

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 53 (2006)

Heft: 3

Artikel: Aristoteles und die Folgen : zur Rezeption der aristotelischen Logik und Wissenschaftstheorie im 12. und 13. Jahrhundert

Autor: Langer, Otto

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760631>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

OTTO LANGER

Aristoteles und die Folgen

Zur Rezeption der aristotelischen Logik und Wissenschaftstheorie im 12. und 13. Jahrhundert

für Walter Haug

ASPEKTE DES MODERNEN RATIONALITÄTSBEGRIFFS

1. Daß die Philosophie „in ihren nachmetaphysischen, posthegelischen Strömungen auf den Konvergenzpunkt einer Theorie der Rationalität zustrebt“, ist eine These von Jürgen Habermas, die die gegenwärtige Rationalitätsdebatte in eine historische Perspektive rückt. Sie ist nicht so zu verstehen, daß die Philosophie nach einer Phase der Metaphysik des Irrationalen von Schopenhauer bis zu Klages, Spengler und Nietzsche nun wieder auf die alte Bahn einer inhaltlich orientierten Vernunftphilosophie einschwenke, sondern daß sich in allen philosophischen Disziplinen das „Interesse auf die formalen Bedingungen der Rationalität des Erkennens, der sprachlichen Verständigung und des Handelns“¹ richte und so auf einen Konvergenzpunkt jenseits der traditionellen Vernunftphilosophie zustrebe. Extrapoliert man, mit Schnädelbach,² diese These, dann bringt sie die neuzeitliche Rationalitätsgeschichte als Geschichte der Entmythologisierung der Vernunft auf den Begriff. Während noch für Hegel „die Vernunft“ in der Welt herrscht, wird sie im Zuge der rapide zunehmenden Empirisierung der Wissenschaften zu einer randstän-

¹ HABERMAS, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, 16.

² SCHNÄDELBACH, Herbert: *Philosophie als Theorie der Rationalität*. In: DERS.: *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen* 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992, 41–60.

digen Größe, zum Epiphänomen eines anderen, zum Auge des Willens wie bei Schopenhauer, zum Widersacher der Seele wie bei Klages oder schlicht bionegativ wie bei Nietzsche, für den die menschliche ratio ein dysfunktionales Organ zum Überleben, ihre Logik ein untaugliches Mittel zur Orientierung im Chaos der Realität ist.

Die Phasen der Dezentrierung der Vernunft mögen im Einzelnen umstritten sein, das Ergebnis ist eindeutig. Im Verlauf ihrer Entzauberung geht die Vernunft ihrer objektiven Bestimmungen, z.B. als Inbegriff kosmischer Gesetze oder als Logoshaftigkeit der Schöpfung, und ihres subjektiven Stellenwerts, z.B. als Ort der *ideae innatae* (Descartes) oder der apriorischen Anschauungsformen und Kategorien (Kant), verlustig. Übrig bleibt eine Vernunft, verstanden als Disposition zu vernünftigem Denken und Handeln;³ und als solche ist sie Gegenstand der philosophischen Reflexion. Diese kann dem methodischen Verfahren Kants folgen, der sich bei der Untersuchung des Vernunftvermögens auf dessen Aktuierungen in Logik und Moral bezog, von seinen Leistungen also auf seine Natur schloß. Es sind folglich die Phänomene zu untersuchen, die Aktuierungen der Rationalitätsdisposition des Menschen darstellen. Ihre Vielfalt suchen Theoretiker der Rationalität mit Typologien zu ordnen und zu systematisieren.

2. Max Weber legt seiner Typologie die Aktuierungen des „spezifisch geartete(n) ‚Rationalismus‘ der okzidentalen Kultur“⁴ zugrunde, der sich in Wirtschaft und Staat ebenso wie in Wissenschaft, Technik, Recht, Moral, Religion, Kunst und in einer methodischen Lebensführung äußert. Epistemisch-empirische Rationalität steht neben instrumentell-technischer, ökonomischer, moralisch-praktischer und ästhetischer Rationalität (I, 11f.). Es gibt immer nur spezifische Rationalitäten, Rationalität im Plural.⁵

³ Vgl. SCHNÄDELBACH: *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, 47f.

⁴ WEBER, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 3 Bde. Tübingen: Mohr Siebeck 1988, I, 11.

⁵ Vgl. WEBER, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck 1980, 12f., 15f.; dazu: ADOLPHI, Rainer: *Drei Thesen zum Typus einer Rationalitätstheorie nach Weber: Begriffsdifferenzierung, Pluralität, Konflikte*. In: APEL, Karl-Otto / KETTNER, Matthias (Hgg.): *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996, 91–138.

Jürgen Habermas entwickelt verschiedene Typologien. In einer ersten unterscheidet er kommunikative Rationalität und Zweckrationalität. Jene zielt auf Verständigung, diese auf instrumentell-technische Verfügung. Verständigungs- und Zweckrationalität lassen sich nicht füreinander substituieren.⁶ In einer zweiten Typologie bildet die kommunikative Rationalität, die sich in die Dimensionen der propositionalen Wahrheit, der normativen Richtigkeit, subjektiven Wahrhaftigkeit und ästhetischen Stimmigkeit entfaltet, den umfassenden Begriff, dem sich der „Begriff kognitiv-instrumenteller Rationalität einfügen“⁷ läßt. In allen diesen Formen gehören Rationalität und Begründung zusammen. In einer dritten Typologie setzt er über der „kommunikativen Rationalität“ und der „Zweckrationalität“ die „Disposition sprach- und handlungsfähiger Subjekte“ an. „Sie äußert sich in Verhaltensweisen, für die jeweils gute Gründe bestehen“⁸ und bildet den Ermöglichungsgrund der beiden Basistypen mit ihren Untertypen.

3. Aus den Typologien von Weber und Habermas ergibt sich erstens, daß Rationalität und Begründung zusammengehören und zweitens, daß die Rationalität ein plurales Vermögen, eine Disposition zu technischem, praktischem und theoretischem Handeln ist. In diesen Merkmalen kommt eine Physiognomie zum Vorschein, die auffallende Analogien zum aristotelischen Vernunftbegriff aufweist und im Rahmen einer Untersuchung der Wirkungsgeschichte der aristotelischen Philosophie in der Moderne zu analysieren wäre. Die Frage nach dem Zusammenhang des modernen Rationalitätsbegriffs mit aristotelischen Theoremen soll im Folgenden aber zurücktreten zugunsten einer Untersuchung der gut dokumentierten Wirkungsgeschichte der aristotelischen Vernunft- und Wissenschaftstheorie im

⁶ Vgl. HABERMAS, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, 68.

⁷ HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, 33. Zur Kritik an HABERMAS vgl. ADOLPHI: *Drei Thesen*, und THEUNISSEN, Michael: *Vernunft, Mythos und Moderne*. In: FULDA, Hans Friedrich / HORSTMANN, Rolf-Peter (Hgg.): *Vernunftbegriffe in der Moderne. Stuttgarter Hegel-Kongreß 1993*. Stuttgart: Klett-Cotta 1994, 31–54.

⁸ HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, 44.

Mittelalter und ihrer Transformation durch die christliche Heilslehre.

ARISTOTELES: SYSTEMATIK DER VERNUNFTVERMÖGEN UND PLURALISMUS DER WISSENSCHAFTEN

1. Aristoteles entwickelt sein Konzept der Vernunft als eines Vermögens, das mit einer Vielfalt gleichursprünglicher „Wahrheitsfunktionen“ ausgestattet ist, im Kontext des zeitgenössischen „Könnens-Bewußtseins“.⁹ Dieses basiert auf epochalen kulturellen, gesellschaftlichen und technischen Leistungen der griechischen Stadtstaaten. Auf allen Gebieten, stellt Sokrates im *Hippias Maior* fest, ist das Vermögen zu sachgemäßer, methodischer Behandlung, sind die τέχναι weit fortgeschritten. Gegen die „jetzigen Meister in den Künsten [sind] die alten nichts wert“.¹⁰ Die neue Medizin stellt die der Alten in den Schatten. Im Gerichtswesen wird um die Mitte des 5. Jahrhunderts das rationale Beweisverfahren eingeführt.¹¹ In der Nautik eröffnen neue Techniken des Schiffbaus und militärische Techniken des Seekriegs bisher nicht gekannte Möglichkeiten.¹² In der Bildhauerei durchbrechen die Künstler alte Vorstellungen, sie übernehmen allein die Entscheidung über den Aufbau einer Figur.¹³ Der „Könner“ bestimmt den Prozeß der poiesis. Jetzt dürfe niemand mehr Bildwerke schaffen wie der berühmte Daidalos, sagt Sokrates im Gespräch mit Hippias, wenn er nicht verlacht werden wolle.¹⁴ Die Sophisten beanspruchen, eine neue Pädagogik auszubilden, die die Schüler befähigt, nicht nur die persönlichen, sondern auch die

⁹ MEIER, Christian: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983, 469–499.

¹⁰ PLATON: *Hippias Maior. Platonis Opera*. Ed. BURNET, Ioannes (= Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis). Oxonii: Oxford University Press 1961, III, 281d.

¹¹ Vgl. MEIER: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, 181, 429.

¹² Vgl. THUCYDIDIS *Historiae*. Ed. JONES, Henricus Stuart, 2 Bd. (= Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis). Oxonii 1967, 1970, 1,142,11–14.

¹³ Vgl. HÖLSCHER, Tonio: *Die Nike der Messenier und Naupaktier in Olympia. Kunst und Geschichte im späten 5. Jahrhundert v. Chr.* In: *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 89–90 (1974–1975) 98f., 102–108.

¹⁴ PLATON: *Hippias Maior*, 282a.

öffentlichen Angelegenheiten voranzubringen.¹⁵ Die kulturelle Entwicklung verdankt sich, wie man annimmt, nicht allein dem Wirken der Götter, sondern wesentlich dem Können der Menschen. Für Kritias sind die Götter sogar menschliche Erfindungen.¹⁶ Das goldene Zeitalter liegt nicht in der Vergangenheit, sondern eher in der Zukunft. So scheint Aischylos mit einer „Zunahme an besonnener Einsicht in Athen bis in die eigene Zeit gerechnet zu haben“.¹⁷

Auch in der zeitgenössischen Dichtung ist das Könnens-Bewußtsein Thema. Der Mensch ist, nach Sophokles' *Antigone* der παντοπόρος,¹⁸ der immer einen Weg und ein Mittel findet und nur dem Tod gegenüber ἄπορος (v. 359–361), ratlos, hilflos, ist. Er ist der „Könner“, der in allen Bereichen Großes schafft: Er „jagt über das graue Meer vor dem winterlichen Föhn dahin“ (v. 334f.), unermüdlich pflügt er die Erde; er versteht sich auf Jagd und Vogelfang und macht sich alle Lebewesen dienstbar. Häuser baut er, Sprechen und Denken brachte er sich bei und errichtete staatliche Ordnungen. „Der Nimmer-Verlegene: verlegen geht er an kein Künftiges“ (v. 359f.). Er ist aber auch der δεινός, der Ungeheure, der sein Können zum Guten oder Bösen einsetzen kann (v. 364–367).

Der Könner, der σοφός oder φρόνιμος, der über Kunstfertigkeit, Wissenschaft und Weisheit verfügt, wirkt durch sein Wissen lebenserhaltend und lebenssteigernd.¹⁹ „Können“ ist das formierte Vermögen, in den verschiedensten Tätigkeitsbereichen, in Handwerk, Kunst, Wissenschaft, Politik, rational und methodisch vorzugehen. Und so werden wir „Herr über das, worin wir durch die Natur

¹⁵ PLATON: *Hippias Maior*, 282cd.

¹⁶ Vgl. KRANZ, Walther: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griech. und Deutsch von Hermann DIELS. 6. Aufl. Berlin: Weidmann 1952, II, 387.

¹⁷ MEIER: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, 461.

¹⁸ SOPHOKLES: *Antigone*. Übers. und eingel. von Karl REINHARDT. Göttingen: Vandenhoeck/Ruprecht 1961, v. 359.

¹⁹ Vgl. PLATON: *Politeia. Platonis Opera*. Ed. BURNET, Ioannes (= Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis). Oxonii: Oxford University Press 1968, IV, 341d; vgl. dazu HEINIMANN, Felix: *Eine vorplatonische Theorie der τέχνη*. In: *Museum Helveticum* 18 (1961) 105–130, hier 117.

besiegt werden“.²⁰ *Φρόνησις* ist bisweilen der zusammenfassende Ausdruck für die rationalen Fähigkeiten im theoretischen, praktischen und poetischen Bereich. Das größte Geschenk der Götter für die Menschen ist das *φρονεῖν*.²¹

Auf den verschiedensten Gebieten also waren die Griechen vorgekommen, leitend war immer die Erkenntnis, daß Probleme durch methodisch-sachgemäßes Vorgehen besser zu lösen waren.

„Diese Erfahrungen hatten sich verallgemeinert zu einem beachtlichen Stolz auf die Möglichkeiten menschlichen Handelns und Bewirkens überhaupt. Er konnte sich nicht zuletzt auf die Siege und Reichtümer, den Glanz und die umfassende kulturelle ‚Hochform‘ der Stadt Athen stützen.“²²

2. Aristoteles bringt dieses Könnens-Bewußtsein philosophisch auf den Begriff. In seiner Schrift ‚*De anima*‘ definiert er die Seele, *ψυχή*, als „erste Entelechie eines natürlichen Körpers, der der Möglichkeit nach Leben hat“,²³ d.h. als Vermögen zur Leistung des Lebensvollzugs (vgl. 412 a 19–26).²⁴ Die menschliche Seele ist *ἀρχή* (413 b 1), Grundkraft mehrerer Vermögen, eines vegetativen, *θρεπτικόν*, das ganz ohne Vernunft ist, eines Strebevermögens, *ὀρεκτικόν*, das, obwohl selbst ohne Überlegung und Einsicht, auf die Vernunft hören und sich gemäß der Vernunft bewegen kann, und eines rationalen Vermögens, *λογιστικόν* (vgl. 413 b 12f.).

Innerhalb des rationalen Leistungsvermögens wiederum unterscheidet Aristoteles fünf verschiedene Fähigkeiten, und ihnen entspricht jeweils eine bestimmte Funktionstüchtigkeit, *ἀρετή*.²⁵ Es sind dianoetische Tugenden, formierte Vermögen, rational tätig zu sein,

²⁰ ANTIPHON, fr. 4, zitiert nach HEINIMANN: *Eine vorplatonische Theorie der τέχνη*, 118, Anm. 60.

²¹ SOPHOKLES: *Antigone*, v. 1348f.

²² MEIER: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, 348.

²³ ARISTOTELIS *De anima*. Ed. ROSS, Walter David (= Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis). Oxonii: Clarendon Press 1956, 412 a 27f.

²⁴ Vgl. RICKEN, Friedo: *Philosophie der Antike* (= Grundkurs Philosophie 6). 3. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer 2000, 159f.

²⁵ Vgl. zum Folgenden das sechste Buch der *Ethica Nicomachea*. Ed. BYWATER, Ingram (= Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis). Oxonii: Clarendon Press 1962.

nämlich Kunst im Sinne von Herstellen im weitesten Sinn, *τέχνη*; praktische Klugheit, *φρόνησις*; wissenschaftliches Beweisen, *ἐπιστήμη*; Weisheit, *σοφία*; und intuitive Vernunft, *νοῦς*. Zu unterscheiden sind also poetische, praktische und theoretische Rationalität.

3. Wissenschaftliches Wissen ist, wie Aristoteles insbesondere im ersten Buch der *Analytica Posteriora*²⁶ darstellt, begründetes Wissen und Ausdruck für einen Sachverhalt, der nicht anders sein kann, eine „Notwendigkeitsbehauptung“.²⁷ „Wir meinen etwas zu wissen [...], wenn wir erstens die Ursache zu kennen meinen, wodurch ein Sachverhalt ist [...], und wenn wir zweitens meinen, daß es sich nicht anders verhalten kann“ (71 b 9–12). Ein wissenschaftlicher Satz beruht auf Beweisen (71 b 17f.). Diese dürfen weder ins Unendliche zurückgehen, noch zirkulär verlaufen, noch willkürlich abgebrochen werden (72 b 5–73 a 20). Sie gründen vielmehr in ersten Sätzen, die nicht bewiesen werden können. Jeder wissenschaftliche Beweis eines Satzes – das kennzeichnet den „unerbittlichen Finitismus“²⁸ des Aristoteles – muß durch endlich viele Schritte erfolgen: „Sätze, für deren Beweis unendlich viele Vordersätze erforderlich sind, sind überhaupt nicht beweisbar; beweisbar sind sie nur dann, wenn eine endliche Anzahl von Vordersätzen hierzu genügt“ (86 a 5f.; Übers. nach Scholz). Die wissenschaftlichen Sätze unterscheidet Aristoteles also in Grundsätze, Prinzipien (*ἀξιώματα; ἀρχαί; πρῶτα*) und daraus abgeleitete Sätze (76 a 31–34), die Begriffe in Grundbegriffe und daraus abgeleitete Begriffe. Die Prinzipien sind unmittelbar evident – sie verdanken ihre Evidenz sich selbst und nicht anderen Sätzen – und bedürfen daher keines Beweises. Sie sind sogar unbeweisbar und der Natur der Sache nach früher und besser bekannt (71 b 19f.), daher evidenter als alle beweisbaren Sätze eines Systems (72 a 30–37), aber nicht früher und besser bekannt für uns (71 b 33–72 a 5). Jede Wissenschaft ist so eine Folge von begründbaren und nicht mehr be-

²⁶ Aristotelis *Analytica Priora et Posteriora*. Ed. ROSS, Walter David / MINIO-PALUELLO, Lorenzo (= Oxford Classical Texts). Oxonii: Clarendon Press 1964, 71 a 1–89 b 20.

²⁷ SCHOLZ, Heinrich: *Die Axiomatik der Alten*. In: *Blätter für Deutsche Philosophie* 4 (1930/31) 259–278, hier 263.

²⁸ SCHOLZ: *Axiomatik*, 265.

gründbaren Sätzen über Elemente eines abgegrenzten Bereichs, *γένος* (87 a 38). Die unbegründbaren Sätze stehen jeweils am Anfang der Wissenschaft. Eine voraussetzungslose Wissenschaft gibt es nicht.

Was die apodeiktischen Prinzipien betrifft, unterscheidet Aristoteles bereichsspezifische Prinzipien, *ἴδια, ἀρχαὶ οἰκείαι, θέσεις*, von Axiomen, *κοινά, ἀρχαὶ κοινά*, die für alle Bereiche gelten (76 a 37f.). Der Satz vom Widerspruch z.B., der in allen Wissensbereichen gilt, ist nicht beweisbar, aber ohne ihn ist kein Beweis stringent zu führen. Die Axiome und *θέσεις* bilden den Ausgangspunkt der Beweise.

Aristoteles unterscheidet also zwei wissenschaftliche Verfahrenswesen: einerseits das nicht mehr auf Beweise gestützte Erfassen der evidenten, unbeweisbaren Prinzipien im *νοῦς* durch Induktion; andererseits das beweisende Verfahren, die logisch stringente Durchführung des Beweises selbst, *ἐπιστήμη*. Wissenschaften können ihr Wissen nicht letztgültig begründen, da sie keinen absoluten Anfang nehmen können.

In der Unterscheidung von bereichsspezifischen und allgemeinen Prinzipien manifestiert sich ein Konzept von pluraler Rationalität: Es gibt eine Vielheit von Wissensbereichen mit den entsprechenden Wissenschaften und ihren Prinzipien. Rationalität ist ein „plurale tantum“. Die bereichsspezifischen Prinzipien der einen Wissenschaft dürfen nicht die Grundlage für Beweise einer anderen Wissenschaft bilden (75 a 38f.), es sei denn, daß die beiden Wissenschaften zueinander im Verhältnis von Gattung und Art stehen oder daß die eine Wissenschaft früher ist als die andere, wie z.B. die Arithmetik gegenüber der Geometrie, Astronomie und Optik. Die Prinzipien der früheren Wissenschaft, deren Gegenstand logisch einfacher ist, gelten auch in den späteren Wissenschaften. Es gibt also keine Einheitswissenschaft und keine Einheitsvernunft, sondern nur eine Vielheit von Wissenschaften mit einer jeweils spezifischen Rationalität.

ARISTOTELESREZEPTION – NEUES WISSENSCHAFTSVERSTÄNDNIS UND LOGISIERUNG DER GRAMMATIK

1. Die Rezeption der aristotelischen Philosophie im Mittelalter war ein langandauernder Lernprozeß voller Diskontinuitäten und dramatischer Auseinandersetzungen. Die Versuche, den Vernunftbegriff

des Aristoteles in die christliche Lehre zu integrieren, konfrontierte die mittelalterlichen Theologen insbesondere mit drei Herausforderungen: Erstens mit der Konzeption der Vernunft als rationalen Vermögens, das innerweltliche Autonomie und Selbstbehauptung durch Wissenschaft beanspruchte; zweitens mit dem in diesem Vernunftbegriff implizierten Begründungsanspruch, der mit traditionellen Formen der Wahrheitsfindung, z.B. dem Autoritätsbeweis, konkurrierte. Drittens mit dem Konzept eines Pluralismus der Wissenschaften.

Im Folgenden wird zunächst an einigen Beispielen untersucht, wie die neuen, aus der aristotelischen Wissenschaftskonzeption abgeleiteten Maximen und Verfahren – ‚ratione agere‘, logisch-semantiche Analysen – schon in der Anfangsphase den mittelalterlichen Wissenschaftsbetrieb veränderten. In einem zweiten Schritt wird dargestellt, wie die mittelalterlichen Theologen auf die Herausforderungen reagierten: einerseits mit der Indienstnahme der aristotelischen Logik und Wissenschaftstheorie für die Konstituierung der Theologie als Wissenschaft, andererseits mit einer konsequenten Depotenzierung der menschlichen Vernunft.

2. Die Rezeption der aristotelischen Philosophie erfolgte im Wesentlichen in zwei Phasen. In der ersten wurden die logischen Schriften ‚*Peri hermeneias*‘ und die Kategorienschrift zusammen mit den Kommentaren des Boethius und der *Isagoge* des Porphyrius, in der zweiten das Gesamtwerk rezipiert.²⁹ Schon gegen Ende des 11. Jahrhunderts beginnen die Auseinandersetzungen zwischen Dialektikern und Antidialektikern. Im Trivium verschieben sich die Gewichte der einzelnen Disziplinen der Artes Liberales. Bis ins 11. Jh. galt die

²⁹ Vgl. STEENBERGHEN, Fernand van: *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*. München/Paderborn/Wien: Schöningh 1977; HEINZMANN, Richard: *Philosophie des Mittelalters* (= Grundkurs Philosophie 7). Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1992; WIELAND, Georg: *Ethica – Scientia Practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF 21). Münster: Aschendorff 1981. Nicht mehr berücksichtigen konnte ich: HONNEFELDER, Ludger / WOOD, Rega / DREYER, Mechthild / ARIS, Marc-Aeilko (Hgg.): *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis* (= Subsidia Albertina I). Münster: Aschendorff 2005.

Grammatik als „origo“ des Wissens und Grundlage jedes weiteren Studiums,³⁰ noch Thierry von Chartres spricht ihr im 12. Jh. den Vorrang zu; denn sie lehre nicht nur richtig reden und schreiben, sondern sei bei der Erklärung der Autoren unabdingbar. Die klassischen Texte enthielten die Muster, die es nachzuahmen gelte.

Die Grammatik gerät aber um 1050 in die Defensive; jetzt setzte eine Trennung von artes und auctores ein, besonders nachhaltig vorangetrieben von den Schulen in Paris. In Chartres und Orléans dagegen hielt man an den Autoren fest. Den „amatores litterarum“ standen so die aristotelisierenden Logiker und Dialektiker gegenüber. Die Grammatiker beziehen sich auf die Tradition und beschränken sich auf das „Sammeln“ von Belegstellen und klassischen Mustern. Die Dialektiker setzen diesem Verfahren eine neue wissenschaftliche Methode entgegen, bei der es um Analyse und schlußfolgerndes Denken, um Begründung, um formale und begriffliche Präzision geht.

3. Ein Beispiel für die logische Analyse sprachlicher Erscheinungen nach dem Vorbild der aristotelischen Kategorienschrift und von ‚*Peri hermeneias*‘ ist Anselm von Canterburys Traktat *De grammatico*.³¹ Anselm diskutiert die Frage, ob ‚grammaticus‘ die Substanz oder ein Akzidens, die Qualität, bezeichne (145,4f.). Die Grammatiker behaupteten im Anschluß an Priscian, daß alle Nomina die Substanz zusammen mit der Qualität, „substantia cum qualitate“, bezeichneten. Aristoteles dagegen hatte in der Kategorienschrift gelehrt, daß Paronyma, Ableitungen aus abstrakten Nomina, ausschließlich Qualität meinten; ‚grammaticus‘ steht demnach nur für die Qualität.

Anselm nimmt diesen Streitpunkt auf und teilt die Nomina in eine Gruppe, die nur die Substanz, und eine zweite, die nur die Qualität bezeichnet. Im ersten Fall, bei den Substanz-Namen, gibt es – nach Anselms (irriger) Annahme – keine Abstrakta, aus denen sie

³⁰ Vgl. KOCH, Josef: *Von der Bildung der Antike zur Wissenschaft des Mittelalters*. In: Die Höhere Schule 15 (1962) 94–99, hier 95.

³¹ ANSELM VON CANTERBURY: *De grammatico*. Opera omnia. 2 Bd. Hg. v. Franciscus Salesius SCHMITT. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann/Holzboog 1968, I, 145–168.

abgeleitet werden könnten. Die eigentliche Bedeutung (*significatio per se*) eines denominativen Nomens, z.B. ‚weiß‘, sei ‚die Qualität weiß an einer Entität‘: „per album non significatur aliquid habens albedinem nec qui albedinem habet, sed tantum albedinem habens“ (168,1f.). Andernfalls ergäbe sich eine absurde Folgerung. Denn wenn man „album“ als „aliquid album“ versteht, heißt das: „ubi dicitur aliquid album, recte quoque dicitur bis. Aliquid aliquid album; et ubi bis, ibi ter, et hoc infinite“ (167,9). Aristoteles hatte demnach Recht.³² Dem Einwand des Empirikers, daß ‚grammaticus‘ im alltäglichen Sprachgebrauch immer nur vom Menschen ausgesagt wird, also nie nur ‚gebildet‘, sondern immer schon ‚gebildeter Mensch‘ bedeutet, trägt Anselm trotz seiner grundsätzlichen Entscheidung für Aristoteles dadurch Rechnung, daß er dem Denominativum ‚grammaticus‘ neben seiner *significatio per se* noch eine *significatio per aliud* zuschreibt, so daß es per se nicht nur die Qualität, sondern per aliud auch die Substanz bezeichnet. Mit dieser Unterscheidung sucht er die gegensätzlichen Positionen von Aristoteles und Priscian zu vereinbaren.

Der in der Distinktion sichtbar werdende Gegensatz von grammatischer und logisch-semantischer Struktur ist für Anselm der Ausdruck des Kontrasts zwischen der ungenauen Umgangssprache und einer präzisen logischen Sprache. In dem Satz „nihil me docuit volare“, den er als Beleg anführt,³³ fungiert „nihil“, grammatisch betrachtet, als Subjekt; „secundum modum loquendi“ genommen, ergibt die Aussage Unsinn; „secundum rem“ bezeichnet „nihil“ keine Entität. Das semantische Subjekt ist nicht das grammatische. Die logisch-dialektische Analyse der Sprache deckt also den Unterschied von semantischer, d.h. richtiger Form einer Aussage, und der vielfach unkorrekten, logisch fehlerhaften Grammatik der Umgangssprache auf.

³² Vgl. GOMBOCZ, Wolfgang L.: *Sprachphilosophie in der Scholastik*. In: DASCAL, Marcelo / GERHARDUS, Dietfried / LORENZ, Kuno / MEGGLE, Georg (Hgg.): *Sprachphilosophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung* (= Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 7). Berlin/New York: de Gruyter 1992, I, 61–65.

³³ Vgl. GOMBOCZ: *Sprachphilosophie*, 64.

4. In diese Richtung einer kritischen Semantik geht auch Abaelard in seinen Kommentaren zu den logischen Schriften des Aristoteles, paradigmatisch in der Analyse der Bedeutungen des ‚est‘. In ‚*Peri hermeneias*‘³⁴ hatte Aristoteles das ‚ist‘ im Zusammenhang der Untersuchung von Nomen und Verbum analysiert. Für sich genommen, sagt das ὄνομα nicht aus, ob etwas der Fall ist oder nicht; es behauptet nichts und ist ohne Wahrheitswert. Das Verbum, ῥῆμα, zeigt an, daß etwas von etwas ausgesagt wird. Auch es hat, wie das Nomen, isoliert betrachtet, Bedeutung (16 b 19–22), und ist, wie dieses, wahrheitsindifferent. Dies gilt sogar von den Verben ‚ist‘ und ‚ist nicht‘, die per se schon anzuzeigen scheinen, daß etwas der Fall ist oder nicht der Fall ist.

In der Passage 16 b 22–25 hatte Aristoteles aber argumentiert:

„sein‘ oder ‚nicht sein‘ hat überhaupt keine Bedeutung, auch nicht, wenn man bloß ‚seiend‘ sagt. Denn es ist selbst nichts, es zeigt nur eine Verbindung mit an (προσσημαίνει), die ohne die verbundenen Teile nicht zu denken ist.“

Wie ist dann aber die Feststellung, daß Verben, losgelöst vom Kontext, sich wie Nomina verhalten, mit der Behauptung vereinbar, daß das Wort ‚sein‘ ohne Bedeutung ist, daß es nichts ist und lediglich eine Synthesis anzeigt? Zwei Lösungsmöglichkeiten bieten sich an. Erstens: Aristoteles handelt an der fraglichen Stelle von der Kopula, wie schon Pacius in seinem ‚*Commentarius Analyticus*‘ (1597) meinte. Sie bezeichnet lediglich die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat und ist bedeutungsleer. Zweitens: Aristoteles spricht – wenn man die Lesart οὐδὲ γάρ (16 b 22) zugrundelegt – zunächst vom existentialen ‚ist‘, dem Bedeutung, aber kein Wahrheitswert zukommt, dann (b 23–25) von der Kopula, die ohne Bedeutung ist und nur die Urteilssynthese anzeigt.³⁵ Für beide Deutungsmöglichkeiten gibt es gute Gründe.

³⁴ ARISTOTELIS *Categoriae et liber De interpretatione*. Ed. MINIO-PALUELLO, Lorenzo (= Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis). Oxonii: Clarendon Press 1966, 16 a 19–b 25.

³⁵ Vgl. *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Translated with notes by John L. ACKRILL (= Clarendon Aristotle Series). 2. Aufl. Oxford: Clarendon Press 1979, 121–124; andere Lösungsvorschläge: WAGNER, Hans: *Aristoteles, De Interpre-*

Die Mehrdeutigkeit des ‚est‘ bereitet Abaelard Schwierigkeiten. Das Verbum hat, wie er in seinen Kommentaren darstellt, existenziale Bedeutung oder fungiert als Kopula. Es verbindet entweder in Existenzsätzen sich selbst, seinen Bedeutungsgehalt ‚Existenz‘, mit dem Subjekt, oder als Kopula jedes beliebige Prädikatsnomen mit dem Subjekt.³⁶ Wie aber ist es denkbar, daß ein und dasselbe Wort ‚est‘ ganz verschiedene Funktionen erfüllt – als *secundum adiacens* wird es *significativ* und *kopulativ*, als *tertium adiacens* nur *kopulativ* verwendet?

Abaelard versucht die Frage mit einer Quasi-Univozitätsthese³⁷ zu lösen. Um eine einheitliche Bedeutung von ‚esse‘ sicherzustellen, gleicht Abaelard einerseits den Existenzsatz an prädikative Sätze an. Semantisch behandelt er den Satz ‚Socrates est‘ wie den Satz ‚Socrates currit‘. Er versteht also das existenziale ‚est‘ als reales Prädikat. Von der grammatischen Analogie der beiden Sätze schließt er auf deren semantische Analogie. Dem ‚est‘ entspricht wie dem ‚currit‘ eine Entität (347,23–37; 360,13–18). Andererseits behauptet er, daß der Kopula eine Existenzbedeutung zukomme. Das existenziale ‚est‘ hat demnach auch *kopulative*, das *kopulative* ‚est‘ auch *existenziale* Bedeutung.

tatione 3, 16 b 19–25. In: PALMER, Robert B. / HAMERTON-KELLY, Robert (Hgg.): *Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*. The Hague: Nijhoff 1971, 95–115; AX, Wolfram: *Zum isolierten ᾤημα in Aristoteles' de interpretatione 16 b 19–25*. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 61 (1979) 271–279; WEIDEMANN, Hermann: *Aristoteles über das isolierte Aussagewort: De int. 3, 16 b 19–25*. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 64 (1982) 239–256. SONDEREGGER, Erwin: „...Denn das Sein oder Nichtsein ist kein Merkmal der Sache...“. *Bemerkungen zu Aristoteles, De interpretatione 3, 16 b 22f*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43 (1989) 489–508.

³⁶ *Super Peri ermenias*: In: GEYER, Bernhard (Hg.): *Peter Abaelards Philosophische Schriften, I. Die Logica ‚Ingredientibus‘, 3. Die Glossen zu ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 21,3). Münster: Aschendorff 1927, 357,36–358,10; 362,28–36.

³⁷ Vgl. JACOBI, Klaus: *Diskussionen über Prädikationstheorie in den logischen Schriften des Petrus Abailardus*. In: THOMAS, Rudolf (Hg.): *Petrus Abaelardus (1079–1142); Person, Werk und Wirkung* (= Trierer Theologische Studien 38). Trier: Paulinus-Verlag 1980, 165–179.

Daß diese Quasi-Univozitätsthese in Schwierigkeiten führt, zeigt Abaelard selbst, ausgehend von dem Beispielsatz ‚animal rationale est animal irrationale‘ (339,11–340,6).³⁸ Den Termini des Satzes kommt jeweils ein „intellectus sanus“ zu, sie sind in ihrem Sinngehalt nicht leer. Die Verbindung der beiden Sinngehalte durch das ‚est‘ macht aber die Proposition falsch, die Trennung der Termini durch das ‚non est‘ dagegen wahr. Daraus scheint sich der Schluß zu ergeben, daß das ‚est‘ etwas bezeichne und dadurch die beiden „intellectus“ der Termini zu einem falschen Satz verknüpfe. Entsprechend gilt dann für die Negation, daß das ‚non est‘, dem wiederum eine selbständige Bedeutung zugrundeliegen muß, die selbständigen Sinngehalte der Termini zu einem wahren Satz verbindet. Also scheint das ‚est‘ bzw. die Verneinungspartikel eine Bezeichnungskraft (*vis significationis*) zu haben. Denn wenn die Negation keinen Sinngehalt hätte, unterschiede sie sich nicht von der Bejahung, die intellectus wären folglich nicht verschieden. Dagegen stellt Abaelard seine These: „Est‘ vel ‚non est‘ coniunctiva vel disiunctiva sunt, non significativa“ (340,2f.). Die Kopula, die die Termini verbindet, hat also keinen eigenen Sinngehalt, ermöglicht aber die Verknüpfung bzw. Trennung der Termini zu denken. ‚Est‘ und ‚non est‘ sind lediglich „consignificativa“ wie Präpositionen und Konjunktionen (336,27–34). Diese bezeichnen nur, wenn sie in einem Satz, „in contextu orationis“ (338,20), auftreten. Damit ist Abaelard wieder bei Aristoteles’ These von der Bedeutungsleere und Wahrheitsindifferenz des kopulativen ‚est‘ angekommen. Die Kopula kann ihre Funktion nur erfüllen, weil sie selbst nichts bezeichnet; denn – so argumentiert er in der ‚Dialectica‘ (162,16–21) – wenn die Kopula wirklich eine Existenzbehauptung implizierte, enthielte der Satz ‚Socrates est ens‘ eine absurde Verdoppelung: ‚Socrates est ens ens‘. Und im Falle einer Aussage über Nichtexistierendes – ‚chimaera est non-existens‘ – würde wegen der angenommenen Existenzbedeutung der Kopula zugleich die Existenz behauptet und wegen des Prädi-

³⁸ Vgl. JACOBI, Klaus: *Die Semantik sprachlicher Ausdrücke, Ausdrucksfolgen und Aussagen in Abailards Kommentar zu Peri Hermeneias*. In: *Medioevo* 7 (1981) 41–89, hier 73–76; TWEEDALE, Martin M.: *Abailard on universals*. Amsterdam/New York/Oxford: North-Holland Publ. 1976, 231–234.

katsnomens verneint. Das ‚est‘ der Existenzaussage und das ‚est‘ der Kopula sind also ganz verschieden, äquivok.³⁹

Abaelards inhomogene semantische Position steht – unausgesprochen – quer zur christlichen Ontotheologie und ihrer zentralen These von Gott als höchstem Sein, als *actus purus*, der im Schöpfungsakt den Kreaturen Sein mitteilt. Diese Vorstellung setzt eine einheitliche Bedeutung von ‚est‘ voraus und impliziert die Unterscheidung zweier Seinsebenen, des möglichen und des wirklichen Seins. ‚Est‘ ist dann eine Eigenschaft, die den Dingen, die virtuell in Gott präexistieren, durch die *creatio* vermittelt wird. Durch den Schöpfungsakt erhalten sie realiter einen Seinszuwachs. Wenn dagegen Abaelard, darin Aristoteles folgend, das existentielle ‚est‘ als eine „Eigenschaft“ bezeichnet, die den Dingen, von denen sie ausgesagt werden, nichts hinzufügt, ergeben sich für die Schöpfungstheologie Probleme.⁴⁰

Thomas von Aquin wiederum deutet ‚*Peri hermeneias*‘ 16 b 19–25 im Sinne einer primären und sekundären Bedeutung von ‚est‘ ontologisch um.⁴¹ Primär bedeutet ‚est‘: „*actualitas*“ (I, lect. 5, n. 73). Daraus folgt als sekundäre die kopulative Bedeutung. Die vom ‚est‘ bezeichnete ‚*actualitas*‘ ist die Wirklichkeit der Form. Das ‚est‘ wird daher immer dann gebraucht, wenn gesagt werden soll, daß eine Form, die im Prädikat bezeichnet wird, an einem Träger vorhanden ist, den das Subjekt des Satzes meint.⁴² Mit diesem Übergang von der Semantik zur Ontologie und der Unterscheidung der zwei Bedeu-

³⁹ Vgl. JACOBI: *Diskussionen über Prädikationstheorie*, 168.

⁴⁰ In welche Aporien gerade die Annahme einer realen Bedeutung von ‚est‘ führen konnte, zeigt die Geschichte des sog. ontologischen Gottesbeweises. Anselm hatte das *esse* als reales Prädikat verstanden, als eine Eigenschaft, die ein Wesen perfektioniert. Wenn Gott das Wesen sein soll, „*quo maius cogitari nequit*“, muß ihm das Prädikat ‚Existenz‘ notwendig zukommen. Zur Vollkommenheit Gottes gehört seine Existenz.

⁴¹ S. THOMAE AQUINATIS *In Aristotelis Peri Hermeneias et Posteriorum analyticorum expositio*. Cura et studio SPIAZZI, Raymundi. Taurini: Marietti 1964.

⁴² Vgl. ZIMMERMANN, Albert: „*Ipsum enim > 'Est' < nihil est*“ (*Aristoteles, Peri herm. I, c. 3*). *Thomas von Aquin über die Bedeutung der Kopula*. In: ZIMMERMANN, Albert (Hg.): *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild* (= *Miscellanea Mediaevalia* 8). Berlin/New York: de Gruyter 1971, 282–295.

tungen von ‚est‘ vermeidet Thomas die These von der Äquivozität des ‚est‘ und erreicht einen einheitlichen Sinn von ens.

DIE AUFNAHME DER ARISTOTELISCHEN KATEGORIEN- UND ANALOGIELEHRE UND DER MONASTISCHE GEGENZUG: DEPOTENZIERUNG DER VERNUNFT ALS VERMÖGEN

1. Im Zuge der Aristotelesrezeption hatte sich seit dem 11. Jahrhundert in der Theologie ein *novum genus docendi* entwickelt. Dabei kommt es zu einer bei der Rezeption der antiken Philosophie immer wieder beobachtbaren Wechselwirkung:

„Die antiken Autoren werden zuerst instrumental in Dienst genommen, um der Theologie ihre Argumentationsmittel zu verschaffen; aber sofort beginnt das heterogene Medium seinerseits normierend auf den theoretischen Anspruch einzuwirken, der seine immanente Rationalität entfaltet.“⁴³

Den ersten heftigen Streit um die Anwendung der aristotelischen Logik und Kategorienlehre auf die christlichen Dogmen entfachte Berengar von Tours, als er mit dialektischen Mitteln die Eucharistielehre zu explizieren unternahm. Er begnügte sich nicht mehr mit der herkömmlichen Methode des Autoritätsbeweises. Sein Programm „*ratione agere*“, „*per omnia ad dialecticam confugere*“, d.h. „*ad rationem [...] confugere*“,⁴⁴ sollte den Wahrheitsgehalt der Glaubenswahrheiten erschließen. Dieses Verfahren ist, nach Berengar, legitim, weil die *ratio* das Vermögen ist, durch das der Mensch als Ebenbild Gottes existiert.

Berengar verwirft das buchstäbliche Verständnis des Satzes „Dies ist mein Leib“, weil diese Auffassung eine Wesensverwandlung des Brotes in den physischen Leib Christi bei gleichzeitiger Nichtveränderung der Akzidentien annehmen müßte. Das setzt eine Trennbarkeit von Substanz und Akzidentien voraus, was der aristotelischen Lehre widerspricht. Eine Veränderung der Substanz müßte

⁴³ BLUMENBERG, Hans: *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*. 3. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984, 123.

⁴⁴ BERINGERIUS TURONENSIS: *Rescriptum contra Lanfrannum*. Hg. v. HUYGENS, R.B.C. (= CCCM 84). Turnholti: Brepols 1988, 85.

auch ihre Akzidentien verändern.⁴⁵ Berengar versucht also mit Hilfe aristotelischer Theoreme das Mysterium rational zu explizieren. Er verabsolutiert dabei die aristotelische Kategorienlehre, was den Gegnern einer rigorosen Anwendung der dialektischen Mittel auf theologische Probleme eine breite Angriffsfläche bot.

Gegen den Gebrauch von Grammatik, Rheotrik und Dialektik in der Theologie wendet sich der radikale Mönch und Reformator Petrus Damiani in seiner Schrift *De sancta simplicitate*.⁴⁶ Die artes verstellen die göttliche Wirklichkeit, Wissenwollen ist bloße Begierlichkeit, „cupiditas“ (PL 145, 695C). Die „cupiditas scientiae“ unterscheidet sich in nichts von dem Streben nach Gottgleichheit, das den Menschen aus dem Paradies vertrieb. Die Wissenschaften blähen auf und die Weisheit der Philosophie ist blind, eine Torheit, weil sie vorgibt, über etwas zu verfügen, worüber irdische Wissenschaft nicht verfügen kann. Auf die menschliche *ratio* angesichts der Unendlichkeit und Allmacht Gottes zu setzen, ist töricht. Die heilige Einfalt verzichtet auf die theoretische Durchdringung der Welt. Monastische Spiritualität fordert die religiöse Unterwerfung und kollidiert dadurch mit dem impliziten Selbstbehauptungsanspruch des Menschen in den Wissenschaften.

In dem Traktat *De divina omnipotentia*⁴⁷ stellt Petrus Damiani ein prinzipielles Verdikt gegen dialektische Verfahren in der Theologie auf. Den Satz Berengars, daß nichts sein kann und sein darf, was den Gesetzen der Dialektik widerspricht, unterläuft er mit einem theologischen Argument. Aus der Perspektive der Allmacht Gottes erscheint das vermeintlich ewige Gesetz der Natur als kon-

⁴⁵ Vgl. HÖDL, Ludwig: *Die theologischen Auseinandersetzungen mit Berengar von Tours im frühscholastischen Eucharistietraktat De corpore Domini*. In: GANZ, Peter / HUYGENS, R.B.C. / NIEWÖHNER, Friedrich (Hgg.): *Auctoritas und Ratio. Studien zu Berengar von Tours* (= Wolfenbütteler Mittelalter Studien 2). Wiesbaden: Harrasowitz 1990, 69–88, hier 75–78; PURDAY, K.M.: *Berengar and the use of the word substantia*. In: *The Downside Review* 91 (1973) 101–110, hier 106f.

⁴⁶ PETRUS DAMIANI: *De sancta simplicitate*. Opera omnia. Patrologia Latina 145, 695–704.

⁴⁷ PIERRE DAMIEN: *Lettre sur la toute-puissance divine*. Introduction, Texte critique, Traduction et Notes par André CANTIN (= Sources Chrétiennes 191). Paris 1972, 384–489.

tingente Setzung der menschlichen ratio und die Vermessenheit des Menschen liegt darin, diese kontingente Setzung als auch für Gott geltendes Gesetz auszugeben. Das bedeutet, Gott ein menschliches Gesetz aufzuzwingen und sich über den Schöpfer zu stellen. Petrus Damiani unterscheidet, Augustins Position radikalisierend, den *ordo verborum* von der göttlichen Wirklichkeit, die jenseits dieses *ordo* liegt und nicht an die Gesetzlichkeiten der Dialektik gebunden ist. Die Natur der Dinge, wie sie die menschliche ratio erkennt, ist nicht der letzte Bezugspunkt, jenseits von ihr liegt die der ratio nicht zugängliche Natur der Natur, die sich zur Natur im ersten Sinn verhält wie der Wille des Gesetzgebers zu den Gesetzen (vgl. SC 191, 456, 143–145). Das Wunder ist daher ebenso natürlich wie das Naturgesetz. An diesem Faktum zerbricht der rationale Selbstbehauptungsanspruch des Menschen.

Petrus Damiani spricht in seinem Traktat eine „Schicksalsfrage“ des Mittelalters an:

„Die Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaftsidee und Gottesbegriff, näherhin nach der Verträglichkeit der notwendigen Voraussetzungen einer Erkenntnis der Welt mit dem sich immer mehr in den Vordergrund drängenden theologischen Attribut der Omnipotenz.“⁴⁸

Er beantwortet diese Frage eindeutig. Der menschlichen ratio wird das Vermögen abgesprochen, durch Wissenschaft sich innerweltlich zu behaupten. Gott ist die oberste allmächtige Instanz, die *potentia absoluta*. Er führt also exemplarisch die christliche Transformation des antiken Begriffs der Vernunft als höchstem menschlichen Vermögen zu einem ganz von der göttlichen Vernunft abhängigen Vermögen durch, das aus eigener Kraft nichts vermag. Gott dagegen ist das „*omnia posse*“ (PL 145, 605 D; 618 D).

2. Diese Depotenzierung der Vernunft ist in der monastischen Theologie eine Konstante geblieben, aber nirgends so konsequent zu Ende gedacht worden wie in der Tugend- und Analogielehre Meister Eckharts, der aristotelische Systemelemente radikal christlich uminterpretiert. Die Selbständigkeit im Handeln und die Selbständigkeit im Sein, aristotelische Grundpositionen, werden aufgehoben.

⁴⁸ BLUMENBERG: *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*, 124.

In den *Reden der Unterweisung* hatte sich Eckhart⁴⁹ bei der Explikation des Sinns von Übung, verstanden als Tugendstreben, noch an einem platonisch-aristotelischen *techne*-Modell orientiert (DW 2, 207,9–209,4): üben heißt sich durch gezielte Wiederholung bestimmter Handlungen ein Können, eine Kunst aneignen, wie z.B. das Schreiben. Der Aufbau eines solchen Könnens erfolgt schrittweise durch Üben, das erst aufhört, wenn das Können als fester *habitus* formiert ist. Eckhart überträgt das *techne*-Modell auf den moralisch-religiösen Bereich. Dem Erlernen einer Kunst durch fleißige Übung entspricht im ethischen Bereich ein Erlernen durch Übung des Willens. Dem Ergebnis dieses Lernprozesses auf dem Gebiet der Künste, der zum festen *habitus* ausgebildeten Fähigkeit, steht im Moralischen der eingewöhnte Wille gegenüber, der, von aller „eigenschaft“ frei, von der göttlichen Gegenwart durchdrungen ist.

Diesen Ansatz der Tugend als *habitus* überschreitet Eckhart in späteren Schriften. Im Traktat *Von abegescheidenheit* (DW 5, 400–437), in dem er die Tugenden der Liebe, Demut und Barmherzigkeit von der Abgeschiedenheit abgrenzt und sie an ihrer Kapazität mißt, den Menschen in die Einheit mit Gott zu führen, zeigt sich in jedem Fall nicht nur die Überlegenheit der Abgeschiedenheit, weil die anderen Tugenden immer erst unterwegs zur vollkommenen Abgeschiedenheit sind, sondern auch, daß zwischen angefangener Abgeschiedenheit, z.B. Liebe, und vollendeter Abgeschiedenheit ein qualitativer Sprung liegt. Denn die Abgeschiedenheit steht dem Nichts so nahe, daß nur Gott darin sein kann (404,3–5). Durch die Abgrenzungen erweist sich die Abgeschiedenheit also einerseits als höchste Tugend, deren Werk die Einheit mit Gott ist, andererseits als bewegungsloses Bei-sich-bleiben, das den für jede Tugend als *Habitus* kennzeichnenden Unterschied von Fähigkeit und ihrer Aktuierung aufhebt, so daß Abgeschiedenheit, verstanden als Vorgang des Zunichtewerdens, als Formierung des *Habitus* erscheint, verstanden als

⁴⁹ Die deutschen und lateinischen Werke werden nach der textkritischen Ausgabe von QUINT, Josef / STEER, Georg. Stuttgart: Kohlhammer 1958–2002 (DW) und von BENZ, Ernst / CHRIST, Karl / DECKER, Bruno / FISCHER, Heribert / GEYER, Bernhard / KOCH, Josef / SEEBERG, Erich / WEIß, Konrad / ZIMMERMANN, Albert / STURLESE, Loris. Stuttgart: Kohlhammer 1964–2000 (LW) zitiert.

Ziel der Selbstvernichtung, als reiner Akt. Folgerichtig versteht Eckhart im zweiten Teil die Abgeschlossenheit nicht mehr als höchste Tugend, sondern als Seinsweise Gottes, an der der Mensch von Gnaden teilhaben kann (413,1–3). Vollkommen abgeschlossen sein ist keine Qualität mehr, über die der Mensch verfügt, sondern eine ihm von Gott mitgeteilte Seinsweise. Die Abgeschlossenheit ist nicht das Ergebnis des Leistungsvollzugs der menschlichen Vernunft, sondern eine *perfectio spiritualis* in Gott.

Im Kommentar zum Weisheitsbuch löst er den Begriff der Tugend als Disposition, als Können, als Qualität eines Subjekts, ganz auf (LW 2, 364,5–369,3). Gerecht ist der Gerechte nach thomistischer Auffassung durch die Tugend der Gerechtigkeit, die ihm als Akzidens anhaftet. Für Eckhart dagegen ist der Gerechte nicht Subjekt der Gerechtigkeit, sondern die Gerechtigkeit Subjekt des Gerechten. Der Gerechte als Gerechter hat sein ganzes Gerechtheitssein von der Gerechtigkeit, die unabhängig vom Gerechten besteht und daher auch nicht vergeht, wenn der Gerechte vergeht. Daraus folgt, daß die Gerechtigkeit kein Habitus des Subjekts ist wie bei Aristoteles und im Thomismus, sondern eine selbständige Entität, die dem Gerechten sein Gerechtheitssein verleiht, und zwar nicht in einem einmaligen Akt, sondern als ständiges Geschehen. Sie ist das subsistierende Lebensprinzip des Gerechten, das ihn, solange er in der Gerechtigkeit ist, belebt, ohne daß er über es verfügt, folglich keine Eigenschaft, die dem Gerechten zukommt und in ihm Wurzeln schlägt, sondern eine jeweils neu sich vollziehende Gleichgestaltung mit Gott (2, 368,5), kein fester Bestand im Menschen, sondern „in continuo fieri“ (2, 368,6). Wie das Bild im Spiegel für sich nichts ist und ganz von dem Antlitz abhängt, das sich im Spiegel abbildet, so ist der Gerechte nichts und gerecht nur, wenn und solange die Gerechtigkeit Gottes in ihm lebt. Die Tugend ist die Tugend Gottes.

Eckharts theonome Uminterpretation der aristotelisch-thomistischen Tugendlehre ist fundiert in seiner Uminterpretation des Verhältnisses der Kategorien zur ersten Kategorie, der *οὐσία*. Aristoteles hatte im vierten Buch der Metaphysik (1003 a 33–b 19) festgestellt, daß das *ὄν* nicht synonym von den verschiedenen *ὄντα* ausgesagt werden kann, wie etwa die Gattung Lebewesen von Mensch und

Tier, daß es aber darum, weil es in verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird, nicht schon ein bloß homonymer Begriff, d.h. ein gemeinsames Wort für sachlich Disparates ist. Die verschiedenen Bedeutungen von ὄν stehen vielmehr in Bezug auf ein Eines (πρὸς ἓν), die οὐσία, die selbst eine ausgezeichnete Weise von ὄν ist, nach Z 1 das πρῶτον und πρώτως ὄν.

Thomas von Aquin hatte schon die πρὸς-ἓν-Struktur mit der Partizipationslehre verbunden⁵⁰ und Eckhart ist ihm darin gefolgt. Seinen Begriff von Analogie erläutert er am Beispiel der Gesundheit. Das Prädikat ‚gesund‘ können wir von Lebewesen, Speise und Urin aussagen, nicht weil Speise und Urin selbst gesund sind, so wie das Lebewesen gesund ist, sondern weil sie zur Gesundheit des Lebewesens in Beziehung stehen. Nur das Lebewesen ist gesund, die Gesundheit also formaliter nur im Lebewesen als dem primum analogatum; ihm kommt sie intrinsece, den anderen Analogaten überhaupt nicht zu (vgl. LW 2, 280,9–281,1).

Eine solche äußere Attributionsanalogie „secundum intentionem tantum, et non secundum esse“,⁵¹ wie sie Thomas beim Prädikat ‚gesund‘ annimmt, statuiert Eckhart auch beim ens, den übrigen Transzendentalien und den perfectiones generales, im Gegensatz zu Thomas, der bei den Transzendentalien von einer Analogie „secundum intentionem et secundum esse“ spricht. Eckhart versteht, wie Thomas im Falle der inneren Attributionsanalogie, die Vor- und Nachordnung ontologisch. Das Sein, die Transzendentalien und die perfectiones generales sind demnach wie die Gesundheit formaliter und intrinsece nur im primum analogatum, also nur in Gott. Die Geschöpfe haben Sein und Wahrheit und Gerechtigkeit totaliter ab aliquo extra, nicht aus sich, sondern ab alio. „Analogata nihil in se habent positive radicatum formae, secundum quam analogantur [...]. Igitur omne ens creatum habet a deo et in deo, non in se ipso ente creato, esse, vivere, sapere positive et radicaliter“ (LW 2, 282,1–5).

⁵⁰ Vgl. KLUXEN, Wolfgang: *Analogie*. In: RITTER, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971, 214–227, hier 221.

⁵¹ S. THOMAE AQUINATIS *In quattuor libros Sententiarum*. Ed. BUSA, Roberto. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann/Holzboog 1980, I Sent. d 19 qu 5 a 2.

Das Verhältnis der Geschöpfe zu Gott ist daher nicht statisch, sondern ein dynamisches Abhängigkeitsverhältnis, in dem das Endliche ununterbrochen von Gott das Sein erhält. „Et sic semper edit, ut productum est et creatum, semper tamen esurit, quia semper ex se non est, sed ab alio“ (2, 282,5).

Eckharts Tugend- und Analogielehre ist der deutlichste Index einer radikalen Theonomie, die die Geschöpfe angesichts des omnipotenten Gottes als Nichts begreift.⁵² Sie haben „kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwerticheit gotes“ (DW 1, 70,2f.).

ARISTOTELISCHE WISSENSCHAFTSLEHRE UND THEOLOGISCHE AXIOMATIK

1. Nach der Mitte des 12. Jh. setzt ein zweiter Schub der Aristotelesrezeption ein.⁵³ Jetzt werden die *Ethik*, *Metaphysik*, *Physik*, *Analytica Posteriora*, *De anima*, *De coelo* und *Parva naturalia* im Abendland bekannt. Hinzukommen eine Reihe antiker Aristoteles-Kommentare und Schriften arabischer und jüdischer Philosophen.

Mit dem Bekanntwerden der aristotelischen Wissenschaftslehre wurden die Theologen mit dem Problem einer theologischen Axiomatik konfrontiert.⁵⁴ Sie mußten die Theologie als Wissenschaft ausweisen, ihre Position im System der Wissenschaften bestimmen und ihr Verhältnis zur Metaphysik als erster Wissenschaft und „Wissenschaft vom Göttlichen“ klären. In dieser historischen Konstellation ergaben sich verschiedene Optionen: Sie konnten entweder, wie Bonaventura, in Fortführung der philosophiekritischen christlichen Tradition, am Konzept eines theologischen Absolutismus festhalten und der Philosophie keinerlei Eigenrecht zugestehen; oder, wie Boethius Dacus, den aristotelischen Ansatz weiterentwickeln, Philoso-

⁵² Vgl. HAUG, Walter: *Gotteserfahrung bei Nicolaus Cusanus, dargestellt aus der Perspektive der Analogieformel von der unähnlichen Ähnlichkeit*. In: BEIERWALTES, Werner / SENGER, Gerhard (Hgg.): *Nicolai de Cusa Opera omnia. Symposium zum Abschluß der Heidelberger Akademie-Ausgabe, Heidelberg, 11. und 12. Februar 2005*. Heidelberg: Winter 2006, 103–145.

⁵³ Vgl. STEENBERGHEN: *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, 75–183.

⁵⁴ Vgl. LIBERA, Alain de: *Introduction à la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart (= Sagesse chrétienne)*. Paris : O.E.I.L. 1984, 119.

phie und Theologie konsequent trennen und die Philosophie zur autarken, höchstes Glück vermittelnden Lebensform erklären; sie konnten auch einen Mittelweg gehen, wie Thomas von Aquin, also die Pluralität und Selbständigkeit der Wissenschaften wahren und die Theologie als Wissenschaft unter Wissenschaften zu erweisen versuchen; oder, wie Eckhart, den Weg zu einer Einheitswissenschaft nach patristischem Vorbild einschlagen.⁵⁵

2. Thomas von Aquin übernimmt die aristotelische Axiomatik. Da die Theologie von Prinzipien ausgeht, die für die natürliche Vernunft nicht evident sind, sucht Thomas dieses Problem mit der aus Aristoteles entlehnten Lehre von der Subalternation der Wissenschaften zu lösen. Wie z.B. die Optik ihre obersten Grundsätze nicht aus eigener Einsicht besitzt, sondern sie von einer höheren Wissenschaft, der Geometrie, empfängt, so übernimmt in analoger Weise, nach Thomas, die Offenbarungstheologie ihre Prinzipien aus einer anderen scientia, aus dem Wissen Gottes.⁵⁶ Sie ist eine scientia subalternata. Die geoffenbarten Glaubensartikel sind ihre Prinzipien, aus denen sie Folgerungen zieht; die articuli sind für die Vernunft nicht unmittelbar evident, wie sie das nach der von Thomas zugrundegelegten aristotelischen Wissenschaftslehre sein müßten, sondern nur dem Glauben zugänglich. Sie werden dem Glaubenden durch das Licht des Glaubens evident, wie die natürlichen Prinzipien durch das Licht der tätigen Vernunft evident sind. Durch das Licht des Glaubens partizipiert der Glaubende am Wissen Gottes, dem Nichtglaubenden bleibt es verschlossen. Sind also, was die noetische Ebene betrifft, die Prinzipien der Theologie als Wissenschaft im Glauben begründet, so folgen ihre Verfahrensweisen auf der epistemischen Ebene der natürlichen Vernunft; denn der Glaube gibt

⁵⁵ Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt auf einem anderen Weg KOBUSCH, Theo: *Metaphysik als Lebensform. Zur Idee einer praktischen Metaphysik*. In: GORIS, Wouter (Hg.): *Die Metaphysik und das Gute. Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter. Jan A. Aertsen zu Ehren*. Leuven: Peeters 1999, 29–56, hier 49f.

⁵⁶ S. THOMAE AQUINATIS *Summa theologiae*. Cura et studio CARMELLO, Petri. Taurini: Marietti 1963, I qu 1 a 2c.

dem Menschen kein neues Denkvermögen, sondern nur neue Prinzipien.⁵⁷

Was ihr Verhältnis zu den anderen Wissenschaften und insbesondere zur Philosophie betrifft, so geht Thomas konsequenterweise von einer Pluralität und Selbständigkeit der Einzelwissenschaften aus. Das bedeutet zugleich, daß das natürliche Wissen unabhängig von der Theologie erworben werden kann. Umgekehrt bedarf aber die Offenbarungstheologie der Wissenschaften und sie bedarf vor allem der Metaphysik, die als „erste Philosophie“ einen universalen Wahrheitsanspruch erhebt. Sie ist als Wissenschaft vom Seienden als Seienden die allgemeinste Wissenschaft, der gegenüber die Theologie nur den Vorrang hat, daß sie aus der Perspektive göttlicher Prinzipien alles beurteilt. Der von ihr unabhängigen Philosophie kann sie nichts vorschreiben, diese folgt ihrer eigenen Logik; sie kann höchstens die wissenschaftlichen Ergebnisse im Lichte der Offenbarung beurteilen, sofern sie zum Bereich der Theologie in Beziehung stehen. Philosophie und Theologie sind ursprungsdifferent, ihre Unterschiedenheit ist nicht aufhebbar. Die Philosophie ist eine selbständige Wissenschaft, deren argumentative Möglichkeiten die Theologie in Dienst nehmen kann, ohne ihre Selbständigkeit zu beseitigen. Das diskursive Verfahren der Theologie unterscheidet sich nicht von dem der Philosophie, nur in den Prinzipien unterscheiden sie sich.

Thomas übernimmt von Aristoteles also nicht nur die Lehre von der axiomatischen Struktur der Wissenschaften und überträgt sie auf die Theologie, sondern auch dessen Lehre von der Pluralität der Wissenschaften. Er löst mit diesem Ansatz den traditionellen Begriff der Theologie als Einheitswissenschaft auf.

ECKHARTS TRANSZENDENTIALIEN-AXIOMATIK UND DIE AUFHEBUNG DER AUTONOMIE DER VERNUNFT

1. Anders verfährt Meister Eckhart. Was das Begründungsproblem betrifft, hält er am Programm einer Verwissenschaftlichung der

⁵⁷ Vgl. SCHEEBEN, Matthias Josef: *Die Mysterien des Christentums* (= Gesammelte Schriften 2). Freiburg i.Br.: Herder 1941, 630.

Theologie im aristotelischen Sinn fest, lehnt aber das Konzept einer Pluralität der Wissenschaften ab.

1.1. Im ‚*Prologus generalis*‘ versucht er die beiden Probleme, Bereichsbezogenheit der Prinzipien und Evidenz, mit einer eigenwilligen Lösung zu bewältigen. Er besetzt die Ebene der Grundbegriffe mit den *termini generales*, den Transzendentalien *ens, unum, verum, bonum*. Sie sind *communissima et prima*, sie kommen jedem Seienden zu und sind die ersten Vernunftbegriffe, die jeder schon ohne *discursus*, irrtumslos verstanden hat, wenn er versteht, und die nicht definiert werden können, weil sie in jedem Satz schon vorausgesetzt werden. Sie sind nicht deduzierbare Grundbegriffe, aus denen andere abgeleitet werden. Eckhart erweitert diese axiomatische Ebene, indem er die Transzendentalien durch die *perfectiones generales* (z.B. Weisheit, Gerechtigkeit) und Grundbegriffe der Metaphysik (z.B. Substanz, Akzidens), der Ethik (z.B. Gottesliebe, Sünde) und der Offenbarungstheologie (z.B. Trinität, Logos) ergänzt. Die Probleme der Heterogenität der Grundbegriffe und ihrer Evidenz sucht er in einem intrikaten *resolutio*-Verfahren zu lösen, d.h. einer Rückführung auf die vier Transzendentalien, die letztlich immer auf eine *resolutio in esse* als oberstem Transzendente hinausläuft.⁵⁸

Eckhart verbindet schon auf der Ebene der Prinzipien metaphysische, ethische und offenbarungstheologische Begriffe in einer homogenen Transzendentalienaxiomatik. Er begründet auf diesem Wege ein Integrationskonzept der Wissenschaften, das sich vom thomistischen durch die rigorose Grundlegung einer Einheitswissenschaft unterscheidet, die die Pluralität verschiedener Wissenschaften mit bereichsbezogenen Prinzipien gerade ausschließt,⁵⁹ den Unterschied zwischen natürlichem und übernatürlichem Bereich aufhebt und damit auch die Selbstständigkeit der Philosophie negiert. Das

⁵⁸ Vgl. AERTSEN, Jan A.: *Meister Eckhart: Eine außerordentliche Metaphysik*. In: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 66 (1999) 1–20.

⁵⁹ Vgl. SPEER, Andreas: *Ethica sive theologia. Wissenschaftseinteilung und Philosophieverständnis bei Meister Eckhart*. In: AERTSEN, Jan A. (Hg.): *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Akten des X. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. 25.–30. August 1997 in Erfurt (= *Miscellanea Mediaevalia* 26). Berlin/New York: de Gruyter 1998, 683–693.

impliziert eine Entgrenzung von Philosophie und Theologie nach beiden Seiten: der Philosophie auf die Übernatur und der Theologie in den innerweltlichen Bereich. Zugleich hat Eckhart damit auch die Frage nach der ersten Wissenschaft und dem Verhältnis von Theologie und Philosophie mit ihren Disziplinen der Metaphysik und Ethik eigenwillig gelöst: Die oberste Wissenschaft ist eine Einheitswissenschaft mit einheitlicher Axiomatik. Metaphysik, Ethik und Theologie sind identisch.

1.2. Was die in dem aristotelischen Vernunftbegriff implizierte Autonomiethematik betrifft, nimmt Eckhart in der frühen Pariser Universitätspredigt (LW 5, 89–99) von 1302 dezidiert Stellung.⁶⁰ Er sieht den Theologen durch eine „doppelte Erkenntnis auf Erden bereichert“: erstens durch die natürliche Gotteserkenntnis; zweitens durch eine gnadenhafte Erkenntnis im Glauben, die sich nicht der Eigentätigkeit der Vernunft verdankt. Denn das göttliche Licht hebt den Intellekt zu dem empor, was er von Natur nicht vermag, und bewirkt im Menschen prophetisches Wissen, verdienstvolles Handeln und den Vorgenuß der göttlichen Süßigkeit „in exstasi mentis“ (94,14). Eckharts Sätze, insbesondere seine Charakterisierung der gnadenhaften „*praegustatio divinae dulcedinis*“ als schmeckendes, affektives Wissen „in intellectu practico“, als „*sapientia*“ (94,12–95,2), enthalten ein neues Programm. Die pointierten Formulierungen machen manifest, daß er in seiner Universitätspredigt Stellung bezieht in der von den Artisten an der Pariser Universität gegen Ende des 13. Jahrhunderts entfachten Debatte um das Verhältnis von philosophischer und theologischer Weisheit und um die damit zusammenhängende Frage der Autonomie der Philosophie.

Boethius von Dacien z.B. hat in seinem Traktat *De summo bono*⁶¹ ohne Restriktionen die aristotelische Lehre von der Weisheit als höchstem Glück übernommen und dabei die aus christlicher Sicht

⁶⁰ Eckhart handelt in der Predigt nicht vom gemeinsamen Gegenstand der natürlichen und übernatürlichen Theologie, sondern von Erkenntnisweisen, bei denen die natürliche durch die gnadenhafte Gotteserkenntnis vollendet wird.

⁶¹ BOETHIUS DACUS: *De summo bono. Opera.* Hg. v. GREEN-PEDERSEN, Nicolaus Georgius (= *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*). Hauniae: G.E.C. GAD 1976, VI, 2, 369–377.

riskanten Momente griechischer Rationalität nicht ausgeklammert. Das höchste Gut, so hält Boethius mit Aristoteles fest, muß dem Menschen „secundum optimam suam virtutem“ (369,8), zukommen, und das sind die „ratio“ und der „intellectus“ mit seinen zwei Potenzen, *potentia speculativa* und *potentia practica*. Die „cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque“ (371,63f.) verschafft eine „vita voluptuosissima“ (371,47f.), lustvolles Leben, Glück. Wer zu einem solchen Leben in der Lage ist, lebt schon in dieser Welt ein glückliches Leben. Das ist der Philosoph, der nur nach der Weisheit strebt, das Niedere dem Höheren unterwirft, die Tugenden übt und nicht sündigt; er lebt nach der Ordnung der Natur. Vernunfttätigkeit vermittelt ihm den innerweltlichen autarken Glückszustand eines Lebens in Weisheit. Damit nimmt Boethius das aristotelische Eudaimonia-Ideal auf, demzufolge das höchste Gut im Sinne des letztlich Erstrebten kein transcendens ist, sondern eine Verfassung des menschlichen Lebens, die durch den innerweltlichen Leistungsvollzug der Vernunft hergestellt wird.⁶²

Diese Thesen weist der Bischof von Paris, Stephan Tempier, 1277 in seinen Zensuren zurück.⁶³ Er verurteilt die Sätze: „quod non est excellentior status quam vacare philosophiae“ (Art. 40), und: „quod felicitas habetur in ista vita, et non in alia“ (Art. 176).

In dem innerweltlichen Eudaimonismus, wie ihn Boethius Dacus propagierte, meldet sich der Autonomieanspruch der Philosophie, der sich für die Artisten aus der aristotelischen Ethik und Wissenschaftstheorie ergab; „nullus artifex“ hatte Boethius argumentiert, „potest aliquid causare, concedere vel negare, nisi ex principiis suae scientiae“.⁶⁴ Was mit dem Prinzip der Vernunft erkannt und bewiesen werden kann, und nur dies, fällt in den Aufgabenkreis der Philosophie. „Es kann keine Frage geben, die rational diskutiert werden kann, die der Philosoph nicht erörtern und lösen darf“ (347,314–316). Daraus folgt, daß die Philosophie einen von der Vernunft fest umrissenen Gegenstandsbereich hat, in dem sie autonom

⁶² Vgl. ARISTOTELES: *Ethica Nicomachea*, 1094 a 1–1098 a 20.

⁶³ *La Condamnation Parisienne de 1277*. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire par David PICHE. Paris: Vrin 1999.

⁶⁴ BOETHIUS DACUS: *De summo bono*, 347, 335–348, 336.

handelt und in dem die Theologie nichts zu sagen hat, wie umgekehrt die Philosophie nicht gegen Offenbarungswahrheiten argumentieren kann, weil Wissen und Glauben ganz verschiedenen Dimensionen angehören und nicht vergleichbare Erkenntnisprinzipien zugrundelegen. Der Philosoph bestimmt, was wißbar, der Theologe, was zu glauben ist.⁶⁵

Eckharts Ansatz steht zu dieser philosophischen Position einer autonomen Vernunft, die durch Eigentätigkeit sich innerweltliches Glück erwirkt, in diametralem Gegensatz. Dies wird aus seinem Konzept der Weisheit ersichtlich, das er im Schlußteil der Predigt entwickelt.

Die Weisheit ist ein Wissen, das die Beziehungen des Menschen zu sich, zum Nächsten und zu Gott ordnet. Im Ordnen des Selbstverhältnisses, d.h. in der Unterwerfung des Niederen unter das Höhere, besteht die Vervollkommnung des Menschen. Daraus erwächst die Frucht der geistlichen Freude, die nicht nur Gnade, sondern, wie Eckhart mit einem Augustinuszitat sagt, Gott selbst ist: „Gaudium tu ipse es“ (LW 5, 97,1). Und das ist nach Eckhart das „glückselige Leben: sich freuen auf dich, in dir, um deinetwillen, das ist das Leben und nicht ein anderes“ (97). Damit ist eine klare Gegenposition zu Boethius Dacus formuliert. Die *beatitudo* ist ein Glückszustand, der von der Transzendenz her begründet wird. Sie ist, ebenso wie die Perfektionierung des Menschen, Gnade und gerade nicht die Wirkung autonomer Vernunfttätigkeit des Philosophen.

Die *sapientia* in ihrer sozialen Funktion als *virtus politica* ordnet das Verhältnis zu den Mitmenschen. Eckhart macht ganz entschieden deutlich, daß das vollkommene Leben des Weisen, personifiziert in Augustinus, in der Transzendenz als seinem Prinzip fundiert ist und sich in der Welt durch praktische Tätigkeit verwirklicht. Die Freundschaft bildet dabei das Zentrum, allerdings nicht wie bei Aristoteles als elitäre *φιλία* der *ἀγαθοί*, deren innerweltliche Vernunfttätigkeit sich im gemeinsamen Handeln, *συνεργεῖν*, intensiviert, sondern als eine Gemeinschaft, die in der transzendenten Gottesliebe als

⁶⁵ Vgl. WILPERT, Paul: *Boethius von Dacien. Die Autonomie des Philosophen*. In: WILPERT, Paul (Hg.): *Beiträge zum Berufsbewußtsein des mittelalterlichen Menschen* (= *Miscellanea Mediaevalia* 3). Berlin: de Gruyter 1964, 135–152.

ihrem Lebensprinzip begründet und daher ein universales Prinzip ist, das die Feinde mit einschließt. „Actus virtutis politicae est haec, quae exhibet opera amicis in deo et inimicis propter deum“ (97,5f.).

Abschließend handelt Eckhart davon, wie die gnadenhafte sapientia das Verhältnis zu Gott vervollkommnet und macht zugleich den Angelpunkt der gesamten Argumentation deutlich. Er setzt die Weisheit als theologische Tugend mit Glaube und Liebe gleich. Weisheit ist Glaube und Liebe. Es geht nicht mehr bloß um das Ordnen des Verhältnisses zu sich und zu anderen, sondern darum – wie Eckhart mit einem Augustinuszitat sagt – selbst Liebe zu werden: „Unum scio, quia non quiescam, donec totus amor fiam“ (99,3). Unter dieser Perspektive gibt es keine innerweltliche selbständige Weisheit als philosophische Wissenschaft und überhaupt kein selbständiges Leben in der Welt, keine innerweltliche Autonomie, wie aus Parallelen hervorgeht. Der Weise lebt nicht selbst, sondern Gott lebt in ihm: „sua vita est, suum vivere est, suum esse est“ (LW 3, 204,14f.). Gott ist als inneres Wirkprinzip das Leben des Weisen. „Waz ist leben? Gotes wesen ist mîn leben. Ist mîn leben gotes wesen, sô muoz daz gotes sîn mîn sîn [...], noch minner noch mêr“ (DW 1, 106,1–3). Eckhart hebt mit dieser theozentrischen Lehre die Selbständigkeit und Selbstbezogenheit des Endlichen im göttlichen Leben auf. Das Lebendige hängt an seinem Leben, nicht weil es sein eigenes, sondern weil es unmittelbar das Leben Gottes ist. Indem es das Leben Gottes will, erlangt es die höchste Form der Selbsterhaltung und des Glücks. Er deutet die aristotelische Lehre vom Lebensvollzug als letztem Zweck um, indem er den innerweltlichen Lebensvollzug transzendiert, dadurch seine Selbständigkeit beseitigt und das Leben Gottes als einziges Leben annimmt.

Eckhart setzt also das thomistische Programm einer Verwissenschaftlichung der Theologie fort, lehnt aber die Pluralität und Selbständigkeit der Wissenschaften ab und kehrt zur patristischen Einheit von Philosophie und Theologie zurück. Er versucht, das griechische Vernunftprojekt mit dem christlichen Glauben zu verbinden. Dabei entfernt er aber den philosophischen nucleus – die Selbstbehauptung des Menschen durch Vernunft – und erklärt als höchstes Werk der Vernunft ihre Selbstaufhebung in Gott.

Schlussbemerkung: Zentrale Systemelemente der aristotelischen Philosophie und Aspekte ihrer Wirkungsgeschichte im Mittelalter waren Gegenstand der Untersuchung. Erstens, logisch-semantische Methoden und Ansätze, die den Wissenschaftsbegriff veränderten und die Gewichte der Disziplinen im System der Wissenschaften verschoben. Zweitens, das in der Wissenschaftstheorie des Aristoteles konstitutive Theorem der finiten Begründung. Die Rezeption der in den *Analytica Posteriora* entwickelten axiomatischen Struktur der Wissenschaft löste in der Theologie einen krisenhaften Prozeß der Axiomatisierung mit ganz unterschiedlichen Lösungen aus. Drittens, das im aristotelischen Vernunftbegriff enthaltene Moment des Könnens und Vermögens des Menschen. Es bildete die große Herausforderung für die christliche Erlösungsreligion mit ihrem allmächtigen Schöpfergott. Die mittelalterlichen Theologen wurden durch Aristoteles mit dem Philosophoumenon der Selbstkonstituierung des Menschen durch die Vernunft konfrontiert: Der Mensch ist ein Wesen, dessen Eudaimonie sich innerweltlich durch die Eigenleistung der Vernunft, nicht erst in einem jenseitigen, transzendenten Zustand durch Gnade vollendet. Den Konflikt sollten zwei gegenläufige Denkfiguren entschärfen: Man hielt am Begriff der Vernunft als Können und Vermögen fest, übersteigerte ihn zum „omnia posse“ und transponierte diese potentia absoluta auf Gott, zugleich depotenzierte man die endliche Vernunft zu einer vom göttlichen Sukkurs abhängigen Kraft.

Die aristotelische Idee der Vernunft lebt in der Neuzeit in vielfachen Metamorphosen fort und wird von Modernen Theoretikern des Rationalitätsbegriffs in neue Richtungen entfaltet.

Abstract

The writings of Aristotle faced mediaeval thinkers with three challenges in particular: first, with a concept of reason, understood as a faculty whose performance required autonomy and self-assuredness; second, with rational justification procedures which were in competition with traditional Christian forms of the quest for truth; third, with the concept of scientific pluralism. The present study is concerned with the changes which the reception of Aristotelian theorems occasioned in the practice of mediaeval science, and with the strategies and thought patterns of theologians, which alternated between rejection and adoption.