

Philosophische Methoden im lateinischen Mittelalter

VON MECHTHILD DREYER

I

Über Jahrhunderte hinweg besitzt das lateinische Mittelalter ein vergleichsweise fragmentarisches Wissen von dem, was die Philosophie in der Fülle ihrer Inhalte, Fächer und Traditionen ist. Anders hingegen zeigt sich die Situation im Blick auf die Verwendung philosophischer Methoden. Denn bis zum 13. Jahrhundert ist die Philosophie unter inhaltlichem Gesichtspunkt primär als Logik präsent, weil in dieser Zeit einzig auf diesem Gebiet dem Mittelalter eine Reihe vollständiger philosophischer Texte vorliegen. Vor 1150 gehören hierzu die Texte der *logica vetus*: *De praedicamentis* und *De interpretatione* von Aristoteles, die *Isagoge* des Porphyrius, ferner die logischen Arbeiten des Boethius, hier vor allem sein Kommentar zur *Topik* Ciceros und seine Schrift *De topicis differentiis*, sowie die pseudo-augustinische Paraphrase *Categoriae decem*. Ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts kommen im Zuge der einsetzenden Aristoteles-Rezeption die Texte der *logica nova*, d. h. der restlichen Schriften des *Organon* hinzu. Allerdings erfolgt eine intensivere Beschäftigung mit den *Zweiten Analytiken* erst ab dem 13. Jahrhundert. Zudem finden sich im 12. Jahrhundert aufgrund der Auseinandersetzung mit den damals bekannten Teilen des Platonischen *Timaios* erste Ansätze der Entwicklung einer *scientia naturalis*. In dem Maß, in dem dann im 13. Jahrhundert die Schriften des Aristoteles ins Lateinische übersetzt und rezipiert werden, ändert sich die Situation grundlegend. Man gewinnt einen inhaltlich gefüllten Begriff von dem, was Philosophie ist.

Gerade weil also seit den Anfängen des lateinischen Mittelalters logische und damit auch methodologische Texte vorliegen, hat die Beschäftigung mit den Methoden der Philosophie in dieser Epoche von Beginn an eine große Tradition: Die Logik ist aufgrund der Präsenz ihrer Texte im Dialektik-Unterricht Gegenstand der Schulbildung, und dies bereits seit dem Ausgang der Antike. Die Beschäftigung mit den Inhalten der Logik aber ist nicht auf die Dialektik beschränkt; ja, die philosophisch ertragreichere Auseinandersetzung mit den in ihr gelehrteten Methoden findet nicht dort, sondern im Kontext der Reflexion der christlichen Glaubenslehre statt.

Mit der Entwicklung der christlichen Glaubenslehre geht seit ihren Anfängen für viele ihrer Vertreter die Notwendigkeit einher, die eigenen Überzeugungen durch den Rekurs auf Gründe transparent zu machen, um so den eigenen Standpunkt reflexiv einzuholen und die Frage nach der Gewißheit der Glaubensinhalte zu beantworten. Mehrere Momente sind es, die – so zeigt es die Tradition der christlichen Glaubensreflexion – zu diesem Schritt nötigen: Als Schriftreligion ist das Christentum hinsichtlich seiner Inhalte nicht beliebig auslegbar. Zudem kann man dem Bedürfnis, ein vertieftes Verständnis von der Sache selbst gewinnen zu wollen, nicht ohne einen reflektierten Zugriff auf die Zeugnisse entsprechen, wird doch die schriftliche Überlieferung des eigenen Glaubens mit jeder Generation umfänglicher und unübersichtlicher, darüber hinaus wirklich oder auch nur vermeintlich widersprüchlicher. Schließlich muß die eigene Position gegenüber Angriffen von innen wie von außen verteidigt werden. Angesichts dieser Notwendigkeiten glaubt man in der natürlichen Vernunft eine Instanz zu finden, die in der Lage ist, die Glaubensinhalte konsistent aus den Texten zu rekonstruieren, zugleich diese Texte kritisch zu prüfen sowie in der Auseinandersetzung die Gründe für den Glauben und damit die Wahrheit des Glaubens überzeugend auszuweisen. Bis zum 13. Jahrhundert sieht man die natürliche Vernunft in den *septem artes liberales*, den von den Römern ererbten Wissenschaften repräsentiert. Der für die Inanspruchnahme der *artes* im Rahmen der Glaubensreflexion entscheidende Aspekt ist der der Methode: Insofern die Disziplinen der *artes* ihrem Selbstverständnis nach Wissen sind, das aus Regeln und Vorschriften besteht und damit methodisch ist, bedeutet ihre Nutzbarmachung, die christliche Glaubensreflexion selbst methodisch werden zu lassen und ihr so ein wesentliches Moment von Wissenschaftlichkeit zu verleihen.

Mit dem Vorliegen des *Corpus Aristotelicum* und seiner arabischen Kommentierungen im Verlauf des 13. Jahrhunderts wird die Philosophie in ihrer ganzen Umfanglichkeit anstelle der *artes* zum Inbegriff der natürlichen Vernunft und damit zum Maßstab von Methodizität und Wissenschaftlichkeit. Anders als die *artes* hat die Philosophie nicht mehr die Funktion einer bloßen Propädeutik der Theologie, sondern wird zu einer eigenständigen Disziplin, die in der Artistenfakultät ihre institutionelle Form erhält. Die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen philosophischer Methoden kann nun mit Bezug auf beide Disziplinen und ihre Inhalte diskutiert werden.

Die folgenden Überlegungen wollen in vier Abschnitten einige ausgewählte Positionen mittelalterlichen Denkens zur Frage nach der Rezeption philosophischer Methoden vorstellen. In einem abschließenden Teil soll der systematische Ertrag der historisch-philosophischen Betrachtung in acht Thesen formuliert werden.

II

Der Rekurs auf die Mittel der Logik erfolgt im lateinischen Mittelalter zunächst dort, wo in theologischen Einzelfragen jenseits eines grammatisch korrekt rekonstruierten Textes der Sinn der Worte selbst fraglich wird, die Verwendung von Autoritätsargumenten mit ihrem Verweis auf bestehende Traditionen allein unbefriedigend bleibt und in der Folge theologische Kontroversen und Häresien entstehen. Für das 9. Jahrhundert zeigt sich dieser Vorgang paradigmatisch im Prädestinationsstreit,¹ für das 11. Jahrhundert im Eucharistiestreit.² In beiden Fällen geht es um das Verhältnis von *ratio* und *auctoritas*, von Vernunft- und Traditionsargument. Während im Prädestinationsstreit die Gegner des Scottus Eriugena im Blick auf die Formulierung einer Glaubenslehre der natürlichen Vernunft nur eine untergeordnete Funktion zuschreiben, zeigt dieser auf, daß mit Hilfe von *auctoritates*, also mit Hilfe von Zitaten beispielsweise aus den Schriften der Kirchenväter, erst argumentiert werden kann, wenn zuvor die zu verteidigende Aussage mit den Mitteln der Vernunft, d. h. methodisch einwandfrei und damit logisch korrekt rekonstruiert worden ist.³ Der Wahrheitsgehalt der christlichen Lehre, der für Eriugena außer Zweifel steht, wird seiner Überzeugung nach nämlich erst dann wirklich offenkundig, wenn man die Glaubensinhalte in Aussagen formulieren kann, die entsprechend den Verfahren und Gesetzen der Logik gebildet worden sind.⁴ Die Grundverfah-

¹ Vgl. G. Schrimpf, Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Hinführung zu Periphyseon (BGPhMA; N. F. 23) Münster 1982, 72–131; ders., Die Wiedergeburt des philosophischen Denkens im lateinischen Mittelalter. Anlässe zur Herausbildung einer philosophischen Tradition während des frühen Mittelalters (Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Kurseinheit 2), FernUniversität-Gesamthochschule Hagen 1990, 16–25, und die in den Fußnoten angegebenen Texte.

² Vgl. Schrimpf, Wiedergeburt (Anm. 1), 25–34; G. d'Onofrio, Theological Ideas and the Idea of Theology in the Early Middle Ages (9th–11th Centuries), in: FZPhTh 38 (1991) 273–297, 291. Vgl. ferner A. Cantin, Fede e dialettica nell'XI secolo (Eredità medievale, 96/4), Mailand 1996; sowie T. J. Holopainen, Dialectic and Theology in the Eleventh Century (STGMA 54) Leiden 1996.

³ Vgl. hierzu und zum Folgenden: Schrimpf, Johannes Scottus Eriugena (Anm. 1), 84–108; ders., Wiedergeburt (Anm. 1), 23: „Ein bestimmter Glaubensinhalt ist nach Eriugena erst dann wissenschaftlich ausgesagt, wenn die Auffassung, welche die gegenwärtige Kirchenleitung von ihm hat, insgesamt drei methodischen Schritten unterworfen worden ist. Es muß möglich gewesen sein, sie auf Aussagen der Hl. Schrift zurückzuführen. Es muß sodann möglich gewesen sein, sie auf der Ebene der Begriffssprache logisch fehlerfrei auszusagen. Schließlich muß es möglich gewesen sein, aus den Schriften der Kirchenväter die kontinuierliche Geltung der nunmehr logisch fehlerfrei gefaßten amtlichen Auffassung zu dokumentieren.“

⁴ Es ist von daher nur konsequent, daß für Eriugena wahre Philosophie und wahre Religion gleichgesetzt werden können: „Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.“ (De divina praedestinatione, praefatio cap. I 1, ed. G. Madec [CChr.CM 50] 5.)

ren der von ihm verwendeten begriffs- und satzbezogenen Methoden, zu denen Abstraktions- und logische Einteilungsverfahren ebenso wie Realdefinition und Syllogismus gehören, sind die der Analyse und Synthese.

Bis zu dem zwei Jahrhunderte später stattfindenden Eucharistiestreit setzt sich zwar die Einsicht durch, daß im Vollzug theologischer Reflexion die Formulierung von Glaubensaussagen den Regeln der Logik zu entsprechen hat. Kontrovers aber ist, wo die Arbeit der Logik anzusetzen hat. Ist sie im Falle umstrittener Lehren der Maßstab für das, was geglaubt werden darf, oder muß zunächst die kirchliche Entscheidung akzeptiert werden, bevor die Logik zu einer weiteren Klärung des Ganzen eingesetzt werden kann?⁵ Für Anselm von Canterbury, dessen Lehrer Lanfranc einer der Hauptbeteiligten im Eucharistiestreit ist, ist der Glaube entsprechend dem theologischen Programm Augustin, von Anselm formuliert als: ‚Credo ut intelligam‘, die unabdingbare Voraussetzung für jede Auseinandersetzung mit den Glaubensinhalten. Dennoch ist nach seiner Überzeugung die Vernunft (*ratio*) unerlässlich für die Vertiefung der Glaubenseinsicht. Sie hat allein mit Mitteln der natürlichen Vernunft (*sola ratione*) zu erfolgen und soll sich ohne Rekurs auf die Autorität der Schrift einzig auf notwendige Argumente (*rationes necessariae*) stützen.⁶ Es ist daher nur konsequent, daß Anselm sich in seinen Schriften methodisch an der aristotelisch-boethianischen Schullogik, insbesondere bei der Entwicklung von Problemlösungen aber an Argumentationstechniken orientiert, die ihm in den Texten zur Topik, und hier vor allem im Boethianischen Kommentar zu Ciceros *Topik* vorliegen.⁷

Anselm wie vor ihm schon Scottus Eriugena sehen trotz ihres Eintretens für eine Rezeption der Dialektik im Kontext der christlichen Glaubensreflexion insbesondere bei der Behandlung der Gottesfrage die Grenzen einer solchen Rezeption erreicht.⁸ Für Eriugena ist lediglich die Existenz des Seienden erkennbar und infolgedessen auch aussagbar. Die Wesenheit eines Seienden kann hingegen nur im Hinblick auf ihre Grenzen erfaßt werden, was mit Hilfe der neun, die akzidentiellen Eigenschaften eines Seienden aussagenden Kategorien erfolgt. Unerkennbarkeit und Unsagbarkeit gelten erst recht in Hinblick auf Gott. Er ist weder Gattung noch Art noch Substanz oder Akzidenz,⁹ von seinem Wesen kann es keine Aussagen geben, ja, weil er kein Was ist, weiß er selbst von sich nicht einmal, was er ist.¹⁰ Der von Eriugena für die Formulierung der Glaubensinhalte favorisierten, an den Regeln der Dialektik geschulten ‚wissenschaftlichen‘ Sprache sind damit enge Grenzen gesetzt. Von Gott kann etwas mit Hilfe der Aristotelischen Kategorien nur im übertragenen oder uneigentlichen Sinn durch Metaphern oder Sym-

⁵ Vgl. *Lanfranc*, *De corpore et sanguine domini contra Berengarium Turonensem*, PL 150, 407–442, bes. 416 D, 430 A-B; *Berengar von Tours*, *De sacra coena*; *ders.*, *Epistula purgatoria*.

⁶ Vgl. *Anselm von Canterbury*, *Epistola de incarnatione verbi*, cap. 6, in: *ders.*, *Opera omnia I*, ed. F. S. Schmitt, Stuttgart-Bad Canstatt 1968, 20–21; *Cur deus homo*, praefatio, in: *ders.*, *Opera omnia I*, 42–43.

⁷ Für Anselms Schrift *De veritate* hat dies jüngst sehr ausführlich gezeigt: *M. Enders*, *Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen* (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius) (STGMA 64) Leiden 1998, 92–114.

⁸ Vgl. hierzu und zum Folgenden *K. Flasch*, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung* (SPAMP 7) Leiden 1973, 7–15; *W. Beierwaltes*, *Sprache und Sache. Reflexionen zu Eriugenas Einschätzung von Leistung und Funktion der Sprache*, in: *ders.*, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt a. M. 1994, 52–81; *ders.*, *Eriugena und Cusanus*, in: *ders.*, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, 266–312.

⁹ *Essentia igitur dicitur [deus] sed proprie essentia non est. Esse enim opponitur non esse. Yperousios igitur est, id est superessentialis. (Johannes Scottus Eriugena, Periphyseon I, 14, in: ders., Periphyseon [De divisione Naturae] I–III, 3 Bde., ed. I. P. Sheldon-Williams (SLH 7, 9 u. 11), Dublin 1968/78/81, I, 76.) Nam si aliqua categoriarum de deo proprie praedicaretur necessario genus esse deus sequeretur; deus autem nec genus nec species nec accidens est: nulla igitur categoria proprie deum significare potest (Ebd. I [99] ed. Sheldon-Williams I, 86). Vgl. ebd. I, 14, ed. Sheldon-Williams I, 78.*

¹⁰ *Deus [...] nescit se quid est quia non est quid [...]. (Ebd. II, 28, ed. Sheldon-Williams II, 142).*

bole ausgesagt werden.¹¹ Statt Wahrheit kann – und das gilt für alle Bereiche – immer nur das Wahr-Ähnliche Ergebnis der Erkenntnis sein.¹² Konsequent spricht er sich deshalb im Blick auf die Gottesfrage für ein am Denken des Pseudo-Dionysius Areopagita orientiertes Konzept von Theologie aus. Eine solche Theologie – als zweiteilige gedacht – kann von Gott angemessen nur im Modus von gleichzeitiger Bejahung und Verneinung sprechen, was zu Formulierungen mit Hilfe von Begriffen wie ‚super‘ und ‚plusquam‘ führt, also zu einer Aussageweise *via eminentiae*.¹³

Bei Anselm spielt demgegenüber das Konzept einer affirmativ-negativen Theologie keine besondere Rolle; ebenso übt er keine intensive Kritik an der aristotelisch-boethianischen Logik. Er rezipiert sie in seinen Schriften weit stärker als Eriugena.¹⁴ Dennoch macht er deutlich, daß beispielsweise Übertragungen der Begriffe *substantia* oder *persona* auf Gott nicht ohne weiteres möglich sind;¹⁵ und ebenso bemängelt er, daß nur wenige sich mit dem ontologischen, für ihn jedoch zentralen Wahrheitsbegriff befassen, während der logische Wahrheitsbegriff, also der, der Gegenstand der Dialektik ist, allen geläufig sei.¹⁶

III

Im 12. Jahrhundert steht die Inanspruchnahme logischer Methoden im Kontext von Kontroversen um den universalen Orientierungsanspruch der christlichen Glaubenslehre und um seine Vermittlung. Diese Kontroversen sind Teil einer allgemeineren Auseinandersetzung um die Gestaltung von ‚Bewußtseinsstrukturen‘¹⁷. In ihrem Verlauf breiten sich Strukturen des Rationalen in allen gesellschaftlichen und kulturellen Bereichen und damit auch auf dem Gebiet des christlichen Glaubenswissens immer stärker aus. Man entspricht diesem Zug zur Rationalisierung im Blick auf die christliche Glaubenslehre, indem man sie an den damals bekannten obersten Maßstäben von Rationalität ausrichtet, wie sie in den *artes liberales* vorgegeben sind, um auf diese Weise zu zeigen, daß auch das christliche Glaubenswissen wissenschaftsfähig ist.¹⁸ Anders aber als im 9. und 11. Jahrhundert versucht man, nicht nur Teilbereiche, sondern das Glaubenswissen

¹¹ Vgl. Anm. 9; sowie: Sed [...] dum ad theologiam, hoc est ad divinae essentiae investigationem, pervenitur categoriarum virtus omnino extinguitur [...] ita etiam categoriarum significaciones, quae proprie in rebus conditis dinoscuntur, de causa omnium non absurde possunt referri – non ut proprie significant quid ipsa sit sed ut translative quid de ea nobis quodam modo eam inquiringibus probabiliter cogitandum est suadeant. (Ebd. I [99] ed. *Sheldon-Williams* I, 84–86.) Vgl. ebd. I, 14, ed. *Sheldon-Williams* I, 78.

¹² Vgl. *Beierwaltes*, Eriugena (Anm. 8), 297–298.

¹³ [A.] Nosse tamen aperte ac breviter per te velim utrum omnes categoriae, cum sint numero decem, de summa divinae bonitatis una essentia in tribus substantiis [...] (vere proprieque possunt praedicari). [N.] De hoc negotio nescio quis breviter at que aperte potest dicere. Aut enim de huius modi causa per omnia tacendum est et simplicitati orthodoxae fidei committendum [...] aut si quis de ea disputare coeperit necessario multis modis multisque argumentationibus verisimili suadebit, duabus principalibus theologiae partibus utens, affirmativa quidem [...] et negativa [...]. (Ebd. I, 13, ed. *Sheldon-Williams* I, 72–74.) Vgl. auch ebd. I, 14, ed. *Sheldon-Williams* I, 80. Vgl. ebenso: [...] ut haec nomina quae adiectione ‚super‘ vel ‚plus quam‘ particularum de deo praedicantur, ut est superessentialis plus qua, veritas plus quam sapientia et similia, duarum praedicatarum theologiae partium in se plenissime sint comprehensiva, ita ut in pronuntiatione formam affirmativae, intellectu vero virtutem abdicativae obtineant. (Ebd. I, 14, ed. *Sheldon-Williams* I, 84.)

¹⁴ Vgl. *Flasch* (Anm. 8), 14.

¹⁵ Vgl. *Anselm von Canterbury*, Monologion, cap. 26, in: *ders.*, Opera omnia I, ed. F. S. Schmitt, Stuttgart-Bad Canstatt 1968, 44; ebd. cap. 27, ed. *Schmitt* I, 45; ebd. cap. 79, ed. *Schmitt* I, 85–86.

¹⁶ *Ders.*, De veritate 9, in: *ders.*, Opera omnia I, 188–189. Vgl. *Flasch* (Anm. 8), 15; sowie *ders.*, Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury, in: *PhJ* 72 (1964/65) 322–352, 336–337.

¹⁷ Vgl. hierzu B. Nelson, Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß, Frankfurt a. M. 1986, 143.

¹⁸ Vgl. hierzu und zum Folgenden W. Kluxen, Der Begriff der Wissenschaft, in: P. Weimar (Hg.), Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert (Zürcher Hochschulforum 2) Zürich 1981, 273–293, 280–284.

als Ganzes diesen methodischen Standards zu unterwerfen und systematisch zu reorganisieren. Zudem entlehnt man nicht nur dem grammatisch-dialektischen Bereich und damit dem *trivium*, sondern auch der Geometrie als einer Disziplin des *quadrivium* die Vorbilder für die eigene methodische Vorgehensweise.

Wenn man an der Wahrheit der christlichen Glaubenslehre nicht zweifelt – was die Theologen des 12. Jahrhunderts ebensowenig tun wie ihre Vorgänger –, dann muß man – wie etwa Petrus Abaelardus – Zweifel am universalen Orientierungsanspruch eines solchen Wissens auf die dem Menschen nur begrenzt gegebenen Erkenntnis- und Verstehensfähigkeiten zurückführen.¹⁹ Die dadurch bedingten Mängel im Erwerb, in der Vermittlung und in der gedanklichen Durchdringung des Glaubenswissens können – so Abaelard – kompensiert, und die aus den Mängeln wiederum resultierenden inhaltlichen Probleme (*quaestiones*) im Umgang mit diesem Wissen gelöst werden, wenn man sich der Logik bedient. Näherhin dient die Logik im Rahmen der christlichen Glaubenslehre nach Abaelard gleichermaßen einem hermeneutischen wie einem polemischen oder apologetischen Zweck: Einerseits soll sie die Fülle der schriftlichen Zeugnisse dieses Wissens, die unübersichtlich und mit einer großen Menge scheinbarer oder wirklicher Widersprüche behaftet ist, kritisch beurteilen und regelgeleitet auslegen, um so die Glaubenslehre konsistent zu rekonstruieren. Andererseits soll sie helfen, die Wahrheit der eigenen Position in der Auseinandersetzung mit ihren Gegnern sachlich überzeugend zu vertreten bzw. erfolgreich zu verteidigen.

Abaelard ist sich jedoch auch der Grenzen der Leistungsfähigkeit der Dialektik bewußt. Zum einen sind der menschlichen Erkenntnisfähigkeit deutliche Grenzen gesetzt, insofern der Mensch unter den Bedingungen seiner irdischen Existenz die Natur der Dinge nicht zu erkennen vermag.²⁰ Dies gilt erst recht im Fall Gottes als dem Objekt theologischer Reflexion. Das bedeutet nach Abaelard zwar nicht den gänzlichen Verzicht auf einen theoretischen Umgang mit der Gottesfrage, wohl aber die Relativierung jedes philosophisch-theologischen Wahrheitsanspruchs auf bloße Wahrscheinlichkeit, was *mutatis mutandis* auch für jede andere wissenschaftliche Disziplin gilt. Zum anderen bindet Abaelard den angemessenen theoretischen Umgang mit der Gottesfrage zurück an ein praktisches Gottesverhältnis. Erst dieses ermöglicht eine angemessene Einschätzung des theologischen Gegenstandes Gott wie auch der eigenen wissenschaftlichen Tätigkeit im Horizont ihres Gegenstandes.

Petrus Abaelardus steht ebenso wie vor ihm Anselm und Scotus Eriugena für eine Rezeption der Logik im Rahmen der christlichen Glaubenslehre, wie sie im Dialektik-Unterricht und damit in den Schriften der *logica vetus* und den logischen Schriften des Boethius vermittelt wird. Im 12. Jahrhundert entwickelt sich daneben ein zweiter Strang der Logik-Rezeption innerhalb der Theologie. Kann man die ältere Tradition, was die Inanspruchnahme satzbezogener logischer Methoden betrifft, vereinfacht als eine solche charakterisieren, die schwerpunktmäßig topische und induktive Verfahren benutzt, so die neue Richtung als eine, welche die Apodeiktik, d.h. die Aristotelische Wissenschaftslehre der *Zweiten Analytiken* für die Theologie fruchtbar zu machen versucht.²¹ Rezipiert wird die Aristotelische Lehre allerdings nur mittelbar, über die Schrift *De hebdomadibus*, in der Boethius sie unter Hinweis auf Üblichkeiten der Mathematik zur Lösung eines theologisch-philosophischen Problems verwendet. Die apodeiktische Methode wird vor allem von Theologen, die man zur sogenannten Schule von Chartres

¹⁹ Vgl. zum Folgenden die von Petrus Abaelardus im zweiten Buch seiner *Theologia ‚Summi boni‘* (ed. E. M. Buytaert, C. J. Mews, in: Petri Abaelardi Opera theologica III [CChr.CM 12] Turnhout 1987) entwickelten methodologischen und wissenschaftstheoretischen Überlegungen. Sie finden sich – zum Teil umgruppiert – auch in seinen beiden anderen Theologien (*Theologia Christiana*, *Theologia ‚Scholarium‘*) wieder.

²⁰ Vgl. Petrus Abaelardus, 13. Brief, in: ders., *Letters IX-XIV. An Edition with an Introduction*, ed. E. R. Smits, Groningen 1983, 271–277.

²¹ Vgl. hierzu und zum Folgenden: M. Dreyer, *More mathematicorum. Rezeption und Transformation der antiken Gestalten wissenschaftlichen Wissens im 12. Jahrhundert* (BGPhMA N. F. 47) Münster 1996.

bzw. ihrem Umkreis rechnet, für die Theologie in Anspruch genommen. Dies geschieht zunächst im Zuge der Kommentierung der *Opuscula sacra* des Boethius, dann aber auch unabhängig davon.

Man bedient sich des Verfahrens der Apodeiktik bei der Aufgabe, eine *quaestio* als Resultat zweier sich widerstreitender Auffassungen zu ein und derselben Sache aufzulösen. Die in Frage stehende Aussage wird in der Weise verifiziert, daß Sätze mit dem argumentativen Status von Beweisgründen (*rationes*) herangezogen werden, aus denen die zu beweisende Aussage deduziert wird. Für Gilbert von Poitiers, den philosophisch anregendsten der Boethius-Kommentatoren, sind die *rationes* zum Teil solche, die allen Wissenschaften gemeinsam sind, zum Teil solche, die nur einigen Disziplinen, und zum Teil solche, die nur der Theologie eigen sind.²² Anders als die übrigen Kommentatoren verbindet er mit seinen Überlegungen zur Rezeption der apodeiktischen Methode in der Theologie auch eine deutliche Erkenntniskritik. Gilbert spricht dem Menschen die Möglichkeit ab, Gott wie das Kreatürliche (positiv) erfassen zu können, da Gott kein Dasein zukommt, wie es beim Geschaffenen der Fall ist, was die Voraussetzung positiven Erkennens oder vollen Begreifens wäre, ohne mit dieser Sicht aber jegliche Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf zu leugnen. Insbesondere sieht er im Blick auf die christliche Glaubenslehre bei einem unkritischen Gebrauch der *rationes* anderer Disziplinen, vor allem der *rationes* der *scientia naturalis*, und damit implizit auch im unkritischen Gebrauch der Aristotelischen Kategorien, eine der größten Quellen für theologische Irrtümer. Gleichwohl gesteht er zu, daß die in der *scientia naturalis* entwickelte Begrifflichkeit in vielen Fällen durchaus geeignet ist, theologische Sachverhalte richtig zu erfassen. Es verwundert daher nicht, daß Gilberts weitere Überlegungen zu diesem Thema in Richtung einer negativen Theologie gehen.

Die bekanntesten Umsetzungen der methodologischen Überlegungen der Boethius-Kommentatoren zur apodeiktischen Methode finden sich in den am Ende der 12. Jahrhunderts verfaßten Schriften der *Regulae caelestis iuris* des Alanus ab Insulis und der *Ars catholicae fidei* des Nikolaus von Amiens.²³ Beide Werke orientieren sich ausdrücklich am Rationalitätsstandard der *artes* und versuchen, den gesamten Stoff der christlichen Glaubenslehre mit dem Mittel deduktiver Verfahrensweise zu rekonstruieren, zu systematisieren und damit zugleich diese Lehre zu vertiefen. Vorbild für den Aufbau der *Regulae* ist wohl der *Liber de causis*, eine Abbeviatur der *Elementatio theologiae* des Proklos: Wie in diesem, so geht auch in den *Regulae* die Deduktion von einem einzigen Satz aus, aus dem und aus bereits gewonnenen Ableitungen alles weitere gefolgert wird, so daß m. a. W. in einem einzigen Satz aufgrund des Ableitungszusammenhanges alle anderen Sätze virtuell enthalten sind. Diese Satzstruktur kehrt dann wieder in den sogenannten *Theoremata*-Texten, eine literarische Gattung, die im 13. Jahrhundert entwickelt wird. Demgegenüber entwirft die *Ars catholicae fidei* des Nikolaus von Amiens die Inhalte der Theologie *more geometrico*, d. h. streng nach dem Muster der Euklidischen *Geometrie*. Ausgangspunkt der Ableitungen sind mehrere nicht beweisbare oder des Beweises nicht bedürftige Sätze, die ihrem methodologischen Status nach unterschieden werden in Definitionen, Postulate und Axiome. Insofern es beide Schriften unternehmen, durch die Wahl der apodeiktischen Methode den zu behandelnden Gegenständen ein eindeutiges Ordnungsschema aufzuerlegen, eine Disziplin hinsichtlich aller ihrer Inhalte zu rekonstruieren und dies schließlich in größtmöglicher Klarheit und mit jeweils strengen und einstimmigen Begründungen vorzunehmen, kann man sie durchaus als frühe Versuche einer streng systematischen Theologie qualifizieren. Trotz der umfangreichen Rezeption philosophischer Rationalitätsstandards sind jedoch weder die *Regulae* noch die *Ars* unkritisch, was die Übernahme des logischen Instrumentariums betrifft.

²² Vgl. hierzu und zum Folgenden: Gilbert von Poitiers, *Expositio in Boethii librum Contra Eutythen*; sowie *ders.*, *Expositio in Boethii librum primum De Trinitate*, in: *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, ed. N. M. Häring, (STPIMS; Studies and Texts 13) Toronto 1966.

²³ Alanus ab Insulis, *Regulae caelestis iuris*, ed. N. M. Häring, in: *AHDL* 48 (1981) 97–226. Nikolaus von Amiens, *Ars fidei catholicae*, ed. M. Dreyer, in: *dies.*, Nikolaus von Amiens: *Ars fidei catholicae* – Ein Beispielwerk axiomatischer Methode (BGPhMA N. F. 37) Münster 1993, 76–106.

Obwohl die *Ars* ihre theologischen Beweisgänge von Prinzipien ausgehen läßt, die fast alle einer *scientia naturalis*, also einer Naturphilosophie angehören, macht der Text doch hinreichend deutlich, daß Gott nicht nach Art eines naturphilosophischen Gegenstandes erkennbar ist und von ihm dementsprechend nichts prädiert werden kann: Das Aristotelische Kategorienschema kann auf ihn weder in semantischer noch ontologischer Hinsicht angewendet werden.²⁴ Ausführlicher noch als die *Ars* formulieren die *Regulae*, ebenfalls ganz in der Linie der Gilbertschen Erkenntnis- und Sprachkritik, die Einschränkungen, der jede wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Gottesfrage unterliegt.²⁵ Alanus bietet aber nicht nur eine Kritik der Verwendung des Kategorienschemas, sondern zeigt auch die Grenzen der Normalsprache auf, wenn es um eine angemessene sprachliche Umsetzung der Trinitätslehre geht.²⁶

IV

Die etwa ab der Mitte des 13. Jahrhunderts gegenüber den vorangegangenen Jahrhunderten des lateinischen Mittelalters neue Situation ist wesentlich durch den Abschluß der Aristoteles-Rezeption gegeben. Zum ersten Mal ist dem lateinischen Westen eine Philosophie in der Vielfalt ihrer Disziplinen und dazu gehörender Texte präsent. Für die Frage nach der Verwendung philosophischer Methoden ist jedoch von besonderer Bedeutung das Vorliegen aller Texte des Aristotelischen *Organon*, insbesondere der *Zweiten Analytiken*. Repräsentiert die Philosophie für die Denker des Mittelalters die natürliche Vernunft, so bedeutet das Vorliegen des *Corpus Aristotelicum*, daß der Theologie in ihr nun nicht mehr nur ein Reflexionsinstrumentarium, sondern zugleich auch eine ebenbürtige, ebenfalls universale Wahrheit beanspruchende Deutung von Welt und Dasein gegeben ist. Interpretiert man diese Konkurrenzsituation – wie etwa Thomas von Aquin – in der Weise, daß Theologie und Philosophie sich nur im Blick auf ihr Formalobjekt bzw. im Blick auf das Medium ihrer Wahrheitsicherung unterscheiden,²⁷ dann liegt es nahe, nun intensiver als bislang nach den Möglichkeiten und Grenzen der natürlichen Vernunft zu fragen und damit ineins nach dem Wert philosophischer Methoden.

Thomas von Aquin unterscheidet eine Reihe philosophischer Vorgehensweisen (*viae, modi, processus*), die in der Philosophie und/oder der Theologie Verwendung finden, so beispielsweise die analytische und die synthetische Methode, die Methode der Definition und des strengen Beweises, ferner die Methode der Abstraktion und der Induktion.²⁸ Seine Bezeichnungen sind allerdings nicht eindeutig, so daß durchaus ein und

²⁴ Vgl. Nikolaus von Amiens, *Ars fidei catholicae* I, theor. 13–17, ed. Dreyer, 82–83.

²⁵ Vgl. Alanus ab Insulis, reg. 8–53, ed. Häring, 132–163.

²⁶ Vgl. ebd. reg. 23–53, ed. Häring, 139–163.

²⁷ Vgl. Thomas von Aquin, S.th. I q. 1 art. 1.

²⁸ Thomas spricht von der analytischen und der synthetischen Methode (*via resolutionis, via compositionis* – Scg II 100; Scg III 41; In Boethium De trin. cap. 2 q. 6 art. 1 c. –), der Methode des (strengen) Beweises und der Definition (*via demonstrationis, via definitionis* – In Boethium De trin. cap. 2 q. 6 art. 4 c.; In Boethium De trin. cap. 2 q. 6 art. 2 c. –), der Methode der Abstraktion (*via abstractionis* – S.th. I q. 89 art. 4 ad 1 –), im Rahmen eines Schlußverfahrens von der Methode der Teilung und der der Induktion (*via divisionis, via inductionis* – Post. Anal. II lect. 4 –) sowie von den aus der Gotteslehre des Pseudo-Dionysius bekannten Methoden der Affirmation, der Negation und der Überschreitung; Thomas spricht in diesem Zusammenhang auch von den Methoden der Rückführung, der Kausalität und der Überschreitung (*via affirmationis, via negationis, via causalitatis, via eminentiae* – Scg I 14, In Boethium De trin. cap. 2 q. 6 art. 3, De div. nom. 7, 4; 1 Sent d. 35 l. 1 c. –). Ferner beschreibt er eine Beweismethode, wo Beweise mit Hilfe der Prädikabilien ‚genus‘, ‚species‘ etc. geführt werden (In Boethium De trin. q. 6 art. 1 c.). Vom sogenannten Separationsurteil handelt er in: In Boethius De trin. cap. 2 q. 5 art. 3. Zur Bewertung vgl. u. a. L. Oeing-Hanhoff, Die Methoden der Metaphysik im Mittelalter, in: P. Wilpert u. a. (Hg.), Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung (MM 2) Berlin 1963, 71–91. Oeing-Hanhoffs Überlegungen zur Euklidischen Methode sowie zu *via inveniendi* und *via iudicandi* lassen sich anhand der Thomas-Texte nur teilweise belegen.

dasselbe Verfahren mit verschiedenen Begriffen gefaßt werden kann. In seinen vergleichsweise seltenen methodologischen Reflexionen nimmt er immer wieder auf zwei Methoden Bezug: Es ist zum einen der Weg, von ersten Prinzipien ausgehend, deduktiv, kompositiv oder synthetisch zur Erkenntnis des Prinzipiierten zu gelangen, und zum anderen der umgekehrte Weg, im Zuge des Rückstiegs, der Abstraktion oder der Analyse – also resolutiv – vom Prinzipiierten auf die Prinzipien zu schließen. Das erste Verfahren wird von ihm oft als *via inveniendi* bezeichnet, es gibt aber auch mindestens einen Textbeleg, wo auch das zweite Verfahren diesen Namen trägt.²⁹ Die Theologie und ebenso die mathematischen Wissenschaften folgen der ersten Methode. Während die ersten Prinzipien dieser Wissenschaften aufgrund der Einsicht der natürlichen Vernunft bzw. an sich bekannt sind, können die Anfangsgründe der Theologie, die Thomas mit den Glaubensartikeln gleichsetzt, nur im Licht einer ihr übergeordneten Wissenschaft erkannt werden, die Gott und den Seligen eigen ist.³⁰ Allerdings formuliert Thomas selbst seine theologischen Entwürfe nicht unter Anwendung dieser, sondern der resolutiven Methode. Die der Metaphysik eigentümliche Vorgehensweise ist – so Thomas in seinem Kommentar zur Trinitätsschrift des Boethius – ebenfalls deduktiv.³¹ Zugleich aber legt er in dieser Schrift dar, daß die allgemeinsten Bestimmungen der Gegenstände der drei spekulativen Disziplinen der Philosophie, d. h. der Physik, Mathematik und Metaphysik, samt der Prinzipien dieser Gegenstände in einem Prozeß der Abstraktion gewonnen werden.³² Für die Metaphysik ist das Verfahren – präziser formuliert – eines der Separation: Vom Gegenstand der Metaphysik, d. h. vom Seienden, insofern es seiend ist (*ens inquantum ens*), wird in einem Urteil festgehalten, daß das *ens inquantum ens* – und Vergleichbares gilt von den göttlichen Dingen (*res divinae*) als seinen Prinzipien – von allen kategorialen oder individuellen Bestimmungen unabhängig ist.³³ Ein solches Urteil aber setzt den Existenznachweis voraus, der durch die Physik zu erbringen wäre, was die Metaphysik zu einer von der Physik abhängigen Wissenschaft machen würde. Sollen die beiden methodologischen Aussagen seines Boethius-Kommentars zusam-

²⁹ Vgl. hierzu und zum Folgenden: Comparatur [ratio] ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum: ut ad principium quidem quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum; similiter etiam nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret nisi fieret examinatio eius quod per discursum invenitur ad principia prima in quae ratio resolvit, ut sic intellectus invenitur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad via iudicandi. (De veritate q. 15 art. 1 c.) [...] inde est quod ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus in via iudicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. (S.th. I q. 79 art. 8 c.) Dagegen: Hae autem duo, scilicet temporalia et aeterna, comparantur ad cognitionem nostram, hoc modo, quod unum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum [...] in via vero iudicii per aeterna iam cognita de temporalibus iudicamus, et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus. (Ebd. q. 79 art. 9 c.) – Z. B. gehört das, was Gegenstand der Physik und der Mathematik ist, zu den *temporalia*. (Vgl. ebd. ad 3.) – Vgl. ferner: Alio modo dicitur processus rationalis ex termino in quo sistitur procedendo. Ultimus enim terminus, ad quem rationis inquisitio perducere debet, est intellectus principiorum, in quae resolvendo iudicamus [...]. (In Boethium De trin. cap. 2 q. 6 a. 1 c.) Sic ergo patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. Et rursus intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis vel inventionis, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit. (Ebd.)

³⁰ Vgl. S.th. I q. 1 art. 2 u. 8.

³¹ Et rursus intellectualis consideratio [i. e. consideratio metaphysica] est principium rationalis secundum viam compositionis vel inventionis, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit. (In Boethium De trin. cap. 2 q. 6 a. 1 c.) Thomas schreibt der Metaphysik in diesem Artikel auch das Verfahren zu, mit Hilfe der Prädikabilien Beweise zu führen.

³² Vgl. ebd. cap. 2 q. 1 a. 3 c.

³³ Vgl. ebd. cap. 2 q. 5 a. 3 c. Vgl. J. Owens, *Metaphysical Separation in Aquinas*, in: MS 34 (1972) 287–306.

menstimmen, wonach die Methode der Metaphysik einmal als abstraktive und einmal als kategorisch-deduktive bestimmt wird, dann kann die letztere Vorgehensweise in der Metaphysik erst in Anspruch genommen werden, wenn sie zuvor als Ganzes, d. h. hinsichtlich ihres Gegenstandes und seiner Prinzipien konstituiert ist. Die kategorisch-deduktive Methode dient dann nur noch als Verfahren der nachträglichen Darstellung und Systematisierung des wissenschaftlichen Stoffes und damit seiner Vertiefung, was mit dem zusammenstimmt, was Aristoteles in den *Zweiten Analytiken* zu dieser Verfahrensweise ausführt.³⁴

Die zweite Methode, auf die Thomas als Gegenstück zur *via inveniendi* in seinen methodologischen Reflexionen Bezug nimmt, ist die *via iudicandi*.³⁵ Das, was kompositiv im Vollzug der *via inveniendi* ausgehend von den Prinzipien gefunden worden ist, wird nun resolutiv auf diese zurückgeführt. Auf diese Weise kann geprüft werden, ob im Prozeß der Ableitung kein Fehler begangen worden ist. Kann ein resolutives Beweisverfahren bis zu den ersten Ursachen oder Gründe gelangen, so handelt es sich um einen demonstrativen oder streng wissenschaftlichen Beweis. Kann ein solches Verfahren das Prinzipiierte hingegen nur auf bedingte Gründe und Ursachen zurückführen, kann damit kein sicheres, d. h. wissenschaftliches, sondern nur probables Wissen im Sinne bloßer Meinung begründet werden.³⁶

Die methodologischen Überlegungen zur *via inveniendi* und *via iudicandi* sind bei Thomas mit einer knappen Erkenntniskritik verbunden:³⁷ Einerseits bieten beide Verfahren nach seiner Überzeugung für den Menschen die einzige Möglichkeit, zur Wahrheitserkenntnis zu gelangen. Andererseits sind sie aufgrund der ihnen eigenen Diskursivität für Thomas im Vergleich zur intuitiven Wahrheitserkenntnis der getrennten, rein geistigen Substanzen Ausdruck der Begrenztheit menschlicher Erkenntnis. Diese Überlegung läßt sich im übrigen auch als Begründung für die Notwendigkeit philosophischer Methoden lesen: Weil nach Thomas der Mensch aufgrund seiner Begrenztheit zu einer intuitiven Wahrheitserkenntnis nicht fähig ist, kann er Wahrheit nur diskursiv und damit methodenorientiert erlangen. Auch die thomanischen Überlegungen zu den an Pseudo-Dionysius orientierten Methoden der Negation, der Kausalität und der Überschreitung sind erkenntniskritisch fundiert, wobei er ganz in der Linie der ihm vorliegenden Tradition argumentiert: Die Wesenheit der getrennten, rein geistigen Substanzen, insbesondere die Wesenheit Gottes, ist für den Menschen in diesem Leben weder mit natürlichen Mitteln noch aufgrund der Offenbarung klar erkennbar. Wohl aber

³⁴ Vgl. hierzu die Überlegungen in der Aristoteles-Forschung, die unter Bezugnahme auf den ersten Satz der ‚Zweiten Analytiken‘ darauf aufmerksam gemacht hat, daß die apodeiktische Methode ihren Ort im Bereich des (vernünftigen) Lehrens und Lernens hat: J. Barnes, Aristotle's Theory of Demonstration, in: Phron. 14 (1969) 123–152; M. F. Burnyeat, Aristotle on Understanding Knowledge, in: E. Berti (Hg.), Aristotle on Science. ‚The Posterior Analytics‘, Padua 1981, 97–139.

³⁵ Vgl. Anm. 28.

³⁶ Ultimus enim terminus, ad quem rationis inquisitio perducere debet, est intellectus principiorum, in quae resolvendo iudicamus; quod quidem quando fit non dicitur processus vel propositio rationabilis, sed demonstrativa. Quandoque autem inquisitio rationis non potest usque ad praedictum terminum perducere [...]; et hoc contingit, quando per probabiles rationes proceditur, quae natae sunt facere opinionem vel fidem, non scientiam. (In Boethium De trin. cap. 2 q. 6 a. 1 c.)

³⁷ Vgl. hierzu und zum Folgenden: Perfectio autem spiritualis naturae in cognitione veritatis consistit. Unde sunt quaedam substantiae spirituales superiores quae sine aliquo motu vel discursu statim in prima et subita sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis, sicut est in angelis, ratione cuius deiformem intellectum habere dicuntur. Quaedam vero sunt inferiores quae ad cognitionem veritatis perfectam pervenire non possunt nisi per quandam motum quo ab uno in aliud discurrunt ut ex cognitis in incognitorum notitiam perveniant, quod est proprie animarum humanarum; et inde est quod ipsi angeli intellectuales substantiae dicuntur, animae vero rationales [...] ratio vero discursum quandam designat quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit, unde dicit Ysaac [...] quod ratiocinatio est cursus causae in causatum. (De veritate q. 15 art. 1 c.) Vgl. ferner auch S.th. I q. 79 art. 8 c.

kann er nach Thomas eine zumindest konfuse Wesenserkenntnis mittels der drei genannten Methoden erlangen.³⁸

Johannes Duns Scotus, der zur zweiten Generation der Aristoteles-Rezipienten gehört, gründet seine Wissenschafts- und Methodenlehre in einer umfangreichen Vermögens- und Erkenntniskritik. Er hält es nicht für möglich, daß der Mensch unter den Bedingungen seines irdischen Daseins Wissenschaft nach der Maßgabe der *Zweiten Analytiken*, d. h. mit Hilfe der apodeiktischen Methode betreiben kann, wobei er allerdings anders als Aristoteles oder Thomas die apodeiktische Methode als Methode der Auffindung und nicht der bloßen systematischen Darstellung von Wissen versteht. Nach Scotus kann der Mensch unter den gegenwärtigen Bedingungen nur im Ausgang von den Sinneswahrnehmungen erkennen, und, was er nicht durch sie erfahren kann, ist ihm nur in Form von resolutiven Schlußfolgerungen zugänglich. Dennoch können nach Scotus Sätze, die in einer Wissenschaft auf diese Weise gewonnen werden, nicht nur einen wahrscheinlichen, sondern einen notwendigen Wahrheitsanspruch erheben, also Wissenschaft im strengen Sinn sein. Sätze dieser Art aber beziehen sich nur auf die Möglichkeiten, die mit einem Gegenstand gegeben sind. Auch wenn Scotus eine apodeiktisch verfahrenende Wissenschaft für den Menschen unter seinen irdischen Bedingungen nicht für durchführbar hält, so lehnt er sie doch nicht gänzlich ab. Vielmehr hält er an ihr als einem Ideal fest, vollziehbar allerdings nur von einer von allen Begrenzungen freien Vernunft. Gemessen an einer apodeiktischen Wissenschaft bleibt eine dem Menschen mögliche Wissenschaft jedoch letztlich fragmentarisch, weil ein von der Erfahrung ausgehender reduktiver Erkenntnisprozess nie so vollständig alle Prädikationen ableiten kann wie ein kategorisch-deduktiver Vollzug und den Zusammenhang der Sätze mit ihrem Gegenstand nur im Rückschluß herzustellen vermag.

Die dem Menschen mögliche Metaphysik gewinnt – so Scotus – ausgehend vom sinnlich erfahrbaren Seienden abstraktiv die allem Seienden gemeinsame Bestimmung ‚seiend‘. Sie ist das erste Objekt dieser Metaphysik und kann wie auch die übrigen transzendentalen Begriffe (‚eines‘, ‚wahr‘ etc.) sowie die Begriffe von Vollkommenheiten (‚weise‘ etc.) von allem sinnlich Wahrnehmbaren wie vom Nichtsinnlichen, sofern es seinem Wesen nicht widerspricht, univok ausgesagt werden. Gott ist also unter dem Begriff des Seienden erkennbar, was aber insofern noch unbefriedigend ist, als er damit nicht in seiner Verschiedenheit von anderem Seienden erkannt werden kann.³⁹ Anders verhält es sich hingegen mit dem Begriff des unendlichen Seienden. Das Besondere dieses Begriffs ist es zudem, daß die Bestimmung ‚unendlich‘ nichts inhaltlich Neues zu der des ‚Seienden‘ hinzufügt, sondern nur den Grad der Intensität von ‚seiend‘ bestimmt. Da mit der Bildung des Begriffs eines unendlichen Seienden noch nichts über die Existenz eines solchen Seienden ausgesagt ist, muß die Möglichkeit und Notwendigkeit der Existenz eines solchen Seienden dargelegt werden, was in einem mehrgliedrigen aposteriorischen Beweisgang geschieht. Nachdem Scotus zunächst nachgewiesen hat, daß, ausgehend von den in der Welt sich zeigenden wesenhaften, d. h. notwendigen Ordnungen des Früheren und Späteren, ein erstes Seiendes existiert, zeigt er sodann auf, daß dieses erste Seiende ein unendliches ist, und schließlich, daß ein unendlich Seiendes notwendig existieren muß. Im Kontext dieser Überlegungen aber macht Scotus auch deutlich, daß das, von dem die *demonstratio quia*, d. h. der induktive bzw. resolute Beweisgang ausgeht, in einer *demonstratio propter quid*, d. h. kategorisch-deduktiv aus dem ersten Seienden, ableitbar wäre, wenn eine so verfahrenende Metaphysik dem Menschen möglich wäre.

³⁸ In Boethium De trin. cap. 2 q. 6 a. 3 c.

³⁹ Vgl. hierzu *Johannes Duns Scotus*, Ord. I d. 2 p. 1 q. 1–2 nn., 74–147, ed. Vat. II, 174–215; Lect. I d. 2 p. 1 q. 1–2 nn. 64–86, ed. Vat. XVI, 134–142; De primo princ. c. 4 concl. 9 nn. 67–87, ed. Kluxen, 86–116. Dazu u. a.: L. Honnefelder, Metaphysik und Transzendenz. Überlegungen zu Johannes Duns Scotus im Blick auf Thomas von Aquin und Anselm von Canterbury, in: *ders. [u. a.] (Hgg.), Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, Paderborn 1992, 137–161, bes. 158.

V

Zum Abschluß des philosophiehistorischen Überblicks soll die Position des Nikolaus von Kues betrachtet werden.⁴⁰ Mit ihm, der mehr als ein Jahrhundert nach Duns Scotus am Ausgang des Mittelalters lebt, kehren die Überlegungen zur Inanspruchnahme philosophischer Methoden in gewisser Weise wieder an den Anfang der Epoche, zu Eriugena zurück. Wie dieser, so ist auch Cusanus der Überzeugung, daß die Washeit eines Seienden oder seine Wahrheit an ihr selbst nicht begrifflich erfassbar ist, weshalb Erkenntnis höchstens Annäherung sein kann.⁴¹ Im Blick auf Gott als den ausgezeichneten Gegenstand der Metaphysik richtet sich seine Kritik gegen die Überzeugung, mit Hilfe des Verstandes (*ratio*) eine wahre Erkenntnis von ihm erlangen zu können. Die Tätigkeit der *ratio* ist für Cusanus ein Forschen, das, diskursiv vorgehend und am Widerspruchsprinzip orientiert, im Vergleich und Aufweis von Proportionen zwischen Endlichem und Unendlichem zur Erkenntnis gelangt.⁴² Da aber das Endliche und das Unendliche inkommensurable Größen sind, kann es auf diesem Weg von Gott als dem Unendlichen keine wahre Erkenntnis geben, ein Sachverhalt, den Cusanus in der von ihm so bezeichneten *regula doctae ignorantiae* formuliert.⁴³ Ebensovienig kann die strenge Einheit Gottes in einer nach dem Widerspruchsprinzip gebildeten Erkenntnis der *ratio* erfaßt werden. Mit dieser Kritik soll das diskursive und – damit implizit – das wissenschaftliche Denken nicht aufgehoben werden; vielmehr sollen nur seine Grenzen bzw. die Grenzen des Erkenntnisvermögens der *ratio* aufgezeigt werden. Hingegen ist es nach Cusanus der Vernunft (*intellectus*) möglich, zu einer Gotteserkenntnis zu gelangen, weil sie die Gegensätze, in denen der Verstand denkt, aufheben und so zum belehrten Unwissen, zur *docta ignorantia*, gelangen kann. Anhand mathematischer Beispiele zeigt Cusanus, wie ein solches Ineinssehen der Vernunft möglich ist. Hierbei versucht er, deutlich zu machen, „daß beim Anwachsen gegensätzlicher Eigenschaften bis zum Äußersten ihrer Möglichkeit sich ein Ineinsfallen ergibt, ihre Gegensätzlichkeit sich in eine Einheit

⁴⁰ Vgl. zum Folgenden u. a.: J. Stallmach, Zusammenfall der Gegensätze. Das Prinzip der Dialektik bei Nikolaus von Kues, in: R. Haubst (Hg.), MFCG 1. 2. verb. Aufl. Mainz 1968, 52–75; K. Jacobi, Die Methode der Cusanischen Philosophie (Symposion 31) Freiburg/Br. 1969; *Flasch* (Anm. 8); J. Stallmach, Der Mensch zwischen Wissen und Nichtwissen. Beitrag zum Motiv der *docta ignorantia* im Denken des Nikolaus von Kues, in: M. Bodewig u. a. (Hg.), Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus (MFCG 13) Mainz 1978, 147–159; R. Haubst, Das Neue in De *docta ignorantia*, in: ders., K. Kremer (Hg.), Weisheit und Wissenschaft. Cusanus im Blick auf die Gegenwart (MFCG 20) Trier 1992, 27–53; H. Schnarr, *Docta ignorantia* als philosophisches Programm, in: K. Kremer, K. Reinhardt (Hg.), MFCG 22, Trier 1995, 205–234.

⁴¹ Vgl. *Beierwaltes*, Eriugena (Anm. 8), 298–300.

⁴² Vgl. hierzu und zum Folgenden: Sed quando ait semen scientiae, quod in illo principio, quodlibet est vel non est, complicatur, et omnem discursum tollit, non sane concipit. Non enim advertit doctam ignorantiam versari circa mentis oculum et intellectibilitatem; et hinc cessat ab omni ratiocinatione, qui ducitur ad visionem, et testimonium eius est de visu. (Nikolaus von Kues, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, 14.) Ratiocinatio quaerit et discurrit. Discursus est necessario terminatus inter terminos a quo et ad quem, et illa adversa sibi dicimus contradictoria. Unde rationi discurranti termini oppositi et disiuncti sunt. Quare in regione rationis extrema sunt disiuncta, ut in ratione circuli, quae est, quod lineae a centro ad circumferentiam sint aequales, centrum non potest coincidere cum circumferentia. Sed in regione intellectus, qui vidit in unitate numerum complicari et in puncto lineam et in centro circumferentiam, coincidentia unitatis et pluralitatis, puncti et lineae, centri et circuli attingitur visu mentis sine discursu. (Ebd., h II, 15.)

⁴³ Haec est ratio regulae doctae ignorantiae quod in recipientibus magis et minus numquam devenitur ad maximum simpliciter vel minimum simpliciter, licet bene ad actu maximum vel minimum. (De venatione sapientiae cap. 26 n. 79, h XII, 76.) Quoniam ex se manifestum est infiniti ad finitum proportio non esse, est et ex hoc clarissimum quod, uni est reperire excedens et excessum, non deveniri ad maximum simpliciter, cum excedentia et excessa finita sint. (De *docta ignorantia* I cap. 3 n. 9, h I, 8.) Vgl. ferner De *coniecturis* I 8 n. 35, h III, 41, sowie die *Annotatio* 201, 19 zu n. 35, 13f.

aufhebt, die zugleich als das ‚einfaltende‘ Prinzip ihrer ‚Ausfaltung‘ in Gegensätzlichkeit erscheint.“⁴⁴ Da das, was anhand der mathematischen Beispiele erkannt werden kann, nur Symbol für das absolute Eine und Unendliche ist, worauf die menschliche Erkenntnis eigentlich ausgerichtet ist, muß die Vernunft es übersteigen hin zu einer Berührung des von ihr in der Erkenntnis eigentlich Angezielten.⁴⁵ Dieser ebenfalls zur cusanischen Methode gehörende Schritt ist von Wichtigkeit, um Symbol und Symbolisiertes nicht zu verwechseln. Die Bewegung der Vernunft und der Ineinsfall der Gegensätze ist in der gesamten Erkenntnisbewegung aber noch nicht der letzte Schritt, weil der Eine und Unendliche jenseits der *coincidentia oppositorum* reine Identität ist.⁴⁶ Hier endet für Cusanus alle philosophische Reflexion, und es beginnt der Bereich der mystischen Theologie, wie sie von Pseudo-Dionysius entwickelt worden ist.⁴⁷

VI

Der kurze Überblick über einen Zeitraum von mehr als sieben Jahrhunderten hat nur in Form einer Skizze sichtbar machen können, welche Positionen einige der herausragenden Denker des lateinischen Mittelalters zur Frage der Verwendung philosophischer Methoden einnehmen. Dennoch soll am Ende der Überlegungen versucht werden, auf der Grundlage dieser Auswahl zumindest andeutungsweise systematische Strukturen zu benennen, um so in aller Kürze ein Gesamtbild zu skizzieren:

(1) Das lateinische Mittelalter kennt nicht nur eine, sondern eine Reihe unterschiedlicher philosophischer Methoden.

(2) Die Inanspruchnahme philosophischer Methoden wird als notwendig empfunden, um zu gesicherter Erkenntnis zu gelangen oder um das als wahr Erkannte als solches auszuweisen.

(3) Philosophische Methoden werden auch außerhalb des eigentlichen Bereichs der Philosophie benutzt, und hier vor allem im Rahmen der Reflexion des christlichen Glaubens, d. h. in der Theologie.

(4) In der Theologie ist man sich der Spannung bewußt, daß einerseits der Glaube, will er sich nicht als irrational erweisen, der Aufhellung durch die natürliche Vernunft, d. h. durch die Philosophie bedarf, daß aber andererseits der ausgezeichnete Gegenstand der Glaubensreflexion, Gott, sich – so die Zeugnisse der eigenen Glaubensüberlieferung – allem menschlichen Begreifen und damit allem philosophischen Zugriff letztlich entzieht.

⁴⁴ *Stallmach*, Zusammenfall der Gegensätze (Anm. 39), 64.

⁴⁵ Vgl. hierzu und zum Folgenden: ebd. 64–74.

⁴⁶ Quapropter divina venatio est in altitudine, super hanc oppositorum coincidentiam, ad quam alias homo pertingere nequit [...] (*Nikolaus von Kues*, Brief vom 12. 2. 1454 an G. Ainhoffer, in: *E. Vansteenberghe*, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique* auch XV^e siècle (BGPhMA 14) Münster 1915, Nr. 9, 122.) Nam non est radix contradictionis deus, sed est ipsa simplicitas ante omnem radicem (De deo abscondito n.10, h IV, 8.) Quoniam si sunt quaecumque principia essendi et non-essendi, deus illa praevinit. Sed non-esse non habet principium non-essendi, sed essendi. Indiget enim non-esse principio, ut sit. Ita igitur est principium non-essendi, quia non esse sine ipso non est. (ebd. n.11, h IV, 8.)

⁴⁷ [...] et illa est secretissima theologia, ad quam nullus philosophus accessit, neque accedere potest stante principio communi totius philosophiae, scilicet quod duo contradictoria non coincidunt. Unde necesse est mystice theolo(g)izantem supra omnem rationem et intelligentiam, etiam se ipsum linquendo, se in caliginem inicere; et reperiet quomodo id quod ratio iudicat impossibile, scilicet esse et non esse simul, est ipsa necessitas, immo, nisi videretur tanta caligo impossibilitatis et densitas, non esset summa necessitas quae illi impossibilitati non contradicit; sed impossibilitas est ipsa vera necessitas. (Brief an den Abt und die Mönche v. Tegernsee vom 14. 9. 1453, in: *Vansteenberghe* (Anm. 45), Nr. 5, 114–115. Vgl. auch De visione Dei cap. 9–10, h VI, 35–38. Vgl. dazu *W. Beierwaltes*, *Mystische Elemente im Denken des Cusanus*, in: *W. Haug, W. Schneider-Lastin* (Hgg.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang*, Tübingen 2000, 425–448.

(5) Die Rezeption philosophischer und – da in einem nicht-theologischen Kontext zuerst entwickelt – auch ursprünglich fachfremder Methoden in der Theologie erfolgt aus diesem Grund methodenkritisch und setzt zuerst nur in Ansätzen, ab dem 13. Jahrhundert dann in umfänglicher Weise eine spezifisch philosophische Erkenntniskritik frei. Die Reflexion auf das Glaubenswissen, auf seine Abhängigkeit wie Unabhängigkeit von den Leistungen der natürlichen Vernunft, wird – mit anderen Worten – zum Anlaß, um über Möglichkeiten wie Grenzen eben dieser Vernunft nachzudenken. Es sind in erster Linie die Gegenstände, dann aber auch die Gewißheitsweisen und die universalen Ansprüche des Wissens, im Blick auf welche die mittelalterlichen Denker die Unterschiede von Glaubens- und Vernunft Einsicht und die Leistungen der natürlichen Vernunft bestimmen.

(6) Ergebnis dieser Reflexion auf die Leistungen der natürlichen Vernunft ist, daß der Mensch unter den Bedingungen seines irdischen Lebens nur zu begrenzter Erkenntnis fähig ist. Diese Grenzen betreffen sowohl den Gegenstand der Erkenntnis, die Weise, wie sie gewonnen werden kann, als auch die Validität, die ihr als erworbener zukommt.

(7) Versteht man die von Aristoteles als Standard wissenschaftlichen Denkens eingeführte apodeiktische Methode entgegen der Intention der *Zweiten Analytiken* als Methode des Erkenntnisgewinns und nicht der Darstellung, Systematisierung und Vertiefung, dann – so zeigt die Erkenntnis- und Methodenkritik – ist diese Verfahrensweise nur umsetzbar für eine von allen Begrenzungen freie Vernunft. Für die wissenschaftliche Tätigkeit des Menschen kann sie lediglich als ein von ihm nicht einlösbares Ideal gelten. Auch wenn die Erkenntniskritik im Blick auf den Bereich der Wissenschaft den Menschen deshalb auf die induktiven bzw. resolutiven Formen seines Denkens als die für ihn allein erfolgreichen verweist, so geschieht dies doch mit dem Vorbehalt, daß letztlich alle Formen diskursiven Denkens und damit auch alle philosophischen Methoden defizitär sind.

(8) Den philosophischen, genauer: den Aristotelischen, bzw. den Aristotelisch-Boethianischen Methoden gegenübergestellt werden die zwei bzw. drei Verfahrensweisen der *via affirmativa*, der *via negativa* und der *via eminentiae*, mit deren Hilfe man für den Bereich des Göttlichen glaubt auch dort noch Erkenntnis erlangen zu können, wo die philosophischen Methoden sich als unzureichend erweisen. Damit aber ist der Raum der Philosophie verlassen und der Bereich einer mystischen im Sinne des Pseudo-Dionysios Theologie eröffnet.