992.
– *Opera philosophica*, hrsg. unter der Leitung des Institutum Franciscanum, St. Bonaventure, 7 Bde., St. Bonaventure – New York 1974–1988.
– *Opera politica*, hrsg. von J. G. Sikes und H. S. Offler, 4 Bde., I–III: Manchester 1940–1974, VI: Oxford 1997.
– *Opera theologica*, hrsg. unter der Leitung des Institutum Franciscanum, St. Bonaventure, 10 Bde., St. Bonaventure – New York, 1967–1986.
– *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, lat./dt., hrsg., übersetzt und kommentiert von R. Imbach, Stuttgart 1984.
- Harnack, A. v.: *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1903.

- *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I: *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Darmstadt 1964 (Nachdruck der 4., neu durchgearbeiteten und vermehrten Auflage, Tübingen ⁴1909).
- *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Darmstadt 1960 (Nachdruck der zweiten, verbesserten und vermehrten Auflage von 1924).
- Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Ästhetik*, in: *Werke*, Bd. 13–15, Frankfurt am Main 1970.
- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: *Werke*, Bd. 18–20, Frankfurt am Main 1986.
- Heidegger, M.: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen 1916.
- *Die Zeit des Weltbildes*, in: *Holzwege*, Frankfurt am Main ⁶1980, 73–110.
- *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern ²1954.
- *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1979.
- Heinimann, F.: *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Darmstadt 1965.
- Heisenberg, W.: *Physik und Philosophie*, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1977.
- Hennigfeld, J.: *Geschichte der Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter*, Berlin/New York 1994.
- Hertling, G. v.: *Descartes' Beziehungen zur Scholastik*, in: *Sitzungsberichte der königl. bayer. Akademie der Wissenschaften (Philosophisch-philologische Classe)*, München 1899, 3–36.
- Herzog, R./Koselleck, R. (Hrsg.): *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein (Poetik und Hermeneutik XII)*, München 1987.
- Hilarius von Poitiers, *De trinitate* (Patrologiae cursus completus, Series latina, ed. J.-P. Migne, Bd. 10, Paris 1845, 26–471).
- Hilgenfeld, A.: *Die jüdische Apokalypstik in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christenthums*, Jena 1857.
- Hochstetter, E.: *Nominalismus?*, in: *Franciscan Studies* 9 (1949), 370–403.
- *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin/Leipzig 1927.
- *Viator mundi. Einige Bemerkungen zur Situation des Menschen bei Wilhelm von Ockham*, in: *Franziskanische Studien* 32 (1950), 1–20.
- Hoffmann, F.: *Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell*, Breslau 1941.
- *Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Lutterell*, Leipzig 1959.
- Honnfelder, L.: »Duns Scotus/Scotismus. II. Die Rezeption des scotischen Denkens im 20 Jh.«, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. IX, Berlin/New York 1982, 232–240.
- *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, in: J. P. Beckmann/L. Honnfelder/G. Schrimpf/G. Wieland (Hrsg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg 1987, 165–186.
- *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster 1979.
- *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, Hamburg 1990.

- Hossenfelder, M.: *Stoa, Epikureismus und Skepsis (Geschichte der Philosophie, hrsg. v. W. Röd, Bd. III: Die Philosophie der Antike, 3)*, München 1985.
- Hübener, W.: *Die Nominalismus-Legende. Über das Mißverhältnis zwischen Dichtung und Wahrheit in der Deutung der Wirkungsgeschichte des Ockhamismus*, in: N. W. Bolz/W. Hübener (Hrsg.), *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*, Würzburg 1983, 87–111.
- »Occam's Razor Not Mysterious«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 27 (1983), 73–92.
- Hugo v. St. Victor: *Excerptio numerum allegoricarum (Patrologiae cursus completus, Series latina, ed. J. P. Migne, Bd. 177, Paris 1879, 192 ff.)*.
- Huizinga, J.: *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, München 1925.
- Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen (Husserliana I)*, Den Haag ²1963.
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Husserliana VI)*, Den Haag ²1962.
- *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, in: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Husserliana VI)*, Den Haag ²1962, ergänzende Texte, 314–348.
- *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg 1972.
- *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft (Husserliana XVII)*, Den Haag 1974.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie (Husserliana III/1)*, Den Haag 1976.
- *Philosophie als strenge Wissenschaft (Husserliana XXV)*, Dordrecht/Boston/Lancaster 1987, 3–62.
- Imbach, R.: *Interesse am Mittelalter. Beobachtungen zur Historiographie der mittelalterlichen Philosophie in den letzten hundertfünfzig Jahren*, in: *Theologische Quartalschrift* 172 (1992), 196–207.
- *Philosophie und Eucharistie bei Wilhelm von Ockham. Ein vorläufiger Entwurf*, in: E. P. Bos/H. A. Krop (Hrsg.), *Ockham and Ockhamists. Acts of the symposium organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum on the occasion of its 10th anniversary (Leiden, 10–12 September 1986)*, Nijmegen 1987, 43–51.
- Irenäus von Lyon: *Adversus haereses, Livre I-II, édition critique par A. Rousseau et L. Doutreleau, 4 Bde.*, Paris 1979–1982.
- Iserloh, E.: *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham, ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation*, Wiesbaden 1956.
- Jäger, M.: *Die Theorie des Schönen in der italienischen Renaissance*, Köln 1990.
- Jansen, D.: *SIMILITUDO. Untersuchungen zu den Bildnissen Jan van Eycks*, Köln/Wien 1988.
- Janssen, H.-G.: *Gott – Freiheit – Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt ²1993, 16.
- Janssen, P.: *Geschichte und Lebenswelt*, Den Haag 1970.
- Joachimsen, P.: *Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluß des Humanismus, Teil 1*, Leipzig 1910.
- Johannes Scotus Eriugena: *De divisione naturae*, Buch I–III, lat./engl., hrsg. von I. P. Williams unter Mitarbeit von L. Bieler (*Scriptores Latini Hiberniae*, Bde. VII / IX / XI), Dublin 1968/1972/1981.
- Johannes von Salisbury, *Metalogicon (Patrologiae cursus completus, Series latina, ed. J.-P. Migne, Bd. 199, Paris 1900, 823–946)*.

- Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Bd. I: *Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1934, Bd. II: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen 1954.
- *Typologie und historische Abgrenzung des Phänomens der Gnosis*, in: K. Rudolph (Hrsg.), *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt 1975, 626–645.
- Jourdain, A.: *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris 1819.
- Jungmans, H.: *Ockham im Lichte der neueren Forschung*, Berlin/Hamburg 1968.
- Käsemann, E.: *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*, in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1964, 105–131.
- Kafka, E.: *Brief an den Vater*, Frankfurt am Main 1975.
- Kaiser, G.: *Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation*, zweite, ergänzte Auflage, Frankfurt am Main 1973.
- Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft* (Akademie-Ausgabe, Bd. III / IV, Berlin 1911/1903).
- *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, Berlin/Leipzig 1923, 107–123).
- Kaufmann, M.: *Begriffe, Sätze, Dinge. Referenz und Wahrheit bei Wilhelm von Ockham*, Leiden/New York/Köln 1994.
- Keßler, E.: *Die verborgene Gegenwart Ockhams in der Sprachphilosophie der Renaissance*, in: W. Vossenkuhl/R. Schönberger (Hrsg.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990, 147–164.
- *Geschichtsdenken und Geschichtsschreibung bei Francesco Petrarca*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 51 (1969), 109–136.
- Kleutgen, J.: *Die Philosophie der Vorzeit vertheidigt*, 2 Bde., Münster 1860–1863.
- *Die Theologie der Vorzeit vertheidigt*, 4 Bde., Münster 1853–1870; 5 Bde., Münster 1867–1874.
- Kluxen, W.: *Die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und die Neuscholastik*, in: E. Coreth, W. M. Neidl/G. Pfligersdorffer (Hrsg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. II: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz/Wien/Köln 1988, 362–389.
- *Leitideen und Zielsetzungen philosophiegeschichtlicher Mittelalterforschung*, in: J. P. Beckmann/L. Honnefelder u. a. (Hrsg.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 13/1)*, Berlin/New York 1981, 1–16.
- *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964.
- Koch, K./Schmidt, J. M. (Hrsg.): *Apokalyptik*, Darmstadt 1982.
- Kölmel, W.: *Perfekter Prinzipat? Ockhams Fragen an die Macht*, in: W. Vossenkuhl/R. Schönberger (Hrsg.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990, 288–304.
- Koselleck, R.: »Neuzeit«. *Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe*, in: ders. (Hrsg.), *Studien zum Beginn der modernen Welt*, Stuttgart 1977, 264–299.
- Krings, H.: *Woher kommt die Moderne? Zur Vorgeschichte der neuzeitlichen Freiheitsidee bei Wilhelm von Ockham*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41 (1987), 3–18.
- Kristeller, P. O.: *Die mittelalterlichen Voraussetzungen des Renaissancehumanismus*, in: *Acht Philosophen der italienischen Renaissance: Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pompanazzi, Telesio, Patrizi, Bruno*, Weinheim 1986, 125–140.
- *The Validity of the Term: »Nominalism«*, in: C. Trinkaus/H. A. Oberman (Hrsg.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden 1974, 65–66.
- Kuhn, Th. S.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main 1967.

- Lannert, B.: *Die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie durch Johannes Weiß*, Tübingen 1989.
- Le Goff, J.: *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart 1984.
- Leibold, G.: *Zum Problem der Metaphysik als Wissenschaft bei Wilhelm von Ockham*, in: W. Vossenkuhl/R. Schönberger (Hrsg.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990, 123–127.
- Leonardo da Vinci: *Das Buch von der Malerei*, ital./dt., nach dem Codex Vaticanus 1270, herausgegeben, übersetzt und erläutert von H. Ludwig (Quellenschriften für Kunstgeschichte und Kunsttechnik des Mittelalters und der Renaissance XV–XVII), Bd. I, Wien 1882.
- Lichtenberg, G. Ch.: *Sudelbücher*, in: *Schriften und Briefe*, hrsg. v. W. Promies, Bd. I / II, München/Wien 1968/1971.
- Lindberg, D. C.: *Auge und Licht im Mittelalter. Die Entwicklung der Optik von Alkindi bis Kepler*, Frankfurt am Main 1987.
- Löwith, K.: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, in: *Sämtliche Schriften*, Bd. 2, Stuttgart 1983, 7–239.
- Lübbe, H.: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg 1965.
- Luther, M.: Brief an Johannes Lang vom 8. Februar 1517, in: *Werke*, Weimarer Ausgabe, Briefe, Bd. 1, Weimar 1930, 88f.
- Maier, A.: *Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts*, in: *dies., Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, Bd. II, Rom 1967, 367–418.
- *Das Problem der »Species sensibiles in medio« und die neue Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*, in: *dies., Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, Bd. 2, Rom 1967, 419–451.
 - *Die naturphilosophische Bedeutung der scholastischen Impetustheorie*, in: *dies., Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, Bd. I, Rom 1964, 353–379.
 - *Impetustheorie und Trägheitsprinzip*, in: *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, Bd. I: *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, zweite, erweiterte Auflage, Rom 1966, 132–154.
- Marquard, O.: *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981.
- *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen*, München 1995.
 - *Laudatio auf Hans Blumenberg*, in: Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung, Jahrbuch 1980, Heidelberg 1981, 53–56.
 - *Neuzeit vor der Neuzeit? Zur Entdramatisierung der Mittelalter-Neuzeit-Zäsur*, in: J. P. Beckmann/L. Honnefelder/G. Schrimpf/G. Wieland (Hrsg.): *Philosophie im Mittelalter*, Hamburg 1987, 369–373.
 - *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1997.
- Marsilius von Padua: *Defensor pacis* (Ed. W. Kunzmann/H. Kusch, lat./dt., 2 Bde., Darmstadt 1958).
- Martin, G.: *Ist Ockhams Relationstheorie Nominalismus?*, in: *Franziskanische Studien* 32 (1950), 31–49.
- *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*, Berlin 1949.
- Maurer, A.: *Ockham on the Possibility of a Better World*, in: *Mediaeval studies* 38 (1976), 291–312.
- *Ockham's Razor and Chatton's Anti-Razor*, in: *Mediaeval Studies* 46 (1984), 463–475.

- McGrade, A. S.: *The political Thought of William Ockham. Personal and Institutional Principles*, Cambridge/New York 1974.
- Mensching, G.: *Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter*, Stuttgart 1992.
- *Thomas von Aquin*, Frankfurt am Main/New York 1995.
 - *Zur epochenprägenden Bedeutung des Nominalismus. Thesen und Forschungsdesiderate*, in: A. Speer (Hrsg.), *Die Bibliotheca Amploniana (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 23)*, Berlin/New York 1995, 353–366.
- Merker, B.: *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt am Main 1988.
- Metz, J. B.: *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962.
- Miethke, J.: *Geschichtsprozess und zeitgenössisches Bewußtsein – Die Theorie des monarchischen Papats im hohen und späteren Mittelalter*, in: *Historische Zeitschrift* 226 (1978), 564–599.
- *Marsilius und Ockham. Publikum und Leser ihrer politischen Schriften im späten Mittelalter*, in: *Medioevo* 6 (1980), 543–567.
 - *Ockhams politische Theorie*, Nachwort zu: W. v. Ockham, *Dialogus. Auszüge zur politischen Theorie*, Darmstadt 1992, 209–242.
 - *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969.
 - *Politische Theorien im Mittelalter*, in: H.-J. Lieber (Hrsg.), *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, Bonn 1991, 47–156.
 - *Politisches Denken und monarchische Theorie. Das Kaisertum als supranationale Institution im späten Mittelalter*, in: J. Ehlers (Hrsg.), *Ansätze und Diskontinuität deutscher Nationsbildung im Mittelalter*, Sigmaringen 1989, 121–144.
 - *Wilhelm von Ockham und die Institutionen des späten Mittelalters*, in: G. Göhler/K. Lenk/H. Münkler/M. Walther (Hrsg.), *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch. Ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen*, Opladen 1990, 89–112.
- Miethke, J./Bühler, A. (Hrsg.): *Kaiser und Papst im Konflikt. Zum Verhältnis von Staat und Kirche im späten Mittelalter*, Düsseldorf 1988.
- Mommsen, Th. E.: *Petrarch's Conception of the »Dark Ages«*, in: *Speculum* 17 (1942), 226–246, dt.: *Der Begriff des »Finsteren Zeitalters« bei Petrarca*, in: A. Buck (Hrsg.), *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, Darmstadt 1969, 151–179.
- Moody, E. A.: *Ockham and Aegidius of Rome*, in: ders., *Studies in Mediaeval Philosophy, Science, and Logic*, Berkeley/Los Angeles/London 1975, 161–188.
- *The Logic of William of Ockham*, London 1935.
- Müller, G.: *Probleme der aristotelischen Eudaimonielehre*, in: F.-P. Hager (Hrsg.), *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt 1972, 368–402.
- Nietzsche, F.: *Bruchstücke zu den Dionysos Diathyramben 1882–1888*, in: *Werke*, Musarion-Ausgabe, Bd. 20, München 1927.
- *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, sechste Abteilung, Bd. 2, 1–255.
 - *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Herbst 1887*, in: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, achte Abteilung, Bd. 1, Berlin/New York 1974.
 - *Zur Genealogie der Moral*, in: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, sechste Abteilung, Bd. 2, Berlin 1968, 259–430.

- Nordhofen, E.: *Die Proklamation des Plurals. Zum Tode des Philosophen Hans Blumenberg*, in: *Die Zeit* vom 12. April 1996 (Nr. 16), 47.
- Oberman, H. A.: *Spätscholastik und Reformation*, Bd. I: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich 1965, Bd. II: *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen 1977.
- *The theology of Nominalism. With attention to its relation to the Renaissance*, in: *The Harvard theological review*, Vol. LIII (1960), 47–76.
- Oeing-Hanhoff, L.: *Die Kirche – Institution christlicher Freiheit? Hegels Ekklesiologie und die gegenwärtige Krise des Petrusamtes*, in: J. Ratzinger (Hrsg.), *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes*, Düsseldorf 1978, 105–132.
- *Psychotherapie des philosophischen Bewußtseins*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 76 (1968/69), 428–439.
- Oelmüller, W. (Hrsg.): *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990.
- (Hrsg.), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1992.
- Ohly, F.: *Deus Geometra. Skizzen zur Geschichte einer Vorstellung von Gott*, in: N. Kamp/J. Wollasch (Hrsg.), *Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des früheren Mittelalters*, Berlin/New York 1982, 1–42.
- *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter*, in: ders., *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt 1977, 1–31.
- Osiander: *Vorrede zu Kopernikus' De revolutionibus orbium coelestium*, abgedruckt in: N. Copernicus, *Das neue Weltbild*, Hamburg 1990, 60–63.
- Overbeck, F.: *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, aus dem Nachlaß herausgegeben von C. A. Bernoulli, Basel 1919 (Nachdruck Darmstadt 1963).
- *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, zweite, um eine Einleitung und ein Nachwort vermehrte Auflage, Leipzig ²1903.
- Pannenberg, W.: *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 70 (1959), 1–45.
- Panofsky, E.: *Das Leben und die Kunst Albrecht Dürers*, München 1977.
- *Die Entwicklung der Proportionslehre als Abbild der Stilentwicklung*, in: *Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft*, Berlin 1964, 169–204.
- *Die Perspektive als »symbolische Form«*, in: F. Saxl (Hrsg.), *Vorträge der Bibliothek Warburg (Vorträge 1924–1925)*, Leipzig/Berlin 1927, 258–330.
- *Early netherlandish painting. Its origins and character*, vol. I, Cambridge/Massachusetts 1953.
- *IDEA. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, 2. verbesserte Auflage, Berlin ²1960.
- Paqué, R.: *Das Pariser Nominalistenstatut. Zur Entstehung des Realitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft*, Berlin 1970.
- Parmenides: *Die Fragmente*, gr./dt., herausgegeben, übersetzt und erläutert von E. Heitsch, München/Zürich ²1991.
- Pegis, A. C.: *Concerning William of Ockham*, in: *Traditio* 2 (1944), 465–480.
- Peirce, C. S.: *Collected Papers*, Vol. IV, ed. by Ch. Hartshorne and P. Weiss, Cambridge/Massachusetts ²1960.
- Perler, D.: *Der propositionale Wahrheitsbegriff im 14. Jahrhundert*, Berlin/New York 1992.

- *Satztheorien. Texte zur Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie im 14. Jahrhundert*, lat./dt, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von D. Perler, Darmstadt 1990.
- Pernoud, M. A.: *Innovation in William of Ockham's References to the »Potentia Dei«*, in: *Antonianum* 45 (1970), 65–97.
- Perrig, A.: *Masaccios »Trinità« und der Sinn der Zentralperspektive*, in: *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft* 21 (1986), 11–43.
- Petrarca, F.: *Africa* (Edizione nazionale delle Opere Francesco Petrarca, Vol. I, Firenze 1926).
- Pichl, K.: *Die Umwertung des Nominalismus historisch betrachtet*, in: *Franziskanische Studien* 52 (1970), 360–375.
- Pico della Mirandola, G.: *De hominis dignitate / Über die Würde des Menschen*, lat./dt., herausgegeben und eingeleitet von A. Buck, übersetzt von N. Baumgarten, Hamburg 1990.
- Pieper, J.: *»Scholastik«. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*, München 1960.
- Pinborg, J.: *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, Münster 1967.
- *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.
- Platon, *Sämtliche Werke*, in zehn Bänden, gr./dt., nach der Übersetzung F. Schleiermachers, ergänzt durch Übersetzungen von F. Susemihl, hrsg. v. K. Hülsler, Frankfurt am Main/Leipzig 1991.
- Plinius Secundus, C.: *Naturalis historia*, herausgegeben und übersetzt von R. König in Zusammenarbeit mit G. Winkler, Darmstadt 1978.
- Plutarch: *Moralia*, 15 Bde, gr./engl., Cambridge/London 1960–1969.
- Pohlenz, M.: *Die Stoa*, Bd. I, Göttingen ⁶1984.
- Porphyrios: *Isagoge*, in: *Aristoteles Latinus* I 6–7 (Ed. L. Minio-Paluello/B. G. Dod, Brügge/Paris 1966), 1–31.
- Pröpper, Th.: *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, 2., wesentlich erweiterte Auflage, München ²1988.
- Rahner, K.: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck/Leipzig ¹1939; zweite Auflage, im Auftrag des Verfassers überarbeitet und ergänzt von J. B. Metz, München ³1957.
- Randi, E.: *Ockham, John XXII and the Absolute Power o God*, in: *Franciscan Studies* 46 (1986), 205–216.
- Ratschow, C. H.: *»Säkularismus«*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. V, Tübingen ³1961, 1288–1296.
- Reiners, J.: *Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter*, Münster 1910.
- Rendtorff, T.: *Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung*, Gütersloh 1972.
- Rijk, L. M. de: *War Ockham ein Antimetaphysiker? Eine semantische Betrachtung*, in: J. P. Beckmann/L. Honnefelder/G. Schrimpf/G. Wieland (Hrsg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg 1987, 313–328.
- Ritter, G.: *Studien zur Spätscholastik*, Bd. I: *Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland*, Bd. II: *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts*, Heidelberg 1921/1922.
- Roscelin von Compiègne: *Brief an Abaelard*, in: J. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter*, Münster 1910, 62–80.

- Ruh, U.: *Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte*, Freiburg/Basel/Wien 1980.
- Schelling, F. W. J.: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt am Main 1985.
- Schepers, H.: *Möglichkeit und Kontingenz. Zur Geschichte der philosophischen Terminologie vor Leibniz (1)*, in: *Filosofia* 14 (1963), 901–914.
- Schlageter, J.: *Glaube und Kirche nach Wilhelm von Ockham. Eine fundamentaltheologische Analyse seiner kirchenpolitischen Schriften* (Kath.-Theol. Diss. München 1970), Münster 1975.
- Schmidt, A.: *Gottes Freiheit, Macht und Güte im spätmittelalterlichen Nominalismus*, in: J. Brantschen/P. Selvatico (Hrsg.), *Unterwegs zur Einheit* (Festschrift für H. Stirnemann), Freiburg/Wien 1980, 268–291.
- Schmidt, J. M.: *Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran*, zweite, durchgesehene Auflage, o. O., ²1976.
- Schmitt, C.: *Legalität und Legitimität*, München/Leipzig 1932.
- *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München/Leipzig 1922.
- *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970.
- Schnädelbach, H.: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt am Main 1983.
- Schöne, A.: *Aufklärung aus dem Geist der Experimentalphysik. Lichtenbergsche Konjunktive*, zweite überarbeitete Auflage, München ²1983.
- Schopenhauer, A.: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in: *Werke in zehn Bänden* (Zürcher Ausgabe), Bd. I-IV, Zürich 1977.
- Schrey, H.-H. (Hrsg.): *Säkularisierung*, Darmstadt 1981.
- Schrumpf, G.: *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Hinführung zu Periphyseon*, Münster 1982.
- Schulte, G.: *Bedeutungsperspektive und Zentralperspektive. Techniken der Perspektivierung in Bild und Schrift*, in: H. Wenzel (Hrsg.), *Gutenberg und die Neue Welt*, München 1994, 77–87.
- Schulthess, P.: *Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, Berlin 1992.
- Shapiro, H.: *Motion, Time and Place According to William Ockham*, St. Bonaventure/Louvain/Paderborn 1957.
- Sommer, M.: *Die Selbsterhaltung der Vernunft*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977.
- *Husserl und der frühe Positivismus*, Frankfurt am Main 1985.
- *Selbsterhaltung als rationales Prinzip*, in: ders., *Identität im Übergang: Kant*, Frankfurt am Main 1988, 90–116.
- Spaemann, R.: *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, zweite, erweiterte Auflage, Stuttgart ²1990.
- Specht, R.: *Innovation und Folgelast. Beispiele aus der neueren Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.
- *Materialien zum Naurrechtsbegriff der Scholastik*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. XXI, Bonn 1977, 86–113.
- Stegmüller, W.: *Das Universalienproblem einst und jetzt*, in: *Archiv für Philosophie* 6 (1956), 192–225 und 7 (1957), 45–81.
- Steiger, R.: *Zum Begriff der Kontingenz im Nominalismus*, in: *Geist und Geschichte der Reformation* (Festschrift für H. Rückert zum 65. Geburtstag), Berlin 1966, 35–67.

- Sternberger, D.: *Drei Wurzeln der Politik* (Schriften II,1), Frankfurt am Main 1971.
- Ströker, E.: *Geschichte und ihre Zeit. Erörterung einer offenen philosophischen Frage*, in: dies., *Phänomenologische Studien*, Frankfurt am Main 1987, 187–215.
- *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1987.
- *Zeit und Geschichte in Husserls Phänomenologie. Zur Frage ihres Zusammenhangs*, in: dies., *Phänomenologische Studien*, Frankfurt am Main 1987, 139–159.
- Stürmer, W.: *Peccatum und potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Sigmaringen 1987.
- Tachau, K. H.: *The Problem of the Species in Medio at Oxford in the Generation after Ockham*, in: *Mediaeval Studies* 44 (1982) 394–443.
- *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250–1345*, Leiden/New York u. a. 1988.
- Tertullian: *Apologeticum* (Corpus Christianorum, Series latina I, ed. E. Dekkers, Turnhout 1954, 77–171).
- Thomas von Aquin: *De regno ad regem Cypri* (bzw. *De regimine principum*), hrsg. v. H. F. Dondaine, in: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII pontificis maximi edita*, vol. XLII, Rom 1979, 421–471.
- *Summa contra gentiles*, lat./dt., herausgegeben und übersetzt von K. Albert, K. Allgeier, P. Engelhardt und M. Wörner, 4 Bde., Darmstadt 1974 ff.
- *Summa theologiae* (Deutsche Thomas-Ausgabe, lat./dt., Salzburg 1933 ff.).
- Unam sanctam* (Bulle, Papst Bonifaz VIII.), in: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum/Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hrsg. v. P. Hünermann, Freiburg im Breisgau/Basel/Rom/Wien ³⁷1991, 870–875.
- Urban, C.: *Nominalismus im Naturrecht. Zur historischen Dialektik des Freiheitsverständnisses in der Theologie*, Düsseldorf 1979.
- Valéry, P.: *Einführung in die Methode des Leonardo da Vinci*, in: *Leonardo. Drei Essays*, Frankfurt am Main 1960, 5–89.
- Vico, G.: *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* (nach der Ausgabe von 1744, übersetzt und eingeleitet von E. Auerbach), Berlin, 1965.
- Voss, J.: *Das Mittelalter im historischen Denken Frankreichs. Untersuchungen zur Geschichte des Mittelalterbegriffs und der Mittelalterbewertung von der zweiten Hälfte des 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, München 1972.
- Vossenkuhl, W.: *Ockham on the Cognition of Non-Existents*, in: *Franciscan Studies* 45 (1985), 33–45.
- Walther, H. G.: *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität. Studien zu den Grenzen des mittelalterlichen Souveränitätsdenkens*, München 1976.
- Weber, M.: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen 1920, 17–206.
- Weier, W.: *Die Grundlegung der Neuzeit. Typologie der Philosophiegeschichte*, Darmstadt 1988.
- Weiß, J.: *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892.
- Weizsäcker, C. F. v.: *Die Einheit der Natur*, München ³1982.
- *Die Tragweite der Wissenschaft*, Bd. I, Stuttgart 1964.
- *Die Unendlichkeit der Welt. Eine Studie über das Symbolische in der Naturwissenschaft*, in: ders., *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart ¹²1976, 118–157.
- *Säkularisierung und Naturwissenschaft*, in: ders., *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart ¹²1976, 258–265.

- *Wahrnehmung der Neuzeit*, München/Wien 1983.
- *Was ist Säkularisierung?*, in: ders., *Die Tragweite der Wissenschaft*, Bd. I, Stuttgart 1964, 173–200.
- Welter, R.: *Der Begriff der Lebenswelt*, München 1986.
- Werner, M.: *Die Entstehung des christlichen Dogmas. Problemgeschichtlich dargestellt*, Bern 1941.
- Wieland, G.: *Rationalisierung und Verinnerlichung. Aspekte der geistigen Physiognomie des 12. Jahrhunderts*, in: J. P. Beckmann/L. Honnefelder/G. Schimpf/G. Wieland (Hrsg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg 1987, 61–79.
- *Die Rezeption der aristotelischen »Politik« und die Entwicklung des Staatsgedankens im späten Mittelalter: Am Beispiel des Thomas von Aquin und des Marsilius von Padua*, in: E. Mock/G. Wieland (Hrsg.), *Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters*, Frankfurt am Main u. a. 1990, 67–81.
- Wieland, W.: *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1962.
- Wilckens, U.: *Gescheiterte Schöpfung? Theologie der Matthäuspassion*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 22. März 1989 (Nr. 69), 3 N.
- *Zur Eschatologie des Urchristentums. Bemerkungen zur Deutung der jüdisch-urchristlichen Überlieferung bei Hans Blumenberg*, in: H.-J. Birkner/D. Rössler (Hrsg.), *Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums*, Berlin 1968, 127–142.
- Wilhelm von Ockham (siehe: Guillelmus de Ockham)
- Wöhler, H.-U. (Hrsg.): *Texte zum Universalienstreit*, I: *Vom Ausgang der Antike bis zur Frühscholastik*, Berlin 1992; II: *Hoch- und spätmittelalterliche Scholastik*, Berlin 1994.
- Wollschläger, H.: *Aufhellungen. Zu Hans Blumenbergs »Matthäuspassion«*, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 8./9. April 1989 (Nr. 81), 67 f.
- Wood, R.: *Intuitive Cognition and Divine Omnipotence: Ockham in Fourteenth-Century Perspective*, in: A. Hudson/M. Wilks (Hrsg.), *From Ockham to Wyclif*, Oxford 1987, 51–61.
- Zimmermann, A.: *Ontologie oder Metaphysik. Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leiden/Köln 1965.

Personenregister

- Abaelard, P. 173, 174, 175, 184
Adams, M. McCord 194, 198, 207, 215,
Aegidius Romanus 255–256, 263 [237
Aertsen, J. A. 30
Alain de Lille 166
Alberti, L. B. 282, 283, 284, 287–288
Alexander der Große 291
Alkinoos 164
Alkuin 167
Allard, G.-H. 168
Allgaier, K. 150
Anastasius I. 254
Anaxagoras 220
Anselm von Canterbury 175, 177–178
Antigonos 278
Anton, H.-H. 257
Apel, K.-O. 232
Apelles 278
Archimedes 20
Aristoteles 30, 79, 96, 125, 133, 137, 146,
155, 156–159, 160, 178, 180, 205, 220–
221, 234, 235, 236, 237–238, 243, 246,
258, 292
Arnold, E. 236
Augustinus 90, 91–97, 99, 103, 126, 141,
163, 164, 174, 253–254, 271, 272, 273,
287
Bacon, F. 126, 292
Baeumker, C. 25
Bannach, K. 186–187, 188, 210, 215, 219
Barth, K. 33, 106, 107, 109, 110, 112
Beckmann, J. P. 31, 183, 187, 193, 196, 220,
221, 280, 291
Behrenberg, P. 47, 139
Beierwaltes, W. 150–151, 154, 163, 167,
169, 170
Bellosi, L. 283
Berengar von Tours 172
Bergdolt, K. 269
Berges, W. 257
Bloch, E. 175
Blumenberg, H. *passim*
Boehm, G. 279, 280, 282
Boehner, Ph. 31, 180, 213
Bonald, L.-G.-A. 26
Bonhoeffer, D. 107
Bonifaz VIII. 256
Bormann, K. 225
Bottin, F. 218
Breda, H. L. v. 50
Brueren, R. 168
Brunelleschi, F. 282, 286
Bruno, G. 43–44, 127–130, 135, 137, 165
Bühler, A. 253
Bultmann, R. 87, 106–113
Burckhardt, J. 277
Cassirer, E. 49, 57, 74, 76, 127–129
Chateaubriand, F.-R. 26
Chatton, W. 222
Cherniss, H. 156
Cicero 91
Claesges, U. 50
Clark, D. W. 201
Copernicus (siehe: Kopernikus)
Courtenay, W. J. 185, 198
Cusanus (siehe: Nikolaus von Kues)
Dante Alighieri 252, 258, 268
Demokrit 123, 125
Dempf, A. 247
Derbolav, J. 227, 230
Descartes, R. 11, 12, 19, 20, 21, 22, 35–37,
50, 61, 79, 116, 119, 122, 127, 129, 204,
213, 215, 217, 218, 249, 292, 297

- Dettloff, W. 30
 Dilthey, W. 42
 Dionysios Pseudo-Areopagita 167
 Dürer, A. 280, 288
 Duns Scotus, J. 25, 27, 28, 29, 31, 188, 205, 218, 223, 279
- Ehrle, F. 29
 Empedokles 220
 Epikur 123
 Eyck, J. v. 280
- Feckes, C. 197
 Federico da Montefeltro 281
 Fellmann, F. 52–53, 59
 Fichte, J. G. 120
 Flasch, K. 149
 Fleischer, M. 230
 Flüeler, C. 258
 Foucault, M. 47–48
 Franz von Assisi 260
 Freud, S. 47–49
 Friedländer, P. 227
 Friedrich II. 252
- Gadamer, H.-G. 153, 231
 Gaiser, K. 227, 229
 Galilei 61, 297
 Gehlen, A. 72
 Gelasius I. 254
 Gerschmann, K.-H. 24
 Geyer, C. F. 270
 Ghirlandaio, D. 282
 Ghisalberti, A. 191
 Gilson, –. 27, 28, 29, 168
 Goddu, A. 245, 246, 247
 Goethe, J. W. v. 73, 135
 Gogarten, F. 33
 Grabmann, M. 27
 Graeser, A. 152, 153, 154
 Grant, E. 179
 Graus, F. 269
 Gregor VII. 255
 Grzondziel, H. 185
- Harnack, A. v. 85, 89, 90, 103, 162
 Hegel, G. W. F. 22, 23, 282
- Heidegger, M. 24, 29, 49, 56, 65, 66–69, 108, 231, 249
 Heinemann, F. 227
 Heisenberg, W. 241
 Hennigfeld, J. 225
 Henrich, D. 80
 Heraklit 228
 Hertling, G. v. 24
 Herzog, R. 43
 Hilarius von Poitiers 174
 Hilgenfeld, A. 86
 Hochstetter, E. 30, 31, 200, 210, 211, 213, 214, 219, 289
 Hoffmann, F. 212, 213
 Honnefelder, L. 28, 29, 180, 183
 Hossensfelder, M. 124, 147
 Hübener, W. 148, 220
 Hugo v. St. Victor 166
 Huizinga, J. 28
 Husserl, E. 49–56, 58, 59, 60–66, 68, 69, 72, 73, 76, 77, 80
- Imbach, R. 151, 172, 173
 Innozenz IV. 252
 Irenäus von Lyon 163
 Iserloh, E. 187–190, 191, 196
- Jäger, M. 282
 Jansen, D. 280, 281
 Janssen, H.-G. 270
 Janssen, P. 52
 Joachimsen, P. 23
 Johannes 87
 Johannes XXII. 198, 251, 260, 261
 Johannes Scotus Eriugena 167–171, 178
 Johannes von Salisbury 174, 175
 Jonas, H. 88, 90
 Jourdain, A. 25
 Junghans, H. 31
- Käsemann, E. 108
 Kafka, F. 114–115
 Kaiser, G. 41
 Kant, I. 11, 54, 57, 82
 Karl der Große 167
 Karl II. (der Kahle) 167
 Kaufmann, M. 215, 222, 240, 244
 Keßler, E. 277

- Kleutgen, J. 27
 Kluxen, W. 26, 151, 272
 Koch, K. 86
 Kölmel, W. 266
 Kolumbus 126
 Kopernikus 43–44, 46–47, 127, 130–135,
 137, 297
 Koselleck, R. 22, 43
 Krings, H. 15
 Kristeller, P. O. 31, 277
 Kuhn, Th. S. 74–76

 Lannert, B. 86
 Le Goff, J. 171
 Leibniz, G. W. 202, 270
 Leibold, G. 183
 Leo XIII. 27
 Leonardo da Vinci 46, 278, 281
 Lichtenberg, G. Ch. 203
 Lindberg, D. C. 242
 Löwith, K. 33, 59, 82
 Lotze, H. 53
 Ludwig der Bayer 251, 259
 Lübbe, H. 32
 Lukrez 123
 Luther, M. 119, 292
 Lutterell, J. 212, 213

 Maier, A. 204, 207, 212, 243, 245, 246
 Maistre, J.-M. 26
 Mann, Th. 295
 Mantegna, A. 285
 Marcion 89, 90, 103
 Marquard, O. 31, 77, 114
 Marsilius von Inghen 148
 Marsilius von Padua 252, 259, 267
 Martin, G. 30
 Martinus de Dacia 237
 Masaccio 282, 286
 Maurer, A. 202, 222
 McGrade, A. S. 260
 Mensching, G. 31, 148, 150, 175, 178, 240
 Merker, B. 62
 Metz, J. B. 28
 Miethke, J. 148, 206, 207, 211, 215,
 251, 252, 253, 255, 256, 260, 265,
 267–268
 Mommsen, Th. E. 22

 Moody, E. A. 232, 263
 Müller, G. 159

 Nietzsche, F. 24, 65, 105, 136–141, 142,
 166, 294
 Nikolaus III. 260, 261
 Nikolaus von Kues 43–44, 127–130, 135,
 Nordhofen, E. 77 [132]
- Oberman, H. A. 28, 185, 278, 291
 Oeing-Hanhoff, L. 48, 192
 Oelmüller, W. 270
 Ohly, F. 156, 166, 171
 Origines 90
 Osiander 132
 Overbeck, F. 85–86

 Pannenberg, W. 163
 Panofsky, E. 279, 280, 282, 284–285, 287
 Paqué, R. 241–242, 247–249
 Parmenides 225–226
 Paul III. 131
 Paulus 87, 95, 264
 Pegis, A. C. 213
 Peirce, C. S. 29
 Perler, D. 183, 233, 237, 238
 Pernoud, M. A. 217
 Ferrig, A. 286
 Petrarca, F. 22, 23
 Pfefferkorn, J. 24
 Pichl, K. 31
 Pico della Mirandola, G. 130–131
 Pieper, J. 30
 Piero della Francesca 281
 Pinborg, J. 211, 236
 Platon 146, 152–156, 157, 159, 160, 161,
 176, 225–231, 243
 Plinius Secundus, C. 278
 Plotin 150, 159, 161
 Plutarch 156
 Pohlenz, M. 133
 Porphyrios 160–161
 Pozzo, A. 285
 Pröpper, Th. 291
 Protagoras 154

 Rahner, K. 27
 Randi, E. 184

- Ratschow, C. H. 33
 Reiners, J. 175
 Rendtorff, T. 33
 Reuchlin, J. 24
 Rijk, L. M. de 183
 Ritter, G. 148
 Roscelin von Compiègne 173–175
 Ruh, U. 32
- Schelling, F. W. J. 18
 Schepers, H. 288
 Schlageter, J. 263
 Schleiermacher, F. 42
 Schmidt, A. 191
 Schmidt, J. M. 86
 Schmitt, C. 32, 37–38, 40, 41, 45
 Schnädelbach, H. 26
 Schöne, A. 203
 Schopenhauer, A. 21
 Schrey, H.-H. 32
 Schrimpf, G. 167
 Schulte, G. 283
 Schulthess, P. 206, 207, 208, 209, 211, 239
 Shapiro, H. 245
 Simon de Dacia 237
 Sokrates 225, 228
 Sommer, M. 58, 120–121
 Spaemann, R. 117–118
 Specht, R. 21, 267
 Spinoza 118
 Stegmüller, W. 149
 Steiger, R. 289, 290
 Sternberger, D. 254
 Ströker, E. 60, 61
 Stürner, W. 265
 Suárez 29
- Tachau, K. H. 243
 Tempier, St. 13, 99
 Tertullian 163
 Thales von Milet 70
 Thomas von Aquin 25, 27, 28, 176, 178, 181–182, 205, 223, 257, 270–274
 Thomas von Erfurt 29
- Urban, C. 267
- Valéry, P. 46–47
 Vico, G. 45, 59
 Voss, J. 23
 Vossenkuhl, W. 214
- Walther, H. G. 267
 Weber, M. 32
 Weier, W. 215
 Weiß, J. 86
 Weizsäcker, C. F. v. 33, 125, 129, 241
 Welter, R. 50
 Werner, M. 86
 Wieland, G. 171, 178, 257
 Wieland, W. 157
 Wilckens, U. 88, 296
 Wilhelm von Moerbeke 258
 Wilhelm von Ockham *passim*
 Wittgenstein, L. 251
 Wöhler, H.-U. 146, 171
 Wolff, Ch. 29
 Wollschläger, H. 296
 Wood, R. 214, 216
- Zelter, K. F. 73
 Zimmermann, A. 180, 181, 182

Sachregister

- Absolutismus 52, 58, 72, 93, 114, 115, 141
– der Wirklichkeit 57, 71, 116, 141
– der Zeit 141
– Gottes 95, 116, 141
– nominalistischer 196
– theologischer 35, 37, 57, 84, 94, 97, 103, 115, 117, 119, 121
- Abstraktion 157, 208–209, 211
- actio per distans (siehe: Fernwirkung)
- actus 211, 235
– creditivus 216
– intelligendi 208
- Akzidenz 155, 172
- Allgemeine, das (siehe auch: Universalien)
98, 101, 146, 147, 149, 150, 151–152, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 165, 173, 182, 195, 204, 205, 206, 207, 208, 211, 224, 225, 232, 233, 234, 235, 247, 279, 280
- Allmacht 36
– Gottes (siehe auch: potentia dei absoluta & ordinata) 12, 13, 14, 15, 35, 99, 101, 103, 116, 118, 172, 178, 184–199, 200, 217, 255, 263, 174, 198
- Anthropologie 39, 55, 68, 69, 77, 78, 93, 253
– genetische 60, 77–83, 142
– schwache 58, 72, 101
- Anti-Rasiermesser 222
- Apokalyptik 84–88, 108–109, 147
- Aristoteles-Rezeption 13, 28, 99, 150, 158, 180
- Aristotelismus 13, 97, 98, 150, 152, 157, 178, 184, 225, 247
- Armutsstreit, theoretischer 260
- Atomismus 105, 123–124, 125, 226, 227
- Autonomie (humane) 12, 16, 36, 96, 110, 112, 119, 128, 129, 292
- Begriffsgeschichte 72
- Besondere, das 146, 151, 152, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 165, 170, 199, 205, 225, 241, 279, 280, 289, 290
- Bewegungslehre, mittelalterliche 242, 244–246
- Cartesianismus 20–22, 24, 35, 36, 51, 54, 63, 66, 127, 213, 242
- causa
– efficiens 271, 274
– finalis 270
– formalis 270
– materialis 271
- cogito ergo sum 11, 20
- cognitio evidens 216
- conceptus 208, 235
- contemplator caeli 133
- creatio
– continua 102, 191, 289
– ex nihilo 102, 163, 168, 289
- Denotation 237
- Determinismus 124, 178, 189
- deus
– absconditus / verborgener Gott 89, 97, 100, 103, 105, 118, 122, 184, 193, 195, 291, 295, 296, 298
– geometra 156
– malignus / genius malignus 11, 36, 116, 187, 213, 215
- devotio moderna 280–281
- Differenz 161, 164, 166, 169, 173, 280
- dominium 265, 291
- Doppelte Macht Gottes 185, 186, 187, 197
- Eine, das 159–160, 161
- Einstellung

- natürliche 51, 58
- theoretische 51, 54, 60, 61, 62, 63, 66
- Empirismus 136, 172, 241, 249
- ens rationis 248
- ens reale 248
- ens singularis 236
- Enthypostasierung 245, 247, 248, 267
- Entmythologisierung 107
- Entteleologisierung 40, 82, 124, 266
- Epikureismus 123–125
- Epoché 19, 50, 51, 54
- Epochen
 - -beginn 18, 19, 24, 25, 32, 34, 35, 43, 204, 298
 - (-begriff) 22, 45
 - -bewußtsein 18, 22, 24, 41
 - -krise 123, 130
 - -schwelle 43, 44, 45, 127, 129, 297
 - -umbruch 22, 33, 43, 45, 84, 297
 - -wandel 37, 41, 59, 76, 121
 - -wende 38, 43, 59, 75, 76, 297
 - -zäsur 22, 24, 39, 40, 43, 147, 297
- Erkenntnis 11, 12, 21, 36, 56, 78, 89, 90, 112, 127, 128, 146, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 161, 194, 196, 204–212, 213, 214, 215, 226, 227, 228, 232, 234, 236, 240, 248, 249, 268, 292
 - abstraktive (notitia abstractiva) 207, 208, 209, 215–216
 - -akt 154, 204, 208, 210, 211, 235, 236, 240, 248
 - eines nicht-existenten Gegenstandes (siehe: Wahrnehmung)
 - -gewißheit 100
 - intuitive (notitia intuitiva) 206–207, 208, 209, 213, 214–215, 216, 218, 236
 - -theorie 127, 128, 129, 151, 153, 157, 201, 202, 204, 205, 206, 210, 230
- Erstursache 99, 180, 188, 191, 250, 273, 274–275
- Eschatologie 86, 108–109
 - konsequente 86
 - präsensische 108
 - Vergeschichtlichung der 87, 88, 109
- Eskalation Gottes 195, 197, 296, 297
- esse
 - et essentia 205
 - obiectivum 208
 - subiectivum 208
- Evidenz 20, 50, 51, 52, 53, 61, 63, 78, 79, 112, 134, 200, 213, 214, 217, 221, 222, 225, 266, 297
- exemplum 170, 204
- Extension 236
- Faktizität 19, 67, 136, 140, 141, 158, 168–169, 171, 190, 217, 230, 250, 269, 272, 281, 289, 290
 - ekstatische 281, 290
 - historische 46–47, 69
 - kontingente 65, 81, 105, 122, 139, 289
- Fernwirkung (actio per distans) 244–245
- Fictum-Theorie 208
- flatus vocis 175
- Freiheit 36, 47, 48, 93, 94, 96, 99, 106, 112, 119, 123, 124, 127–128, 138, 177, 190, 194, 195, 196, 198, 199, 253, 263–264, 267, 273, 290, 295
- Fürstenspiegel 257
- genius malignus (siehe: deus malignus)
- Geschichte 16, 19, 22, 23, 34, 35, 39, 40, 41, 42–48, 49, 51, 58, 59, 60, 61, 64, 65, 66, 67, 69, 71, 74, 77, 78, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 96, 107, 109, 110, 116, 129, 139, 140, 253, 254, 294
 - als Problemgeschichte 71
 - der Philosophie 24, 82, 83
 - Kontinuität der 19, 69, 76
 - Phänomenologie der 49
 - Philosophie der 39, 40, 43, 49, 60, 65, 66, 69, 71
- Geschichtsanthropologie (siehe: Anthropologie, genetische)
- Geschichtsphilosophie 33, 48, 59, 60, 62, 64, 77, 78, 127
- Gnosis 88–90, 91–93, 96–97, 103, 105
- Gottesbeweis 176, 177
- Gotteseskalation (siehe: Eskalation Gottes)
- habitus 235
- haecceitas 205, 209, 279
- Hermeneutik 40, 41, 42, 46, 47, 48, 56, 60, 69, 71, 108, 110, 116, 184, 196, 294

- des geschichtlichen Hintergrundes 42, 43, 44, 46, 48, 49, 59, 75, 77, 296
- Hermeneutischer Zirkel (*circulus vitiosus*) 39, 41
- Herrschaft (siehe auch: *dominium*)
- Hintergrundmetaphorik 74, 75
- Historismus 18, 81
- Humane Selbstbehauptung (siehe: Selbstbehauptung/Selbsterhaltung)
- Humanismus 128, 130, 277
- Hylemorphismus 156
- Hypostasierung
 - des Allgemeinen 162
 - von Begriffen 183, 246
- Idealisierung
 - der Weltmitte 131
 - des Faktischen 139
- Idealismus 152, 249, 279
 - (deutscher) 26, 120
- Idealität 61, 65, 141, 151, 155, 152, 153, 154, 202, 225
- Idee des Guten 159, 161
- Ideen, platonische 116, 152–155, 156, 161, 164, 165, 168, 225, 229, 230, 231
- Identität 16, 18, 55, 77, 113, 150, 153, 156, 158, 161–166, 173, 176, 192, 224, 225, 226, 227, 280
- Identitätsdenken 176, 226, 232, 236
- Immanenz 37, 118, 119, 170
- Impetustheorie 245
- Individualität / Individualismus 117, 127–128, 148, 164, 171, 207, 219, 268, 277–282, 292
- Individuation 117, 170, 205, 280
- Individuelle, das 81, 117, 152, 159, 195, 196, 205, 206, 276, 281
- Individuum 81, 94, 128, 205, 236, 264, 267, 278–280
- Intension 236
- Intention der Seele (*intentio animae*) 235, 239
- Intentionalhistorie 61, 64, 69, 76
- Intentionalität 60, 63, 76
- Inversion der Teleologie 117–118
- Investiturstreit 253, 255
- Kausalität 243, 244
- Kerygma 108–110, 112–113
- Kontingente, das 158, 159, 223, 290
- Kontingenz 39, 52, 54, 58, 65, 66, 110, 122, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 163, 192, 194, 198–199, 202, 223, 288–291, 294–295
 - Raum-Kontingenz 136, 140, 141, 142
 - Zeit-Kontingenz 136, 139–142
- Konzeptualismus, realistischer 31
- Kopernikanische Wende / Reform 44, 46, 126, 130–135, 137
 - als Metapher 137
- Kosmodizee 92, 93, 271
- Kosmos 13, 64, 89, 90, 92, 99, 100, 104, 128–129, 131, 133, 137, 138, 151, 164, 165
- Lebenswelt 50–58, 59, 61, 62, 63, 69, 72, 74
 - -abbau 51, 69
 - -austritt 53–55, 58, 63, 69, 72, 116, 117
- Legalität der Neuzeit 38
- Legitimität der Neuzeit 14–15, 19, 34, 35–41, 45, 117, 120, 121, 296
- lex libertatis 263
- Logik 14, 15, 30, 78, 84, 99, 104, 106, 119, 121, 138, 167, 172, 189, 196, 197, 202, 219, 224–226, 230, 231, 232–233, 238, 242, 247, 248, 261, 297, 298
 - der Erfahrung 231, 240
- Logos 70, 71
 - Ohnmacht der Logoi 230
- Materialismus 123
- memoria 81–83, 142
- Metapher
 - absolute 74, 77
 - göttliche 169
- Metaphorologie 72–77
- Metaphysik 28, 29, 69, 98, 99, 101, 136, 147, 151, 156, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 167, 168, 170, 175, 176, 179, 180–184, 188, 196, 198, 199, 201, 202, 217, 219, 225, 229, 232, 241, 247, 252, 268
 - -kritik 15, 152, 180, 183, 188, 189, 199, 201–202, 217, 233, 236
 - Subjekt der 180–182
- Mittelalter
 - (als Epochenbegriff) 23

- -forschung (Mediaevistik) 25, 26, 27, 28, 32, 34, 41
- motus separatus 244
- mundus intelligibilis 156, 160
- Mythos 57, 70, 71, 77, 108, 109, 139, 296

- natura communis 205, 209, 210, 280
- Naturrecht 267
- Natur
 - -philosophie 179, 219, 226, 268
 - -wissenschaft 21, 33, 123, 125, 136, 138, 148, 156, 241, 242, 249, 250
- Negation 52, 53, 169, 170
- Neugierde, theoretische 125–126
- Neuplatonismus 152, 161, 162
- Neuscholastik (siehe: Scholastik)
- Neuzeit (Entstehung des Epochenbegriffs) 22
- Nezessitarismus 180, 196, 198, 201, 202
- notitia
 - abstractiva (siehe: Erkenntnis, abstraktive)
 - intuitiva (siehe: Erkenntnis, intuitive)
- Notwendige, das 151, 155, 158, 159
- Notwendigkeit 13, 14, 64, 77, 99, 122, 158, 163, 176, 177, 178, 179, 184–185, 194, 199, 220, 221, 225, 232, 288–289, 295, 298
- der Neuzeit / Moderne 24, 36, 37, 39, 84, 121, 297

- Objektivität 128, 240, 250, 285
- Ockhamismus 148, 213
- Ockhams Rasiermesser (Razor) 101, 220–223, 248
 - als methodologische Maxime 221–222
- Ökonomie 80, 101, 117, 195, 206, 208, 217–218, 220–221, 223, 242, 244, 247
- Ontologie 69, 78, 136, 153, 154, 156, 163, 169, 225–226, 227, 228, 229, 230, 233, 270, 287
- Ontotheologie 178
- Optik, mittelalterliche Lehre von der 242–244
- Ordnung 92, 96, 103, 134, 137, 187, 191, 223, 257, 267, 268, 290
 - extramentale / intelligible 152, 155, 174, 229, 230, 291
 - kontingente 199, 267
 - kosmologische 90, 99, 101, 104, 171, 187, 274, 290
 - metaphysische 136, 139, 160, 218, 230
 - ontologische 98, 116, 122, 150, 165–166, 176–177, 191, 236
 - göttliche / von Gott eingesetzte 92, 177, 185, 186, 187, 192, 198, 199, 254, 266, 287, 290
 - weltliche / natürliche 90, 92, 99, 105, 131, 136, 167, 177, 179, 186, 191, 196, 262, 266, 274
- Ordnungsschwund 104–105, 115, 123, 125, 136, 138, 139

- Papalismus / Papsttum 252–253, 255–256, 257, 258, 261, 264, 265, 267
- Paradigmenwechsel 75, 76
- passio animae (siehe: Seeleneindruck)
- Perspektive (des Mittelalters) 166
- Phänomenologie 39, 49, 58, 62, 63, 65, 66, 69
- Platonismus 66, 149, 152, 156, 164, 178, 224, 225, 277, 288
 - dynamischer / genetischer 64, 65, 139
- Politische Theorie / Philosophie 189, 251–252, 257, 260, 267
- Porträtmalerei 277, 278–282, 286
- potentia dei
 - absoluta (absolute Macht Gottes) 12, 15, 121, 185–194, 197, 198, 199, 200, 201, 214, 215, 216, 261, 263, 275, 291
 - ordinata (ordinierte Macht Gottes) 185–189, 191–195, 197, 199, 201, 261, 263

- Qualitas-Theorie 208

- Rasiermesser (siehe: Ockhams Rasiermesser)
- Rationale Konstanten 12, 35, 102, 193, 196, 198
- Rationalisierung des Teleologieprinzips 134
- Rationalismus 39
- Rationalität 11, 12, 14, 18, 20, 39, 99, 101, 102, 117, 120, 123, 125, 126, 134, 146, 147, 175, 194, 195, 196, 199, 201, 204,

- 207, 212, 214, 218, 219, 221, 224, 242, 282, 285, 286, 287, 291, 292
- cartesianische 18, 22, 135
 - konstruktive 123
 - moderne / neuzeitliche 12, 15, 16, 26, 29, 39, 98, 120, 123, 136, 147, 149, 150, 204, 212, 224, 289, 292, 294, 295
 - ökonomische 190, 221, 223
 - offene 196, 218, 222, 232, 242, 246, 289
- Razor (siehe: Ockhams Rasiermesser)
- Realismus 56, 58, 71, 72, 78, 80, 281, 285
- empirischer 241
 - erkenntnistheoretischer 207, 211
- Realität 56, 58, 71, 72, 117, 138, 151–154, 170, 230, 241, 247, 249, 259
- als garantierte Realität 79
 - als Realisierung eines einstimmigen Kontextes 79–80, 81
 - der momentanen Evidenz 78–79
- Realitätsbegriff 150, 224, 241, 247, 249, 250, 298
- Realwissenschaft (scientia realis) 183, 232, 248
- Renaissance 23, 24, 40, 79, 127, 129, 277–279, 281, 282, 284, 285, 286, 288
- res cogitans 249
- res extensa 249
- res singulares 178, 195, 249
- Säkularisierung, These der 32–34, 40, 41, 241
- Satisfaktionstheorie 177
- Scholastik 25–26, 29, 30, 79, 127,
- Hoch- 31
 - Neu- 26, 28, 31
 - Spät- 152, 242
- scientia
- rationis (siehe auch: Logik) 248
 - realis (siehe: Realwissenschaft)
- Seeleneindruck (passio animae) 234–236
- Selbstbestimmung (humane) 35, 97, 119, 136, 139
- Selbstbehauptung / Selbsterhaltung 14, 35, 37, 39, 45, 49, 54, 55, 57, 59, 69, 71, 72, 73, 77, 83, 84, 101, 102, 103, 105, 113, 115–122, 125, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 296, 297
- des Subjekts 40, 41, 45, 54–57, 58, 73, 80, 117–118, 194
 - der Vernunft 14, 52, 56, 80, 97, 103, 16, 126, 295
- Signifikation 237
- Singularität / das Singuläre (siehe auch: res singulares) 152, 172, 173, 174, 176, 182, 195, 196, 204–205, 207, 209, 210, 218, 224, 225, 231, 232, 240, 279, 280, 289, 290
- Skeptizismus 36, 194, 201, 204, 213, 216, 230
- species 206, 235, 243–244
- Sprachkritik 183, 225, 226, 246
- Sprachphilosophie 225, 227, 229, 232
- Stoa 124, 137
- Subjekt 16, 18, 20, 24, 36, 40, 45, 47, 48, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 68, 69, 73, 81, 112, 115, 118, 123, 135, 136, 141, 147, 151, 152, 153, 160, 171, 175, 194, 212, 249, 267, 284–285, 287, 288, 290, 292
- spekulative Geschichte des Subjekts 49, 53–54, 55, 58, 59, 116
 - transzendentes 66
- Subjektivismus 39, 65, 148
- Subjektivität 12, 22, 27, 40, 68, 106, 116, 134, 135, 160, 249, 261, 262, 282, 283, 285, 286, 288, 295, 298
- als konstituierendes Moment 62, 63, 134, 150, 210–211, 218, 224, 233, 240, 242, 276, 286
 - moderne / neuzeitliche 12, 16, 18, 24, 26, 31, 35, 40, 104, 115, 117, 120, 126, 129, 150, 194, 212, 224, 277, 292, 295, 298
 - rationale 12, 134, 261, 276, 278, 285, 295
 - rational-konstruktive 127
- Substanz 87, 121, 157, 172, 173, 174, 182, 268
- Supposition 232, 237, 239–240, 241
- einfache (suppositio simplex) 239
 - materiale (suppositio materialis) 239
 - personale (suppositio personalis) 239
- Suppositionslogik 225, 231, 232, 236, 237, 239, 240, 247, 248

- Teleologie 63, 122, 133, 134, 137, 139
- Inversion der 117–118
 - -schwund 136, 137
- Terminus 234, 237, 239, 240, 248, 289
- Theodizee 87, 88, 89, 91, 92, 93, 141, 269–271, 274, 276
- Theonomie 12, 96, 99, 110, 112, 292
- Theozentrik 119, 121, 170, 182, 286, 290
- Trinitätslehre 172, 173, 174, 175
- Umbesetzung 76, 296
- Universalien (siehe auch: Allgemeine, das)
- 100, 116, 149, 174, 175, 178, 182, 183, 191, 196, 199, 209, 210, 225, 232, 234, 239, 247, 248, 257, 261
 - ante res 146, 149
 - -frage 149, 160
 - in mente 146, 208
 - in rebus 146, 149
 - -realismus 178
 - -streit 98, 146, 147, 150, 160, 161, 178, 182, 194, 196
- Ursprung der Welt 123
- Urstiftung, griechische 51, 54, 60, 61, 62, 63, 64, 65
- Verborgener Gott (siehe: deus absconditus)
- Vernunft
- Autonomie der 11, 13, 56, 120, 214, 217, 223, 295
 - historische 34
 - Infragestellung der 35, 98, 103, 191, 196, 215
 - neuzeitliche 38, 39, 127
 - Ohnmacht der 14, 90, 101, 112, 190, 291
 - universale 219
 - zureichende 120, 140–141
- verum in mente 238
- Verurteilung von 1277 13, 99, 179, 184
- via moderna 291
- visio beatifica 213
- Voluntarismus 96, 164, 187, 263, 264, 289, 290
- Wahrheit 63, 67, 133, 138, 153, 154, 158, 163, 165, 168, 183, 184, 211, 223, 229, 231, 233, 237, 238, 239, 240
- doppelte 181
 - korrespondenztheoretische 237–238
 - propositionale 183, 232, 237–238
- Wahrnehmung / intuitive Erkenntnis
- eines nicht-existenten Gegenstandes 100, 200, 201, 212–217
- Wiederkehr des Gleichen, ewige 139, 141
- Widerspruchsprinzip (Satz vom Widerspruch) 11, 102, 168, 186, 188, 190, 191, 192–193, 226
- Willkür, göttliche / Willkürgott 105, 186, 192, 193, 264, 294
- Wissenschaft 18, 20, 21, 30, 62, 65, 83, 105, 135, 137, 138, 152, 158, 159, 180, 181, 182, 183, 196, 205, 219, 224, 236, 247, 248, 268
- Zeichen 52, 166, 196, 211, 232, 237
- natürliches 211, 234, 236, 239, 240
 - konventionelles 234
- Zentralperspektive 277, 282–286
- Zweitursache 179, 185, 186, 188, 191, 192, 195, 200, 250, 263, 273, 274–275, 289