

Im einzelnen seien noch folgende Bemerkungen gestattet: Ich glaube nicht, daß man „Pachomius ebensowenig als Stifter des Klostermönchtums“ ansprechen kann wie Antonius als Begründer der Anachorese (197). Denn die Erstellung einer für das Cönobitentum konstitutiven Regel ist nun einmal erstmals durch Pachomius geleistet worden, während in der Antoniusvita ausdrücklich vermerkt wird, daß Antonius Vorgänger hatte. Im übrigen ist für alle mit Pachomius zusammenhängenden Fragen nunmehr das Buch von *A. Veilleux*, *La Liturgie dans le cénobitisme Pachômien au quatrième siècle* (Rom 1968) einzusehen. Dort ist auch (212—223) zur Frage nach der Mönchsprofess als zweiter Taufe Wichtiges gesagt — eine Frage, auf die L. immer wieder zu sprechen kommt: z. B. S. 203, wo er noch die Fehldeutung von *M. Rotbenhäusler* weitergibt; 216, wo *E. Dekkers*, *Profession — second baptême. Qu'a voulu dire s. Jérôme?* in: *HistJb* 77 (1958) 91—97, vermißt wird; zur ganzen Frage vgl. nunmehr *H. Bacht*, *Die Mönchsprofess als zweite Taufe*, in: *Catholica* 23 (1969) 240—277. Davon, daß Palamon seinem Schüler Pachomius in das Cönobium gefolgt sei (198), wissen die Quellen nichts. Zur Frage der Gottesdienstzeiten und -ordnung (200) wäre heute außer der genannten Monographie von *A. Veilleux* einzusehen: *H. Quecke*, *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet* (Löwen 1970); es geht vor allem auch um die Frage, ob die Gebetszeiten in den Einzelhäusern abends zusätzlich zur gemeinsam gehaltenen Vesper stattfanden.

Solcher Fragen und Ausstellungen wäre, wenn wir vollständig sein wollten, noch manche vorzubringen. Wichtiger scheint uns ein Wort zur Grundeinstellung zu sein, mit der Verf. an sein Thema herangegangen ist. Bekanntlich hatte L. fünf Jahre zuvor eine umfangreiche Studie über „Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters“ (Göttingen 1963) veröffentlicht. Es läßt sich nicht übersehen, wie sehr er das ganze Phänomen „Askese und Mönchtum“ im Lichte der Reformation sieht, die „mit ihrer radikaleren Auffassung von der Sündhaftigkeit des Menschen, mit der Erkenntnis von der Rechtfertigung allein aus Glauben und der Freisetzung des weltlichen Bereiches“ der Askese „den besonderen Rang genommen hat, den sie ehemals eingenommen hatte“ (232). Spricht daraus nicht die Überzeugung, daß die vorreformatorische Askese an sich (und nicht nur etwaige Fehlformen) wesentliche Aspekte des Christlichen verfehlt hat? Wenn diese Vermutung zu Recht besteht, dann legt sich die andere Frage nahe, ob ein solches „Präjudiz“ nicht doch ein echtes Hindernis zur vorurteilslosen Betrachtung von Mönchtum und Askese ist. H. Bacht, S. J.

Paqué, Ruprecht, *Das Pariser Nominalistenstatut, Zur Entstehung des Realitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft (Occam, Buridan und Petrus Hispanus, Nikolaus von Autrecourt und Gregor von Rimini)*. (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, Bd. XIV.) Gr. 8° (VIII u. 337 S.) Berlin 1970, Walter de Gruyter. Ln. 64.—DM.

Eine erstaunliche Arbeit! Ein geschichtliches Ereignis, das dem Nichtspezialisten kaum bekannt ist, wird kenntnisreich und subtil analysiert; unter der Hand gleichsam — aber sorgfältig belegt und auch schriftstellerisch geschickt eingefädelt — erweitert sich die Analyse zur Deutung der Umbruchsituation des späten Mittelalters; und zielsicher wächst daraus die Skizze eines modernen Selbstverständnisses, wie wir es bei *W. Heisenberg* (Schritte über Grenzen, 1971) und genauer bei *C. F. v. Weizsäcker* (Die Einheit der Natur, 1971) finden. Dieser weitgespannte Überblick oder, besser gesagt, Ausblick auf heute gelingt P., weil er schwierigste Zusammenhänge durchsichtig zu machen versteht; weil er den Mut hat, sich vom Altmeister der Occam-Forschung, *Philotheus Böhner*, vornehm und entschieden abzusetzen; weil er sich auf Primär-Texte stützt und die Sekundärliteratur nur so weit heranzieht, wie sie tatsächlich zur Klärung der Fragen hilft. Was *K. A. Sprengard*, *Systematisch-historische Untersuchungen zur Philosophie des XIV. Jhs. (I/II; vgl. ThPh 46 [1971] 256—265; PhJb 76 [1969] 395—400)* verspricht (einen „Beitrag zur Kritik an der herrschenden spätscholastischen Mediaevistik“), gelingt der anspruchsvolleren, aber verantwortungsvolleren Arbeit P.s.

Occams und der anderen „Nominalisten“ Denken ist weder verstanden, wenn man in ihm die zerstörerische Kraft des Abfalls vom Christentum findet (*J. Lortz*: „... von mindestens drei wesentlichen Ansätzen her nicht mehr voll katholisch“; *C.*

*Fekkes*: „Jede Vernünftigkeit und Harmonie der sittlichen Ordnung ist zerstört“, noch aber wird man Occam gerecht, wenn man seinen Weg als „via media“ „gegen Realismus und Nominalismus“ verharmlost, wie z. B. *H. Jungmans* die Deutung Böhners zusammenfaßt (Ockham im Lichte der neueren Forschung, 1968, 336 ff.: „... daß Ockham ein echter Scholastiker war, und zwar einer des 14. Jhs.“). Was *H. Blumenberg* (Die Legitimität der Neuzeit, 1966, 112) aus völlig anderer Grundeinstellung als Occams Leistung ansieht, „die Gestalt der Welt (vor Gottes potentia absoluta) als kontingent zu erweisen und sie in der gedanklichen Variation ihres faktischen Bestandes dem Menschen als veränderungsfähig und veränderungswürdig zu demonstrieren“, wird von P. bestätigt (275): „Natur und wissenschaftlich vergegenständlichte Gesellschaft werden so vom Stoff des wissenschaftlichen Feststellens und Vorstellens zum Material des Herstellens.“

Doch dieser Ausblick nach vorne ist eine vorsichtig angedeutete Konsequenz. Die Ausgangsfrage und zugleich die Substanz des Buches (2. Abschn. 30—249) beschäftigt sich mit dem sogenannten Nominalistenstatut der Universität Paris vom 29. 12. 1340 (Wortlaut: 8—11; 1. Abschn. 17—26; Die Situation des Statuts). Gemäß seiner Schlußsentenz war es unbestritten, daß das Statut sich, wie auch zeitgenössische Notizen berichten, ‚contra novas opiniones quorundam, qui vocantur Occamiste...‘ richte und ‚de reprobatione errorum Ockamicorum‘ handle. Nach *E. Hochstetter* und *Ph. Böhmer* tat aber *E. A. Moody* 1947 den letzten Schritt zur entgegengesetzten Deutung: Das Statut stimme in allen Punkten mit der Lehre Occams überein, richte sich nicht gegen die Occamisten; verurteilt werde hingegen Nikolaus von Autrecourt, der nicht, wie man bisher meinte, Anhänger, sondern entschiedener Gegner Occams gewesen sei. P. widerlegt Satz für Satz (zusammengefaßt 253—260; Die Gegner des Statuts) dieses „klare und überzeugende Ergebnis“ (*Jungmans*, 145; das gelehrte Werk verzichtet leider auf die Auseinandersetzung mit den Quellen; so kann es passieren, daß entscheidend die Abbreviatur *Sortes — Sokrates*, 117, nicht erkannt wird; als „Arbeit zur Geschichte und Theologie des Luthertums“ bedarf es aber einer völligen Neukonzeption).

Einzelheiten ist hier nicht nachzugehen. Als ein Beispiel sei der Höhepunkt der Argumentation zum sechsten und letzten Abschnitt im Statut (168—249) herausgegriffen. Zurückgewiesen wird der Satz: ‚Sokrates et Plato, vel Deus et creatura nihil sunt.‘ Aber „das ganze nihilistische Problem löst sich in eine formale grammatikalische Frage auf“ (228). Nach der nominalistischen Suppositionslogik („beim Hantieren mit der Sprache in der Logik“, nicht aber „in der Naturbeobachtung“ bildete sich „der neue Realitätsbegriff“ heraus, 266) muß beachtet werden, daß ‚Deus et creatura‘ ‚entia pluraliter‘ sind; nach Occams und Buridans Auffassung von der Supposito personalis findet sich Wahrheit nur in direkter Supposition für das Einzelne. Gott und Kreatur müssen also im Plural ‚aliquae‘ genannt werden; mit anderen Worten und leicht skandalös: sie sind ‚non aliquid‘; sie sind ‚nihil!‘ In dieser logischen Spitzfindigkeit schlägt sich ein neues Realitätsverständnis nieder. Nicht mehr der Allgemeinbegriff, die Idee und die prinzipielle, umfassende Einsicht, nicht mehr die schon vorgänglich durch die Sprache gedeutete und dem Denken bereitete Welt sind Ausgangspunkt der Wahrheit, sondern die Realität der Gegenstände; die Dinge werden aus ihrem theologisch-philosophischen Zusammenhang herausgelöst und für sich betrachtet. Das Wirklichkeitsverständnis der neuzeitlichen Naturwissenschaft bahnt sich an; zugleich damit ein neues Kunstverständnis (das Individuum, nicht mehr der Typus wird dargestellt), ein neues Wirtschaftsdenken (Ablösung der qualitativen Werte durch normierte und quantitative Geldwirtschaft, 273), eine neue Staatslehre (*Populus est non ens, licet sit entia*‘, schreibt Buridan, 225; vgl. *Kölmels* Occam-Schrift von 1962). P. macht mehrmals auf die (leider kaum gezogenen) Konsequenzen für die Theologie aufmerksam (besonders an Hand des Eucharistieverständnisses: 175, 282 f., 287, 289). Occam ist und bleibt die große philosophische Gestalt dieses Umbruchs. „Die Metaphysik der res singularis als einzige Realität... ist nicht ‚occamistisch‘ als Fortführung oder Übertreibung Occamscher Lehren, sondern bildet den Kern des neuen Realitätsverständnisses der via moderna.“ Auch hier ist also Occam voll im Spiel (257).

Der Pariser Statut weist den inkriminierten Satz mit einer klugen Unterscheidung ab: Der Satz habe eine falsche Bedeutung, wenn sich das „nichts“ nicht nur

„super ens singulariter sed et supra entia pluraliter“ beziehe, wenn es also Gott und Geschöpf als Einzelne negiere (wobei der Mensch nicht „et-was“, sondern „et-wer“ ist, wie es im Mittelhochdeutschen hieß). P. macht durch vielfältige Hinweise glaubhaft, daß Buridan, dem damaligen Rektor der Pariser Universität, dem die spätere Sage nicht zufälligerweise „astutia“ als Haupteigenschaft zuschreibt, mit diesem Statut ein diplomatisches Meisterwerk gelang; er präsentierte das Neue (nämlich den Occamismus) im Gewand der alten Logik des *Petrus Hispanus* (vgl. 67). Man kann sogar den Eindruck gewinnen, daß das Statut nicht nur nicht gegen Autrecourt gerichtet sei (wie *Moody* zeigen wollte), sondern ihm „eine kleine Schützenhilfe leiste“ (243).

An dieser Stelle bekommt aber *Moody's* These ihre relative Berechtigung. Im Verlauf der Textvergleiche treten die Unterschiede der einzelnen in Frage kommenden Professoren heraus. Im ersten Stadium seines Denkens neigte Occam noch dazu, „der Bewußtseinsvorstellung — sei sie nun allgemeines oder einzelnes Bild — nur ein ‚esse obiectivum‘ zuzusprechen“ (140), wobei bekanntlicherweise das mittelalterliche ‚esse obiectivum‘ für fast das Gegenteil der modernen Bedeutung supponiert. Immer mehr bekommt es aber bei Occam ein selbständiges Sein, ein ‚esse subiectivum‘. Damit befindet sich schon Buridans Meinung ‚in statu nascendi‘, daß „die Aussagen nicht mehr von Dingen, sondern . . . von gesprochenen, geschriebenen oder vorgestellten Termini gemacht werden“ (157). Die Sprache löst sich ab von der Sache, und damit wird die Sache selbst dem technischen Zugriff des Menschen freigegeben (297 ff.). Den verwickelten, aber überaus modern anmutenden Zusammenhängen geht P. in immer neuen Analysen nach; die moderne „dreiwertige Logik“ (*J. Łukasiewicz*; *E. L. Post*) kommt ins Gespräch (246 ff.; anders *Junghans*, 120 ff.); ebenso ein metaphysischer Pluralismus (Buridan: ‚Tu habes metaphysicam tuam in mente tua, et ego meam in mente mea‘, 161), ein dynamisches Gottesverständnis (der „ewige Bewegter“ wird absolute Freiheit, 235 f.) und sogar die cartesianische Wirklichkeitsauffassung als ‚res extensa‘ (bei Autrecourt, der zwiespältig zwischen dem Intuitionismus des Duns Scotus und der metaphysischen Skepsis des Nominalismus steht). Der Schritt in die moderne Naturwissenschaft wird getan (mit all den gefährlichen Folgen wie dem Ausmerzen der „Zeitvorstellung“), wenn Autrecourt an *Bernhard von Arezzo* schreibt, „daß bei seinem Allmachtsglauben — den Autrecourt gar nicht in Frage stellt — keine Unbedingtheit der Naturerkenntnis gegeben ist“ (173). Während dieser „Autrecourtsche Probabilismus“ „das Wahrheitsdenken in die Naturwissenschaft einführt“, findet sich bei Buridan eher ein „Beschreibungspositivismus“. Der für spätere Experimente so wichtige Begriff der wertfreien Hypothese ist geboren (265).

Die Aufgabe einer Zusammenfassung übernimmt P. in seinem dritten, dem Schlußabschnitt (251—304). Hier werden auch die Linien zum modernen Weltbild — wenigstens andeutungsweise — weitergezogen. Während die Antike sich aus der Höhle Platons (dem Dunkel der Materie) zu den reinen Ideen hinausarbeiten wollte, wandte sich der Nominalismus entschlossen diesem „Dunkel der Materie“, den Einzeldingen selbst zu. Immer mehr aber zeigte sich auch bei der ‚res singularis‘, daß diese oder jene Eigenschaft (zuletzt bei Kant auch Raum und Zeit) erst im Zugriff des Menschen entstehe. Zugriff und Sprache des Menschen erobern sich langsam den ganzen Bereich des Seins zurück; der Mensch gelangte „jenseits des Berges der Materie“, besonders als die moderne Physik zeigte, daß die letzte materielle Wirklichkeit „eine Erscheinungsform neben anderen (wie z. B. Teilchen neben Wellen-form) sei und daß sie ferner immer auf den Beobachter bezogen bleibe und daher als solche nicht ‚objektiviert‘ werden könne“. Damit tut sich ein neuer, „Der eine Raum des Geistes“ auf. Die Möglichkeit der sprachlichen Entsprechung und sogar des Gesprächs der Menschen miteinander zeigt, daß dies kein leerer subjektivistischer Entwurf ist, sondern „schon in der Natur selbst so etwas wie eine Struktur der Entsprechung findet“ (301 ff.).

Eine erschöpfende Beurteilung der Arbeit verlangte ein Forscherteam: den Occam-Philologen und den Nominalismus-Spezialisten, den Geistesgeschichtler und den Philosophen, den Theologen und den Naturwissenschaftler. Aber unsere Skizze hat wohl gezeigt, daß sich die Beschäftigung mit ihr auch für den lohnt, der nicht sämtliche Sparten gültig vertreten kann.

J. Sudbrack, S. J.