

„Die den Sinngehalt der Prinzipien nicht kannten, haben im Glauben Schiffbruch erlitten“

Zur religiösen Wurzel der mittelalterlichen Transzendentalwissenschaft

VON ROLF DARGE

Nach der im Allgemeinen anerkannten These Etienne Gilsons transformieren mittelalterliche lateinische Autoren das philosophische Erbe der Antike unter dem Eindruck der christlichen Offenbarung grundlegend, so dass das philosophische Denken in wesentlich anderer Gestalt aus dem Mittelalter hervorgeht, als es in dieses eingegangen ist. Diese These begründet Gilson in seinem einflussreichen Werk *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie* ausführlich mit Bezug auf die Gotteslehre, die Seinslehre, die Erkenntnislehre, die Lehre von der Natur und vom Menschen, seinem sittlichen Handeln und seiner Geschichte.¹ In jedem dieser Bereiche entwickeln, wie Gilson nachweist, mittelalterliche Denker unter dem Einfluss ihrer religiösen Überzeugung neue philosophische Fragen und Positionen.

Zu den originellen philosophischen Leistungen scholastischer Autoren seit dem 13. Jahrhundert gehört der Entwurf einer systematischen Lehre von den Bestimmungen, die jedem Seienden zukommen, insofern es überhaupt Seiendes ist – die also die aristotelischen Kategorien, die jeweils eine besondere Seinsweise ausdrücken, in Richtung des Übergreifend-Gemeinsamen „übersteigen“ und daher auch *transcendentia* oder *transcendentalia* genannt werden; zu ihnen werden vor allem die Bestimmungen „Seiendes“, „Eines“, „Wahres“ und „Gutes“ gezählt.² In der Sicht ihrer Urheber bedeutet diese Lehre nicht eine Theorie neben anderen, sondern eine grundlegende Reflexion auf den inneren Ausgangspunkt menschlichen Verstehens überhaupt. In einer Analyse des menschlichen Verstehens erweisen sich nämlich diese Sinngehalte als das Ersterkannte, das in jedem besonderen Verstehen von Realstrukturen mit enthalten ist. Sie erhalten deshalb auch die Kennzeichnung *prima* („Erste“). Sie sind *prima*, weil sie die allgemeinsten Sinngehalte sind (*communissima*), bei denen jede Analyse der Inhalte unseres Verstehens endet. Als ein „durch sich selbst Bekanntes“ – ein vo-

¹ E. Gilson, *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, Wien 1950.

² Vgl. L. Honnefelder, *Transzendent oder transzendental: Über die Möglichkeit von Metaphysik*, in: PhJ 92 (1985), 273–290; *ders.*, *Der zweite Anfang der Metaphysik*, in: J. Beckmann [u. a.] (Hgg.), *Philosophie im Mittelalter*, Hamburg 1987, 165–186; J. Aertsen, *Transcendens – Transcendentalis. The Genealogy of a Philosophical Term*, in: J. Hamesse/C. Steel (Hgg.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven 12–14 septembre 1998, organisé par la S. I. E. P. M.*, Turnhout 2000, 241–255; *ders.*, *Artikel „Transzendental“ (II. Die Anfänge bis Meister Eckhart)*, in: J. Ritter/K. Gründer (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*; Band 10, Darmstadt 1998, Sp. 1360–1465; N. Hinske, *Verschiedenheit und Einheit der transzendentalen Philosophien*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 14 (1970), 41–68.

raussetzungsloser Anfang (*anhypotheton*) in der Ebene des Verstehens – bieten sie einen Ausgangspunkt und Rahmen für ein eigenständiges philosophisches Denken auch innerhalb der theologischen Synthese.³

In Gilsons Darstellung finden die mittelalterlichen Transzendentalienlehren keine Beachtung. Dies liegt zum einen daran, dass er bei seiner Bemühung um eine Art „experimenteller Demonstration der Realität einer christlichen Philosophie“⁴ der theologischen Darstellungsordnung folgt; in dieser aber steht am Anfang nicht eine Lehre vom Transzendentalen, sondern eine Lehre vom Transzendenten. Zum anderen wurden die philosophische Tragweite und Originalität der mittelalterlichen Transzendentalwissenschaft erst durch die jüngere philosophische Mediävistik hervorgehoben.⁵

Die Untersuchung folgte dabei regelmäßig dem – bereits von Gilson ausdrücklich formulierten – Anliegen, den klassischen neuzeitlichen Einwand zu entkräften, das Mittelalter habe keine von offenbarungstheologischen Voraussetzungen unabhängige Philosophie entwickelt.⁶ Deshalb bemühte sie sich um den Nachweis, dass die an den Universitäten – insbesondere an der Universität Paris – einsetzende transzendente Reflexion gerade in der Absicht geführt wurde, die Eigenständigkeit und Grenze der Philosophie gegenüber der Offenbarungstheologie zu begründen. Aufgrund dieser Richtung des Forschungsinteresses standen bis in die Gegenwart in erster Linie die wissenschaftlichen – philosophischen und theologischen – Motive des transzendentalen Denkens im Blick. Die Frage, ob ihm darüber hinaus auch ein eigenes religiöses Motiv zugrunde liege, wurde dabei nicht oder bestenfalls am Rande gestellt.

³ Siehe dazu L. Honnefelder, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster 1979; J. Aertsen, *Gibt es eine mittelalterliche Philosophie?*, in: PhJ 102 (1995), 161–176, besonders 173–176; ders., *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden 1996, besonders 159–200; ders., *Die Umformung der Metaphysik. Das mittelalterliche Projekt der Transzendentalien*, in: J. Brachtendorf (Hg.), *Prudentia und Contemplatio. Ethik und Metaphysik im Mittelalter*, Paderborn 2002, 89–106.

⁴ Vgl. *Gilson*, 45.

⁵ Zum Forschungsstand siehe J. Aertsen, *The Medieval Doctrine of the Transcendentals. The current State of Research*, in: *Bulletin de Philosophie médiévale* 33 (1991), 130–147; ders.: *The Medieval Doctrine of the Transcendentals. New Literature*, in: *Bulletin de Philosophie médiévale* 41 (1999), 107–121; ders., „Transcendens“ im Mittelalter: *Das Jenseitige und das Gemeinsame*, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 73 (2006), 291–310; L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburg 1990; J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris 1990; J. Gracia, *The Transcendentals in the Middle Ages: An Introduction*, in: Ders. (Hg.), *The Transcendentals in the Middle Ages: Topoi* 11, No. 2 (1992), 113–120; R. Darge, *Suárez' transzendente Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*, Leiden 2004.

⁶ Vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, 2, *Werke* in 20 Bänden, Frankfurt am Main 1986; Band 19, 543: „Die Philosophie des Mittelalters enthält also das christliche Prinzip [...]. Die scholastische Philosophie ist so wesentlich Theologie und diese Theologie unmittelbar Philosophie. [...] Philosophie und Theologie haben hier als eins gegolten, und ihr Unterschied macht eben den Übergang in die moderne Zeit aus.“ In diesem Sinne siehe auch B. Russel, *A History of Western Philosophy*, New York 1972, 306.

Hat dieses Denken eine religiöse Wurzel? Zur Klärung dieser Frage wende ich mich im Folgenden seinem historischen Anfang zu und versuche, von hier aus eine Motivlinie zu rekonstruieren, die bis in die Transzendentaltheorien der frühen Neuzeit reicht, für die Suárez' *Disputationes metaphysicae* (1597) repräsentativ sind.⁷ Als der historische Anfang der systematischen Transzendentalienlehre gilt heute nach den Studien von Henri Pouillon und Jan Aertsen⁸ der 1225/26 entstandene Traktat über die *communissima* und *prima*, mit dem Philipp der Kanzler sein unvollendet gebliebenes theologisches Hauptwerk, die später sogenannte *Summa de bono* eröffnet.⁹ Philipp war Theologieprofessor an der Universität Paris und seit 1217 bis zu seinem Tod 1236 Kanzler von Notre Dame mit weitreichender Jurisdiktionsgewalt über die Pariser Schulen; an der Universität verlieh er die *licentia docendi* und war darüber hinaus hochschulpolitisch stark engagiert; unter seiner Kanzlerschaft gelangten die Dominikaner und Franziskaner in Paris zu ihren ersten Lehrstühlen.¹⁰

I. Der erste Transzendentalientraktat

Philipp entwirft zu Beginn seiner *Summa* den Grundriss einer systematischen Lehre von den *communissima*¹¹, der die späteren Transzendentalienlehren maßgeblich beeinflusst. Dabei geht er vom begrifflichen Primat des Seienden aus: Einheit, Wahrheit und Güteit drücken begleitende Bestimmungen (*conditiones concomitantes*) des Seins (*esse*) aus¹², welche die Natur des Seienden als solchen unter einem bestimmten Aspekt explizieren. Faktisch bietet der Traktat also eine Auslegung des Seienden im Allgemeinen. Aber er beabsichtigt keine allgemeine Ontologie. Er eröffnet eine theologische Summe, die ihren Stoff konsequent unter dem Gesichtspunkt des Gu-

⁷ Vgl. Honnefelder, *Scientia transcendens*, besonders 200–381; Courtine, Suárez et le système de la métaphysique, besonders 405–495.

⁸ H. Pouillon, *Le premier traité des propriétés transcendentales. La Summa de bono du Chancelier Philippe*, in: RNSP 42 (1939), 40–77; J. Aertsen, *The Beginning of the Doctrine of the Transcendentals in Philip the Chancellor* (ca. 1230), in: *Mediaevalia, Textos e Estudios* 7–8 (1995), 269–286.

⁹ Philippi Cancellarii Parisiensis *Summa de bono*, 2 Bände, ed. N. Wicki, Bern 1985, ebd. Band 1, 3–36. Zur Frage der Datierung der *Summa de bono* siehe N. Wicki, *Données de la tradition manuscrite et problèmes d'histoire littéraire*, ebd. Band 1, 66^z. Einen materialreichen Überblick über das philosophische Denken Philipps und den Stand seiner Erforschung gibt N. Wicki in: *Ders.*, *Die Philosophie Philipps des Kanzlers*, Fribourg 2005; siehe dort insbesondere auch den Abschnitt „Die Lehre von den Transzendentalien“, 29–54.

¹⁰ N. Wicki, *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de bono*; Band 1, cap. 1: „Vie de Philippe le Chancelier“, 11^z–28^z; R. Houser, *Philip the Chancellor*, in: J. Gracia (Hg.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Malden/Mass. 2003, 534–535; R. Lerner, *Philip the Chancellor greets the early Dominicans in Paris*, in: *AFP* 77 (2007), 5–17.

¹¹ *Summa de bono*, prol. (ed. Wicki, 4): „Communissima autem hec sunt: ens, unum verum, bonum.“

¹² Ebd. q. 7 (ed. Wicki, 26): „dicendum est quod sunt tres conditiones concomitantes esse: unitas, veritas et bonitas.“

ten darstellt, und handelt dementsprechend formal vom Guten.¹³ Durch die philosophische Exposition des Guten im Allgemeinen entwickelt er die Grundlage und den Rahmen für die nachfolgenden Erörterungen der besonderen Gestalten des Guten: des seinsmäßigen Guten im Bereich der Geschöpfe, des moralischen Guten und des übernatürlichen, von der Gnade abhängigen Guten.¹⁴

Bereits lange vor Philipps *Summa de bono* besitzt das Gute im mittelalterlichen Denken eine zentrale Stellung; und natürlich kennt Philipp die mittelalterliche Tradition der Lehre vom Guten, die vor allem an Augustinus' *De natura boni*, Boethius' Traktat *De Hebdomadibus* und Pseudo-Dionysius' Ausführungen zum Guten als erstem Gottesnamen in *De divinis nominibus* anknüpft¹⁵, sehr genau. Dennoch versteht sich Philipps Betrachtungsweise nicht ohne weiteres aus dieser Tradition. Sie wirft Fragen auf, die Anlass geben, ihren konkreten historischen Kontext zu berücksichtigen.

(1.) Philipp ist der erste mittelalterliche Denker, der das Gute zum leitenden Gesichtspunkt einer theologischen *Summe* erhebt; seinem Beispiel folgen Albert in seinem Frühwerk *De bono* und Ulrich von Straßburg in seiner *Summe De summo bono*.¹⁶ Dabei folgt Philipp jedoch nicht der üblichen theologischen Darstellungsordnung, in der die Betrachtung des Schöpfers der Betrachtung der Geschöpfe vorangeht.¹⁷ Nach dieser wäre am Anfang der *Summa de bono* eine Abhandlung über das göttliche Gute zu erwarten. Stattdessen beginnt sie mit einer philosophischen Abhandlung über das Gute im Allgemeinen. In diesem Rahmen – und nur in diesem – wird in ihr auch nach dem höchsten Guten gefragt. Eine eigene offenbarungstheologische Betrachtung des göttlichen Guten findet sich in dem Werk überhaupt nicht; alle folgenden 148 *Quaestiones* befassen sich mit besonderen Gestal-

¹³ Ebd. prol. (ed. Wicki, 4): „De bono autem intendimus principaliter quod ad theologiam pertinet.“

¹⁴ Ebd. „De bono nature“ (ed. Wicki, 37–323), „De bono in genere“ (327–352), „De bono gratiae“ (355–1126); der außerordentliche Umfang des letzte Teils erklärt sich daraus, dass dieser Teil in dem Abschnitt, der vom Menschen handelt (de bono gratiae in homine) eine umfassende theologische Lehre von den Tugenden und Gaben entwickelt.

¹⁵ Siehe W. Völker/K. Riesenhuber, Artikel „Gutes“ (II. Der Begriff des G. von Cicero bis Boethius und Pseudo-Dionysius Areopagita – III. Mittelalter), in: J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*; Band 3, Darmstadt 1974, Sp. 946–960; G. Schrimpf, *Die Axiomenschrift des Boethius (De hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, Leiden 1966; S. MacDonald, *Augustine's Christian-Platonist Account of Goodness*, in: *NSchol* 63 (1989), 485–509; ders., Artikel „Bien“, in: J.-Y. Lacoste (Hg.), *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris 1998, 173–177; J. Bussanich, Artikel „Goodness“, in: A. Fitzgerald (Hg.), *Augustine through the Ages: an Encyclopedia*, Cambridge 1999, 390–391.

¹⁶ Alberti Magni *De bono* [= Alberti Magni *Opera Omnia*, ed. Colon. XXVIII], primum ediderunt H. Kühle [u. a.], Münster 1951. Siehe dazu N. Wicki, *Die Philosophie Philipps des Kanzlers*, 4–5; A. de Libera, *Introduction à la mystique rhénane*, Paris 1984, besonders 99–162; ders., *Ulrich de Strasbourg lecteur d'Albert le Grand*, in: *FZPhTh* 32 (1985), 105–136.

¹⁷ Vgl. *Thomas von Aquin*, *Super Boetium de trinitate*, prol. (*Opera omnia* 50), Rom: Comm. Leonina 1992, 75: „apud theologos preceditur [...] ut creatoris consideratio consideratione preueniat creature“.

ten des geschaffenen Guten. Offenbar bildet das weite Feld des geschaffenen Guten das eigentliche Anliegen Philipps. – Warum?

(2.) Bei der Auslegung des Guten im Allgemeinen verlässt Philipp die Lehrtradition und führt aristotelische Denkformen ein: Im 4. Buch der *Metaphysik* erläutert Aristoteles das Verhältnis des Einen zum Seienden in einem Sinne, wonach es von diesem zwar begrifflich verschieden, jedoch mit ihm sachlich identisch und daher in der Aussage mit ihm vertauschbar sei.¹⁸ Nach diesem Modell deutet Philipp als erster Lateiner das Verhältnis des Guten zum Seienden: Wie „Seiendes“, so durchläuft „Gutes“ realiter sämtliche Kategorien. Seine Differenz zum Seienden liegt nicht in der Sache, sondern allein im Begriff, und sie besteht darin, dass es etwas zum Ausdruck bringt, was „Seiendes“ noch nicht explizit besagt. Philipp deutet dies erneut nach dem aristotelischen Modell des Einen im Sinne einer negativen Bestimmung, die eine Art von Ungeteiltheit ausdrückt; das Seiende ist insofern Gutes, als es „die Ungeteiltheit des Aktes von der Potenz hat“.¹⁹ Ich komme darauf zurück.

Warum stellt Philipp das geschaffene Gute in den Mittelpunkt seiner theologischen Summe, und warum deutet er dieses nicht im Anschluss an die ihm vertraute christlich-neuplatonische Tradition der Lehre vom Guten, sondern im Rückgriff auf ein offenbarungstheologisch noch unerprobtes und insofern „riskantes“ aristotelisches Denkmodell? Einen Hinweis auf das Motiv bietet der Prolog, in dem Philipp seine Absicht erläutert: „Wie Silber in Bergwerken aus verborgenen Adern wie aus seinen Prinzipien ausgegraben wird (*Hiob* 28), so wird die Einsicht in die Quaestiones [theoretische Einsicht; R. D.] aus der Gemeinsamkeit der Prinzipien hervorgeholt. Bei Unkenntnis dieser Prinzipien wird alles Übrige von Finsternis umhüllt. Und deshalb haben diejenigen, welche den Sinngehalt der Prinzipien nicht kannten, im Glauben Schiffbruch erlitten, so, wie die Manichäer.“²⁰

Das Untersuchungsfeld soll also im Rückgang auf die allgemeinsten Prinzipien des Denkens erschlossen werden. Unmittelbar anschließend kommt Philipp auf das Gute zu sprechen: „Vom Guten aber weisen wir in der Hauptsache das auf, was zur Theologie gehört [...]. Die Allgemeinsten (*communissima*) aber sind diese: Seiendes, Eines, Wahres und Gutes. Von ih-

¹⁸ *Aristoteles*, *Metaphysik* IV, cap. 2, 1003 b 20–25; griech.-dt., in der Übersetzung von *H. Bonitz*. Neu bearbeitet, mit Erläuterungen und Kommentar herausgegeben von *H. Seidl*, 2 Bände, 2., verbesserte Auflage, Hamburg 1982 (1. Aufl. 1978/80); Band 1, 125 f.

¹⁹ *Summa de bono* (ed. *Wicki*), q. 1, 7: „bonum est habens indivisionem actus a potentia simpliciter vel quodammodo. [...] Diffinitio enim boni prima non est data per causam, sed per differentiam in negatione consistentem; per hinc enim modum oportet prima determinari, ut unum“; „Eines“ meint Seiendes, insofern es ungeteilt ist: „unum est ens indivisum“, ebd. Siehe dazu *Aertsen*, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 32–34.

²⁰ Ebd. prol. 4: „Sicut argentum in mineris ex venis occultis tamquam ex suis principiis eruitur, ita intelligentia questionum ex communitate principiorum tamquam ex occultis venis extrahitur, quibus ignoratis cetera caligine involvuntur. Et ideo ‚naufragaverunt circa fidem‘ rationem principiorum ignorantes, ut Manichei.“

nen ist zu handeln, insoweit es zur Betrachtung der Theologie gehört.“²¹ Später bezeichnet er diese im Anschluss an Avicenna auch als erste einfache Begriffe, weil sie im definitonischen Verfahren nicht auf noch allgemeinere Begriffe zurückgeführt werden können.²² Die theologische Erörterung des Guten soll also ausgehend vom Guten als Denkprinzip im Sinne eines ersten, allgemeinen Begriffs geführt werden.

Warum das theologische Interesse gerade dem Guten gilt, erhellt aus dem Hinweis auf die Manichäer, der auf den 1. Timotheusbrief 1,19 anspielt: „... manche haben die Stimme ihres Gewissens mißachtet und haben im Glauben Schiffbruch erlitten.“ Da die manichäische Lehre in der kirchlichen Heresiologie einen festen Ort hat, setzt Philipp den Fall als bekannt voraus. Er beschränkt sich darauf, die Ursache des religiösen Irrtums zu bezeichnen: mangelndes Verständnis der Anfangsgründe des Denkens; gemeint ist dabei in erster Linie die mangelnde Anerkennung des Guten als eines *communissimum*, das mit dem Seienden koextensiv ist. Denn nach manichäischer Lehre existiert ein oberstes Böses im Reich der Finsternis ursprünglich und selbstständig gegenüber dem göttlichen Reich des Lichts. Der Gedanke an den manichäischen Dualismus bleibt in dem ganzen folgenden Traktat gegenwärtig und tritt wiederholt in den Vordergrund: *Quaestio* 6 diskutiert unter der Leitfrage, ob jedem Guten ein Böses entgegengesetzt ist,²³ die manichäische Lehre, wonach dem *summum bonum* als Prinzip des Lichts ein *summum malum* als Prinzip der Finsternis gleichursprünglich gegenübersteht. Die Überlegungen werden später wieder aufgenommen und in zwei langen *Quaestiones* fortgeführt. Die eine fragt, ob dem *bonum naturae* ein *malum* entgegengesetzt ist;²⁴ die andere ist dem Nachweis gewidmet, dass das *malum* als solches überhaupt kein Prinzip und keine Gattung sein kann.²⁵ Gleich zu Beginn wird das Anliegen der Untersuchung klar benannt: „*ut magis evacuetur error Manicheorum*“. Welche Herausforderung Philipp eigentlich im Blick hat, zeigt sich, wenn man auf seine gleichzeitigen Stellungnahmen in Predigten schaut. Philipp war nicht nur ein bedeutender Theologe, sondern auch einer der gefragtesten Prediger seiner Zeit.

Er ist Zeuge des dramatischen Neuaufbruchs des religiösen Dualismus in der Bewegung der Katharer, welche die Kirche um die Wende zum 13. Jahrhundert besonders in südlichen Teilen Europas – Oberitalien, Okzitanien – existenziell bedroht; denn dieser Bewegung, deren Anhänger sich auch als

²¹ Ebd.: „De bono autem intendimus principaliter quod ad theologiam pertinet. [...] Communissima autem hec sunt: ens, unum, verum, bonum, de quibus quantum ad speculationem theologice pertinet disserendum est.“

²² Ebd. q. 9, 30: „Primae intentiones simplices dicuntur, quia non est ante ipsas in que fiat resolutio. Ante prima non est quod in eorum veniat diffinitionem.“

²³ Ebd. q. 6, 25: „Utrum omni bono opponatur malum.“ – Ebd.: „inducamus quod induxit Manicheus ponens duo principia principium lucis et principium tenebrarum [...]“.“

²⁴ Ebd. De bono nature in communi, q. 1, 39: „Utrum bono nature opponatur malum.“

²⁵ Ebd. q. 2, 42: „Quod malum non potest esse principium nec genus.“

veri christiani oder einfach als „Christen“ bezeichnen, geht es nicht um eine Reformierung der bestehenden Kirche; sie versteht sich vielmehr selbst als die wahre, spirituell authentische *ecclesia Dei*.²⁶ Der bestehenden Kirche, ihrer Hierarchie und ihren Sakramenten spricht sie jede Heilslegitimation und Heilswirkung ab. Die meisten katharischen Gemeinden schließen sich nach dem Konzil von St. Felix-de-Caraman bei Toulouse 1167 einem radikal dualistischen Glauben an.²⁷ Diesem zufolge steht dem göttlichen guten Prinzip, aus dem alle geistigen Geschöpfe hervorgehen, ein böses Prinzip unversöhnlich gegenüber, das alle stofflichen raum-zeitlich bedingten Dinge geschaffen hat. Demnach gibt es zwei Schöpfungen (keine *creatio ex nihilo*). An beiden hat der Mensch als leiblich-seelisches Wesen teil: Seine Seele, in der er eigentlich ein gefallener Engel ist, gehört zum Göttlichen, sein Körper zur raum-zeitlichen Welt und damit zum Bösen. Deshalb lehnen die Katharer auch die Menschwerdung und Kreuzigung Jesu ab. Ziel des menschlichen Lebens ist die Rückkehr der Seele, des gefallenen Engels, aus der körperlichen Entfremdung in den geistigen Grund, dem sie entstammt, durch moralische Läuterung, strenge Askese, sexuelle Enthaltsamkeit, vor allem: die reinigende Geisttaufe (*consolamentum*). Diese Auffassungen gehen historisch nicht aus den spätantiken Lehren Manis hervor, aber sie ähneln ihr; deshalb werden die Katharer im Mittelalter auch regelmäßig als „Manichäer“ bezeichnet.²⁸

Da sie offensiv vorgehen und durch Predigt und persönliche Werbung große Teile der Bevölkerung an sich ziehen, erfolgt von kirchlicher Seite nach dem Scheitern aller Versöhnungsbemühungen eine scharfe Reaktion. Am 10. März 1208 ruft Innozenz III. zum Kreuzzug gegen die südfranzösischen Katharer (Albigenser) auf (erstmalig in ein christliches Land). Es folgen mehrere Kreuzzüge mit blutigen Schlachten bis 1229. Während Philipp in Paris an seiner Summe arbeitet (1225–1228), erreicht die Auseinandersetzung ihren Höhepunkt und ihre Endphase; 1226 tritt der französische König (Ludwig VIII.) selbst – flankiert von politischen und kirchlichen Maßnahmen – zum Kreuzzug gegen die Katharer an; die Kämpfe enden erst mit dem Frieden von Paris im April 1229. Der religiöse Einfluss der Katharer hält jedoch an. 1232 findet ein Konzil auf dem Montségur statt, das die ungebrochene Stärke der Bewegung in Okzitanien zeigt. Ein Jahr später beginnen die Dominikaner mit der ihnen anvertrauten päpstlichen Inquisi-

²⁶ Siehe dazu J. Oberste, *Ketzerei und Inquisition im Mittelalter*, Darmstadt 2007, 44–53; ders., *Der Kreuzzug gegen die Albigenser*, Darmstadt 2003, besonders 28–42; S. Runciman, *Häresie und Christentum. Der mittelalterliche Manichäismus*, München 1988, besonders 143–165; M. Lambert, *Ketzerei im Mittelalter. Häresien von Bogumil bis Hus*, München 1977, besonders 165–226; ders., *Geschichte der Katharer*, Darmstadt 2001.

²⁷ Siehe dazu Oberste, *Ketzerei*, 51 f.; Lambert, *Ketzerei*, 189–200.

²⁸ Siehe dazu auch C. Colpe/S. Lorenz/W. Schröder, Artikel „Manichäismus“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, herausgegeben von J. Ritter/K. Gründer; Band 5, Darmstadt 1980, 714–716; D. Müller, Artikel „Katharer“, in: *Theologische Realenzyklopädie*; Band 18, Berlin 1989, 21–30, besonders 21.

tion, die in den katharisch durchmischten Städten (Toulouse, Albi, Narbonne) zu erheblichen Unruhen führt. 1244 fällt nach einjähriger Belagerung der letzte Zufluchtsort der okzitanischen Katharer, der Montségur, 225 Bekenner werden in den Palisaden der Burg auf dem Scheiterhaufen hingerichtet, die übrigen fliehen in die Pyrenäen und in die Lombardei. Die letzte Verhaftung eines Katharers ist für 1342 in Florenz dokumentiert.²⁹

Philipp hat als Kanzler von Notre-Dame de Paris die Vorbereitung des königlichen Kreuzzugs unmittelbar vor Augen und nimmt während der Arbeit an seiner Summa in Predigten selbst aktiv an der Vorbereitung des spirituellen Umfelds für diesen Kreuzzug teil. Fünf dieser Predigten sind inzwischen genauer bekannt.³⁰ Sie fallen alle in das Jahr 1226. Die ersten drei werden vor Angehörigen der Universität Paris Anfang dieses Jahres gehalten – am 26. Januar nahm Ludwig VIII. das Kreuz gegen die Katharer³¹ –, die vierte im Mai in Bourges vor Kreuzrittern und dem König unmittelbar vor der Abreise in den Süden; die fünfte im August in Paris anlässlich einer Bittprozession für den König während der Belagerung von Avignon; ein Angriff war am 8. August verlustreich gescheitert.³²

In diesen Predigten geht es Philipp nicht um die Anklage der Häretiker – deren Positionen ihn im Einzelnen nicht interessieren –, sondern um die geistliche Erneuerung der Kirche durch persönliche Bekehrung jedes ihrer Mitglieder durch Buße nach dem Vorbild der Kreuzfahrer, geistliche Reinigung und Darbietung des eigenen Lebens als Opfer an Gott. Dazu benennt Philipp jedoch in scharfer Form auch den Grund, der in seiner Sicht den Kreuzzug rechtfertigt: Die Häretiker sind schlimmer als die Heiden, die christliches Gebiet besetzen, da sie die Kirche wie eine innere Krankheit zerstören. „Wenn Du also eine Krankheit hättest, deren Natur es wäre, nicht zu wachsen und eine Krankheit, welche fortschreitend die Körperglieder abfrisst, so wäre mehr gegen die abfressende Krankheit zu Hilfe zu eilen. Die Häresie aber ist von dieser Art; daher wird sie ein Krebs genannt.“³³

Philipp lässt nicht im Unklaren, wer im Besonderen gemeint ist: „Was früher in Form des Kreuzes über die vier Erdteile ausgedehnt war, ist eben

²⁹ Vgl. *M. Lambert*, Geschichte der Katharer, Darmstadt 2001, besonders 308.

³⁰ Vgl. *N. Bériou*, La prédication de croisade de Philippe le Chancelier et d'Eudes de Châteauroux en 1226, in: La prédication en Pays d'Oc (XII^e-début XV^e siècle), Cahiers de Fanjeaux 32, Fanjeaux 1997, 85–109.

³¹ Die erste dieser Predigten (Sermo *scolaribus inter Epiphaniam et Purificationem tempore quo rex Ludovicus assumpsit crucem in Albigenses de dolore et signis doloris Ecclesiae sancte matris nostre, et infirmitate et causis doloris et remediis contra dolorem, et qui sit clipeum levare praem.* Avranches, Bibliothèque de la Ville, 132, f. 248v) ist neuerdings von N. Wicki ediert worden: Sermo Philippi Cancellarii De cruce signatione contra Albigenses, in: *Wicki*, Die Philosophie Philipps des Kanzlers, 181–188.

³² Zu den näheren Umständen siehe *Bériou*, La prédication de croisade, 87–91.

³³ Sermo Philippi Cancellarii De cruce signatione contra Albigenses, ed. *Wicki*, 186: „Unde si morbum haberes cuius natura esset non crescere et morbum qui depasceret membra successive, potius succurrendum esset contra morbum depascentem. Heresis autem talis est, unde cancer dicitur.“

verstümmelt worden: im Osten durch die Heiden – im Westen durch die Häretiker in vielen Teilen, am meisten im Albigensischen.“³⁴ Statt von „Albigensern“ spricht Philipp in seiner Summe von „Manichäern“ und dehnt damit die Perspektive von einer lokalen Gruppe auf die ganze religiöse Bewegung der Katharer aus.

Seine *Summa de bono* ist eine Antwort auf diese Herausforderung. Im Gegenzug gegen das katharische Bekenntnis, das die gesamte sichtbare Schöpfung dem Reich der Finsternis zuordnet, versucht Philipp, ausgehend vom Guten im Allgemeinen, in sämtlichen Bereichen der Schöpfung systematisch das Gute aufzuweisen und seine jeweilige besondere Gestalt zu erklären. Dabei setzt Philipp freilich selbst eine religiöse Glaubensannahme voraus: die christliche Annahme eines einzigen, wesenhaft guten Gottes, der die gesamte Welt in ihren geistigen und stofflichen Teilen gut erschaffen hat. Diese Voraussetzung wird im Prolog unter Berufung auf *Genesis* 1,31 explizit hervorgehoben: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut.“³⁵ Um diese Glaubensannahme philosophisch zu bestätigen, greift Philipp auf den aristotelisch geprägten transzendentaltheoretischen Denkansatz zurück; denn von diesem her lässt sich einsichtig machen, dass das Gute mit dem Seienden koextensiv ist.

II. Das religiöse Motiv der Option für den transzendentalen Denkansatz

Aber auch die überkommenen, augustinisch und boëthianisch geprägten Lehren über das Gute führen zu der Annahme, dass jedes Seiende an sich gut ist.³⁶ Warum folgt Philipp nicht dieser bewährten und autoritativ abgesicherten christlich-neuplatonischen Lehrtradition, die auch eine philosophisch begründete Antwort auf den Weltpessimismus der Katharer enthält? Philipps Entscheidung hat, wie ich meine, einen inhaltlichen Grund: Sie fällt zugunsten des neuen Denkansatzes aus, weil dieser eine philosophische Antwort auf den katharischen Weltpessimismus ermöglicht, die seiner eigenen religiösen Überzeugung vom Gutsein der geschaffenen Dinge eher entspricht als die überkommene neuplatonisch geprägte Erwiderung auf die katharische Herausforderung.

Dies wird an zwei Punkten deutlich. Der eine betrifft die Frage nach dem Anfang des Denkens, der andere die Frage nach dem formalen Grund des Gutseins der endlichen Dinge. Die beiden Fragen hängen unmittelbar mit-

³⁴ Ebd. 185: „Quod dilatatum prius fuit secundum formam crucis in quatuor partes mundi, modo decurtatum est in oriente quantum ad gentes, in occidente quantum ad hereticos in multis partibus, maxime in Albigensi.“

³⁵ *Summa de bono*, ed. *Wicki*, prol., 4: „Vidit Deus cuncta que fecerat et erant valde bona [Gen. 1,31].“

³⁶ Vgl. die Leitfrage der boëthianischen Schrift *De Hebdomadibus*: „Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona“; *Anicius Manlius Severinus Boetius*, *Die Theologischen Traktate*, lat.-dt., übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von *M. Elsäßer*, Hamburg 1988, 34.

einander zusammen, denn aus dem Ersterkannten leitet sich – sowohl nach dem platonischen wie auch nach dem neuen transzendentalen Denkansatz – der formale Grund des Gutseins der endlichen Dinge her. Die beiden Denkansätze führen zu einem wesentlich verschiedenen Verständnis dieses Grundes, weil sie das Ersterkannte verschieden bestimmen:

Gemäß beiden Positionen endet unser Denken, wenn es analysierend in der Ordnung der allgemeinen Sinngehalte, die Gegenstand unseres Begreifens sind, zurückgeht, bei einem höchst Allgemeinen, das nicht auf ein noch Allgemeineres zurückgeführt werden kann, sondern in allen übrigen Sinngehalten, die wir begreifen, vorausgesetzt und implizit miterfasst wird – also in diesem Sinne das „Ersterkannte“ ist.³⁷ Nach dem platonischen Modell fällt dieser Rückgang des Denkens in den epistemologischen Grund mit dem Aufstieg in der ontischen Kausalordnung zusammen; denn die allgemeinen Strukturen, auf die sich das Denken richtet, sind gerade die seinsmäßig unabhängig von den einzelnen Dingen bestehenden Gründe ihrer wesentlichen Beschaffenheit und Verstehbarkeit: Das Allgemeinere ist das ontisch Frühere – Wirklichere und damit Wirksamere – gegenüber dem weniger Allgemeinen und Einzelnen. Diese ontische Priorität bedeutet zugleich ein Kausalverhältnis: Das weniger Allgemeine und Einzelne – ontisch Nachgeordnete – findet den formalen Grund seines Seins in dem Allgemeinen, das ihm ontisch vorgeordnet ist. Gerade dieses Kausalverhältnis wird im platonischen Kontext als „Teilhabe (*methexis, participatio*)“ bezeichnet. Christlich-neuplatonisch gesehen ist das Allgemeine, das nicht auf ein weiteres Allgemeines zurückgeführt werden kann, das göttliche Gute „jenseits des Wesens“ (*epekeina tēs ousias*)³⁸, das durch sich selbst gut oder „die Gutheit selbst“ ist. Deshalb ist nach diesem Denkmodell das göttliche Gute zugleich (a) das Ersterkannte, in dessen Licht alles Übrige erkannt und bewertet wird, und (b) die formale Ursache des Guten in allen raum-zeitlich bestimmten Dingen.³⁹

Dieses Denkmodell erscheint an einer berühmten Stelle im achten Buch von Augustinus' Schrift *De Trinitate*, die Philipp bei der Erörterung der

³⁷ Zur mittelalterlichen Debatte über das Ersterkannte siehe W. Goris, Die Anfänge der Auseinandersetzungen um das Ersterkannte im 13. Jahrhundert: Guibert von Tournai, Bonaventura und Thomas von Aquin, in: *Documenti e studi* 10 (1999), 355–369; *ders.*, Padua 1500 – The Medieval Debate on the First Known Revisited, in: R. Darge/E. Bauer/G. Frank (Hgg.), *Der Aristotelismus an den europäischen Universitäten der frühen Neuzeit*, Stuttgart 2010, 83–98.

³⁸ *Platon*, *Politeia* VI 508c–509c; siehe dazu R. Ferber, *Platos Idee des Guten*, 2. Auflage, St. Augustin 1989, besonders 66–79; H. Krämer, *EPEKEINA TĒS OUSIAS*, in: *AGPh* 51 (1969), 1–30.

³⁹ Siehe zu dieser Struktur C. Steel, „The Greatest Thing to learn is the Good“. On the Claims of Ethics and Metaphysics to be the First Philosophy, in: W. Goris (Hg.), *Die Metaphysik und das Gute. Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter*, Leuven 1999, 1–25; W. Goris, *Das Gute als Ersterkanntes bei Berthold von Moosburg*, in: *Ders.* (Hg.), *Die Metaphysik und das Gute. Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter*, Leuven 1999, 139–172; J. Aertsen, *Thomas Aquinas: Aristotelianism versus Platonism?*, in: L. Benakis (Hg.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du Colloque international de Corfou 6–8 octobre 1995 organisé par la S. I. E. P. M., Turnhout 1997*, 147–162.

Frage, „ob für jedes Geschaffene Sein und Gutsein dasselbe sei“⁴⁰, eingehend diskutiert. Die Stelle lautet:

Dieses Gute und jenes Gute? Nimm dies und jenes weg und schau das Gute selbst, wenn du kannst; so wirst du Gott sehen, der nicht durch ein anderes Gutes gut ist, sondern das Gute eines jeglichen Guten (*bonum omnis boni*). Von all dem Guten nämlich, das ich aufzählte oder das man sonst noch sehen oder sich vorstellen kann, würden wir, wenn wir wahrheitsgetreu urteilen, nicht das eine besser als das andere heißen, wenn uns nicht der Begriff des Guten selbst eingeprägt wäre, nach dem wir ein bestimmtes Gut prüfen und das eine dem anderen vorziehen. So ist Gott zu lieben, nicht als dieses oder jenes Gute, sondern als das Gute selbst.⁴¹

Bei der Auslegung dieser Stelle nimmt Philipp einen folgenschweren Eingriff vor. Er trennt die epistemologische von der ontologischen Analyse. Dadurch fällt der epistemologische Rückgang in den Grund unseres Denkens nicht mehr mit dem ontologischen Aufstieg zusammen, der die Kausalordnung in Richtung der ersten Ursache nachvollzieht: Die Analyse unserer Denkinhalte führt dann zwar immer noch auf das Gute als etwas höchst Allgemeines und Erstes: „Seiendes [...] und Gutes sind Erste“⁴²; aber dieses Erste ist nicht das Gute jenseits des Seienden, das *transzendente* göttliche Gute, sondern ein allgemeinstes Prädikat, nämlich der transzendente Begriff des Guten, der mit dem des Seienden in der Aussage konvertibel ist: „Erste einfache Begriffe werden sie genannt, weil ihnen nichts vorausliegt, worauf die Analyse (*resolutio*) zurückführen könnte.“⁴³

Damit entsteht ein Freiraum für eine Analyse, die den formalen Grund des Gutseins nicht im Guten selbst jenseits des Seienden, sondern im eigenen Sein der Dinge aufsucht. Und gerade darum geht es Philipp. Deshalb weist er das überkommene neuplatonisch inspirierte Verständnis der Stelle energisch zurück und interpretiert sie neu im Lichte der aristotelischen Ursachenlehre:

Der Ausspruch des Augustinus in *De Trinitate* „Nimm dies und jenes weg usw. und du wirst das Gute eines jeglichen Guten schauen“ ist vieldeutig. Man kann [ihn; R. D.] nämlich in dem Sinne verstehen, daß das Gute, das in den Aussagen „gut ist der Geist“, „gut ist der Körper“ verstanden wird, das Gute jedes Guten sei, das durch sich selbst gut ist; und dies ist ein verkehrtes Verständnis (*perversa intentio*) dieser Äußerung. Und dennoch meint Augustinus dieses Gute, jedoch anders, nämlich in dem Sinne, daß dieses Gute wirkend (*effective*) oder zielhaft (*finaliter*) das Gute jedes Guten ist, nicht aber in dem Sinne, dass es von jedem Guten ausgesagt wird.⁴⁴

⁴⁰ Summa de bono q. 8 (ed. *Wicki*, 27): „Utrum omni creato idem sit esse et esse bonum.“

⁴¹ *Augustinus*, De Trinitate VIII, (*Aurelius Augustinus*: Bücher VIII–XI, XIV–XV, Anhang Buch V, lat.-dt., neu übersetzt und eingeleitet von J. Kreuzer, Hamburg 2001, 11): „bonum hoc et bonum illud. tolle hoc et illud et uide ipsum bonum si potes; ita deum uidebis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. neque enim in his omnibus bonis uel quae commemorauit uel quae alia cernuntur siue cogitantur diceremus aliud alio melius cum uere iudicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni secundum quod et probaremus aliquid et aliud alii praeponeamus. sic amandus est deus, non hoc et illud bonum, sed ipsum bonum.“

⁴² Summa de bono q. 9 (ed. *Wicki*, 30): „ens et unum et verum et bonum sunt prima.“

⁴³ Ebd.: „Prime intentiones simplices dicuntur, quia non est ante ipsas, in que fiat resolutio.“

⁴⁴ Summa de bono q. 8 (ed. *Wicki*, 29): „Sed auctoritas Augustini que est in libro De Trinitate habet multiplicatam cum dicitur: ‚Tolle hoc, tolle illud etc. et uidebis bonum omnis boni‘. Potest

Dieser Deutung zufolge sind die Dinge mit Beziehung auf das göttliche Gute nur insofern „gut“ zu nennen, als sie wirkursächlich von diesem herühren und finalursächlich auf dieses gerichtet sind. Wirkursache und Zielursache sind aristotelisch gesehen äußere Ursachen. Das Gutsein des Geschaffenen wird auf diese Weise auf das transzendente Gute nur wie auf seine äußere Ursache und nicht wie auf seine innere formale Ursache zurückgeführt. Zu erklären bleibt danach eben derjenige – formale – Grund des Gutseins, der den geschaffenen Dingen immanent ist.

Zu ihm gelangt Philipp durch die methodische Suche nach einer Bestimmung, die ausdrückt, was das Gute im Allgemeinen als Gutes ist.⁴⁵ Die Suche geht von zwei klassischen – im Sinne Philipps nicht zureichenden – Erläuterungen (*notificationes*) aus, von denen die erste die Attraktivität, die zweite die Produktivität des Guten hervorhebt. Die erste entnimmt Philipp aus zwei Quellen: aus Pseudo-Dionysius' *De divinis nominibus*: „das Gute ist das, wonach alles verlangt“ –, und aus Aristoteles' *Nikomachische[r] Ethik* „Alles ersehnt das Gute.“⁴⁶ Danach hat das Gute als solches den Charakter eines Ziels. – Gemäß der zweiten, die ebenfalls auf Pseudo-Dionysius zurückgeht, ist das Gute „dasjenige, was Sein vervielfältigt oder ausbreitet“.⁴⁷ Nach Ansicht Philipps bringen beide Erläuterungen eigentümliche Wirkungen des Guten zum Ausdruck, nicht aber seinen wesentlichen Gehalt. Um diesen zu bestimmen, ist zu berücksichtigen, dass das Gute über „Seiendes“ hinaus gar keine positive reale Bestimmung ausdrücken kann, da eine reale Bestimmung ja selbst der Sache nach wieder Seiendes wäre, so dass die Frage wiederkehrt und sich in der Folge ein sinnloser Fortgang ins Unendliche ergäbe; das *additum* des Guten zum Seienden kann daher nur eine negative begriffliche Bestimmung sein. Nach dem Paradigma des Einen erläutert Philipp es als eine Art von Ungeteiltheit – nämlich im Sinne der „Ungeteiltheit des Aktes von der Potenz“.⁴⁸

enim intelligi quod, cum dicitur: bonus est animus, bonum est corpus, bonum quod per hoc intelligitur sit bonum omnis boni quod seipso est bonum, et hec est perversa intentio illius sermonis. Et tamen de illo bono intelligit Augustinus, sed aliter, scilicet quod bonum illud sit bonum omnis boni effective aut finaliter, sed non quod predicetur de omni.“

⁴⁵ Summa de bono q. 1 (ed. Wicki, 6).

⁴⁶ Ebd.: „Habet autem notificationes quasdam, quia iuxta beatum Dionysium ‚bonum est quod desideratur ab omnibus‘ et Aristoteles: ‚omnia bonum exoptant‘.“ Zu den Quellen dieser Erläuterungen siehe Pouillon, *Le premier traité des propriétés transcendentales*, 45, und Wicki, *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de bono*, 6, Anmerkungen zu den Zeilen 17–20.

⁴⁷ Ebd.: „Item, de verbis beati Dionysii in libro *De divinis nominibus* in principio tractatus de bono potest hec extrahi: ‚Bonum est multiplicativum aut diffusivum esse‘.“

⁴⁸ Ebd. 7: „Si enim diffinitur per prius et per unum solum, recipit ergo ens in sui diffinitione cum aliquo addito. Sed illud additum convertibile erit cum ente; illud enim convertetur cum bono et bonum cum ente; ergo illud cum ente. Ergo non additur ad contrahendum suppositum, sed quantum ad rationem. Sed quid illa determinatio? Pari rationem habebit rationem; de ipso enim dicitur ens et habet ens ante se et non est immediatum respectu entis. Propter quid enim magis esset immediatum quam bonum? Ergo in infinitum abibit. Quare standum est in Primo, ut bonum se habeat immediate ad ens. Et ita non diffiniatur per ens et aliquam positionem superadditam, sicut nec unum cum dicitur unum est ens indivisum; ‚indivisum‘ enim ponit ens et privat ab ente divisionem.“ – Ebd. 8: „Bonum et ens converti non impedit quin notificetur per ens, quia licet

Diese Formulierung geht sicher auf Philipp selbst zurück; dennoch ist seine Angabe, sie sei „aus Aristoteles und anderen Philosophen herausgezogen“, nicht unrichtig; denn die Elemente der Formel finden sich in der *Metaphysik* und in den Schriften arabischer Kommentatoren, insbesondere bei Avicenna, der im 4. Buch seiner *Metaphysik*, cap. 2, das Gutsein der Dinge ausdrücklich auf das Wirklichsein im Unterschied zum bloßen Möglichssein bezieht.⁴⁹ Die Erläuterung hält sich – so wie die vorausgehenden Bestimmungen des Einen und des Wahren – streng in der essenziellen Ordnung. Die Begriffe von Akt und Potenz in ihr sind auf das zu beziehen, wodurch und worin das jeweilige Seiende ein bestimmtes Wesen ist. „Akt“ meint in erster Linie nicht die Verwirklichung, die ein Seiendes in der *Tätigkeit* findet, sondern den seiner Tätigkeit vorausliegenden substanziellen (ersten) Akt, in dem es als ein bestimmtes Wesen überhaupt wirklich ist:

Es gibt einen zweifachen Akt; der erste Akt ist die Vollkommenheit der Sache selbst; und in Bezug auf diesen besagt „Gutes“ den Akt. Und es gibt einen zweiten Akt, der von der Sache ausgeht; und in diesem Sinn besagt „Gerechtes“ einen Akt, nicht aber „Gutes“ [im Sinne eines *communissimum*; R. D.]. Und so ist es auf die erste Weise dasselbe, daß Gutes den Akt und die Substanz besagt.⁵⁰

Deshalb bringt, da der Akt die Erfüllung oder den vollendenden Abschluss bildet, worauf die Potenz von sich aus hingeeordnet ist, das Gute auch ein Ziel (*telos*) und die innere Hinordnung des Wesens auf dieses Ziel zum Ausdruck. Dabei handelt es sich aber nicht um etwas dem jeweiligen Seienden Äußerliches, da es ja nichts anderes ist als die substanzielle Wirklichkeit eben dieses bestimmten Wesens. Deshalb expliziert das Gute das Seiende in einem Sinne, wonach es als Seiendes ein ihm eigenes Ziel und eine Vollendung in sich hat. Auch dem geschaffenen Seienden wird daher ontisches Gutsein formal und innerlich zugesprochen und nicht nur im Sinne einer äußeren Benennung (*denominatio extrinseca*) vom göttlichen Guten her: „Alle geschaffenen Dinge werden im formalen Sinne (*formaliter*) gut genannt.“⁵¹

Aber warum hat ein Wesen durch seinen substanziellen Akt den Charakter des Guten? Der Hinweis auf die Potenz, die durch diesen Akt Erfüllung findet, hilft hier nicht weiter, da der Akt seinen Sinn nicht von der Potenz

convertantur quantum ad continentiam et ambitum suppositorum, bonum tamen habundat ratione super ens, scilicet per hoc quod est indivisum a fine vel actu, qui dicitur complementum. [...] Diffinitio enim boni prima non est data per causam sed per differentiam in negatione consistentem; per hinc enim modum oportet prima determinari, ut unum.“ Zu Philipps Analyse des *additum* des Guten zum Seienden siehe *Aertsen*, „The Beginning of the Doctrine of the Transcendentals in Philip the Chancellor (ca. 1230)“, 276–280.

⁴⁹ Siehe dazu die Nachweise bei *Pouillon*, *Le premier traité des propriétés transcendentales*, 44–48.

⁵⁰ *Summa de bono*, q. 7 (ed. *Wicki*, 27): „Duplex est actus; est actus primus ipsius rei perfectio et secundum hoc bonum dicitur actum, et est actus secundus qui de re egreditur, et sic actum dicitur iustum, bonum autem non. Et sic primo modo idem est bonum dicere actum et substantiam.“

⁵¹ *Ebd.* q. 9 (ed. *Wicki*, 30): „Deus dicitur bonum per se secundum substantiam [...] omnes alie creature formaliter et etiam effective.“

erhält, sondern umgekehrt. Philipp beantwortet die Frage, indem er diesen Akt auf den schöpferischen Willen zurückführt, der das Seiende als Seiendes begründet.⁵² Dieser Wille ist gerade dadurch schöpferisch, dass er das Sein der Dinge als Ziel-Gutes bejaht. Er bejaht es aber gerade deshalb, weil er selbst ein guter Wille ist, der durch die ihm eigene Gutheit auf die Vollendung als Ziel ausgerichtet ist. Die Gutheit der geschaffenen Wirklichkeit gründet daher letztlich in der göttlichen Gutheit als innerer Bedingung und Motiv des schöpferischen Wollens. Philipp nimmt hier eine Überlegung des Boethius aus *De Hebdomadibus* auf⁵³, präzisiert – oder besser: transformiert – diese aber, indem er das Bild vom Herabströmen des Seins aus dem Willen des göttlichen Guten (*esse eorum a boni voluntate defluxit*) konsequent – so wie anschließend in Quaestio 8 die augustinische Rede vom „*bonum omnis boni*“ – im Sinne einer äußeren wirkursächlichen Kausalität deutet: Die Gutheit des göttlichen Willens kommt demnach im Schöpfungsakt gerade auf wirkursächliche Weise zur Wirkung.⁵⁴ Sie versteht sich als der letzte äußere Grund dafür, dass das jeweilige geschaffene Seiende durch seinen eigenen inneren substanzialen Akt Gutsein besitzt.

Das geschaffene Seiende wird auf diese Weise im Vergleich zur herkömmlichen christlich-neuplatonischen Deutung nicht nur deutlicher in seinem inneren wesentlichen Gutsein gesehen, sondern auch nachdrücklicher in seiner relativen Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit gegenüber dem göttlichen Guten anerkannt. Philipp versteht diese Erklärung als seiner eigenen religiösen Überzeugung vom Gutsein des Geschaffenen angemessener; deshalb betrachtet er sie als die bessere Antwort auf die katharische Geringschätzung der raum-zeitlichen Wirklichkeit.

III. Nachwirkung

Philipps innovative Deutung des Guten im Zusammenhang der *prima* und *communissima* hat eine gewaltige Nachwirkung. In der folgenden Autorengeneration knüpfen insbesondere die Autoren der Alexander von Hales zugeschriebenen *Summa theologica*⁵⁵ sowie Albert in seiner frühen, während

⁵² Ebd. q. 7 (ed. *Wicki*, 26–27): De fluxu rerum a Primo.

⁵³ *Boethius*, *De Hebdomadibus* I, Z. 117–124, in: *Ders.*, *Die Theologischen Traktate*, 41: „Quae quoniam non sunt simplicia, nec esse omnino poterant, nisi ea id quod solum bonum est esse voluisset. Idcirco quoniam esse eorum a boni voluntate defluxit, bona esse dicuntur. Primum enim bonum, quoniam est, in eo quod est bonum est; secundum vero bonum, quoniam ex eo fluxit cuius ipsum esse bonum est, ipsum quoque bonum est.“

⁵⁴ *Summa de bono*, q. 7 (ed. *Wicki*, 27): „Efficientis est facere esse. [...] Ideo igitur secundum rationem boni dicitur fecisse, quia bonitas est dispositio volentis secundum quam egreditur res in actum per efficientem [...] ergo [...] non voluntas tantum sed bonum est dispositio secundum quam procedit res in effectum ab efficiente.“

⁵⁵ *Alexander von Hales*, *Summa theologica* I, tract. 3, q. 1 (ed. *Quaracchi*, 112–200); dazu *J. Fuchs*, *Die Proprietäten des Seins bei Alexander von Hales*, Münster 1930; zur Wirkungsgeschichte der Transzendentalienlehre Philipps siehe *Aertsen*, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 40–70.

seines Aufenthalts an der Universität Paris (1243–48) verfassten Schrift *De bono*⁵⁶ und Thomas von Aquin an diese Überlegungen an und führen sie weiter. Vor allem durch Thomas kommt das neue philosophische Denkmodell in der Folgezeit zur Wirkung; daher möchte ich seine Rezeption und Weiterführung der Konzeption Philipps besonders hervorheben.

Philipp passt nicht ein traditionelles Lehrstück durch einen präzisierenden und korrigierenden Eingriff an einen neuen Reflexionsstand an; vielmehr entwickelt er aus einem neuen philosophischen Denkansatz heraus – gewissermaßen durch einen Wechsel des „Betriebssystems“ – ein im Kern neuartiges Verständnis des Guten als einer eigentümlichen Bestimmung des Seienden als solchen. Die Entscheidung für das neue philosophische Denkmodell trifft Philipp bewusst – ohne den Systemwechsel allerdings deutlich hervorzuheben. Die Differenz zwischen der herkömmlichen christlich-neuplatonischen und der neuen transzendentalen Sichtweise des Guten bleibt in seinen Ausführungen eher implizit. Für Thomas ist es ein Anliegen, diese Differenz – aber auch die Affinitäten der beiden Denkmodelle – explizit zu bezeichnen.⁵⁷

Wie Thomas in verschiedenen Untersuchungen hervorhebt, kongruieren beide Denkweisen in der Annahme einer ersten allgemeinen Ursache, die ihrem Wesen nach (*per essentiam*) das Gute ist.⁵⁸ Gemäß dem transzendentalen Denkmodell wird jedoch die Gemeinsamkeit *einer Ursache* für viele Dinge von der Allgemeinheit, gemäß der ein gemeinsamer Sinngehalt von vielen Subjekten ausgesagt wird, grundsätzlich unterschieden. So ist etwa die Sonne allgemeine Ursache für alles, was entstehen kann – ohne deshalb selbst etwas Allgemeines im prädikativen Sinne zu sein; an sich betrachtet ist sie etwas Einzelnes. Ein denkunabhängig subsistierendes prädikativ Allgemeines gibt es nicht. Von diesem Standpunkt aus gesehen fällt daher der analysierende Aufstieg im Bereich des prädikativ Gemeinsamen in Richtung des Allgemeinsten – von jedem Seienden Aussagbaren – nicht mit dem kausal-analytischen Rückgang in Richtung der ersten gemeinsamen Ursache al-

⁵⁶ *Albertus Magnus* (siehe Anmerkung 16).

⁵⁷ Die wichtigsten Texte in diesem Zusammenhang sind: *Quaestiones disputatae de veritate* q. 21, a. 4 („Utrum omnia sint bona bonitate prima“), ed. *Marietti*, Rom 1964, besonders 382–383; *Super Boetium De Trinitate* q. 5, a. 4 („uidetur quod scientia diuina non sit de rebus a motu et materia separatis“), ed. Leon. 50, Rom 1992, 153^a; In *librum de causis expositio*, ed. *Marietti*, Rom 1955, besonders nn. 98–102 (Erläuterung zu Prop. IV: „Prima rerum creaturarum est esse ...“); *Expositio libri Boetii de ebdomadibus*, III und IV („omnia ea que sunt, bona sunt“), ed. Leon. 50, Rom 1992, 275–282; In I *Ethicorum*, lect. 6 (zu Platons Lehre vom Guten), ed. *Marietti*, Rom 1964, nn. 74–81; S.th. I, q. 6, a. 4: („Utrum omnia sint bona bonitate diuina“), ed. Leon. 4, Rom 1888, 70 a; In I *Metaphysicorum*, lect. 2, ed. *Marietti*, Turin 1964, n. 46; In VII *Metaphysicorum*, lect. XVI, ed. *Marietti*, n. 1641; In X *Metaphysicorum*, lect. 3, ed. *Marietti*, n. 1963–1964.

⁵⁸ S.th. I, q. 6, a. 4c (ed. Leon. IV, 70b): „Hoc autem quod est per se bonum et per se unum ponebat [Plato] esse summum bonum. Et quia bonum convertitur cum ente, sicut et unum ipsum per se bonum dicebat esse Deum a quo omnia dicuntur bona per modum participationis. – Et quamvis haec opinio irrationabilis videatur [...] tamen hoc absolute verum est quod est aliquid primum per essentiam suam ens et bonum quod dicimus Deum“; vgl. auch *De veritate* q. 21, a. 4c, ed. *Marietti*, n. 383; In I *Ethicorum*, lect. 6, ed. *Marietti*, n. 79.

ler Dinge zusammen.⁵⁹ Das Ersterkannte ist nicht die erste – göttliche – Ursache, sondern das prädikativ Allgemeinste, die *communissima*, unter diesen vor allem der Sinngehalt des Seienden im Allgemeinen.⁶⁰

Andererseits erkennt Thomas das platonische Denkmodell ausdrücklich an, insoweit es einen Ausblick auf eine transzendente erste Ursache eröffnet, welche die Gutheit selbst ist.⁶¹ Wo er es explizit verwirft, geschieht dies gerade insoweit, als es nicht mit dem transzendentalen Denkansatz in Einklang zu bringen ist. Eine ausdrückliche Distanznahme erfolgt regelmäßig in Untersuchungen, die mit dem seinsmäßigen Gutsein der geschaffenen Dinge befasst sind.⁶²

Offenbar betrachtet Thomas so wie Philipp die Erklärung des ontischen Gutseins der geschaffenen Dinge als Prüfstein für das Denkmodell. Das Kriterium, welches er dabei zugrunde legt, ist gerade dasjenige Philipps: Gelingt es in der Erklärung, das ontische Gutsein des geschaffenen Seienden aus Gründen in diesem Seienden selbst einsehbar zu machen, oder gelingt es nicht? Die Option fällt wie bei Philipp gegen das platonische Erklärungsmodell aus:

Die Platoniker haben gesagt, alle Dinge seien formal durch die erste Gutheit gut nicht wie durch eine ihnen verbundene Form, sondern wie durch eine getrennte Form.

⁵⁹ In X Metaph. lect. 3, ed. *Marietti*, nn. 1963–1964: „omne universale commune est multis. Nec possibile est universale esse substantiam subsistentem; quia sic oporteret quod esset unum praeter multa, et ita non esset commune, sed esset quoddam singulare in se. – Nisi forte diceretur commune per modum causae. Sed alia est communitas universalis et causae. Nam causa non praedicatur de suis effectibus, quia non est idem causa suiipsius. Sed universale est commune, quasi aliquid praedicatum de multis; et sic oportet quod aliquo modo sit unum in multis, et non seorsum subsistens ab eis.“ – Vgl. *Super Boetium De Trinitate* q. 5, a. 4 c (ed. Leon. 50, 153b): „Omnia entia secundum quod in ente communicant, habent quaedam principia que sunt principia omnium entium. Que quidem principia possunt dici communia dupliciter [...]: uno modo per predicationem, sicut hoc quod dico ‚forma est commune ad omnes formas‘, quia de qualibet praedicatur; alio modo per causalitatem, sicut dicimus solem unum numero esse principium ad omnia generabilia.“ – Ebd. q. 6, a. 1 c (ed. Leon. 50, 154b): „Ratio [...] procedit quandoque de uno in aliud secundum rem, ut quando est demonstratio per causas uel effectus extrinsecos [...] quasi resolvendo cum proceditur ab effectibus ad causas [...] ultimus ergo terminus resolutionis in hac uia est cum peruenit ad causas supremas maxime simplices, que sunt substantie separate. Quandoque uero procedit de uno in aliud secundum rationem [...] componendo quidem quando a formis maxime uniuersalibus in magis particulata proceditur, resolvendo autem quando e conuerso [...] maxime autem uniuersalia sunt que sunt communia omnibus entibus, et ideo terminus resolutionis in hac uia ultimus est consideratio entis et eorum que sunt entis in quantum huiusmodi.“

⁶⁰ In II Metaph. lect. 2, ed. *Marietti*, n. 46: „Uniuersalia per praedicationem sint aliquo modo prius quo ad nos nota quam minus uniuersalia. [...] Dicendum quod magis uniuersalia secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota, nam primo in intellectu cadit ens.“ – Vgl. auch *De veritate* q. 1, a. 1c.

⁶¹ Vgl. etwa *In Librum Beati Dionysii De diuinis nominibus Expositio*, ed. *Marietti*, Rom 1950., Prol. (ed. *Marietti*, Rom 1950, 2): „Ponebant [Platonici] [...] unum primum quod est ipsa essentia bonitatis [...]. Platonicoꝝ ratio fidei non consonat nec ueritate, quantum ad hoc quod continet de speciebus naturalibus separatis, sed quantum ad id quod dicebant de primo rerum Principio, uerissima est eorum opinio et fidei christianae consona.“

⁶² *De Veritate* q. 21, a. 4 („Ob alle Dinge durch die erste Gutheit gut sind“). – In *De Hebdomadibus* („Wie die Substanzen in dem, was sie sind, gut sein können, wenn sie kein substantial Gutes sein können“). – In *I Ethic.*, lect. 6 (zu Aristoteles’ Kritik an Platons Lehre vom Guten). – *S.th. I.*, q. 6, a. 4 („Ob alles durch die Göttliche Gutheit gut ist“).

[...] wir sagen, dass alle Dinge durch die geschaffene Gutheit formal wie durch eine *innewohnende* Form gut sind [Hervorhebung R. D.].⁶³ – Jedwedes wird gut genannt aufgrund einer ihm innewohnenden Ähnlichkeit [Hervorhebung R. D.] mit dem göttlichen Gutsein, welche formal sein Gutsein ist, wonach es [gut] genannt wird.⁶⁴

Wie Philipp führt Thomas diese Gutheit zurück auf die *eigene* Wirklichkeit des jeweiligen Einzelwesens. Dabei folgt Thomas allerdings nicht Philipps Weg über das Modell des Einen, der zu einer negativen Bestimmung des Guten als einer Art Ungeteiltheit führt,⁶⁵ sondern sucht direkt den positiven formalen Grund der Gutheit im Einzelding auf. Während Philipp diesen im substanziellen Akt – dem seienden Wesen als solchem – sieht, findet Thomas ihn infolge einer differenzierteren Analyse der ontischen Konstitution eines Seienden, in einem Teilprinzip des substanziellen Akts: im Seinsakt, durch den das jeweilige Wesen wirklich ist: „Etwas ist gut, insoweit es Seiendes ist; denn Sein ist die Wirklichkeit jedes Dings.“⁶⁶ – „Seiendes‘ wird vom Akt des Seins her genommen.“⁶⁷ Damit wird das Gutsein gemäß Thomas in etwas begründet, was dem Geschaffenen zutiefst innerlich eignet; denn der Seinsakt ist jedem Ding in seinem Innersten zu eigen: „Jedwedes [Seiende; R. D.] ist durch *sein* Sein“⁶⁸ – „Sein aber ist das, was in jeglichem Ding innerlicher ist [als alle übrigen Bestimmungen; R. D.] und was allen Dingen tiefer innewohnt: weil es das Formale in Bezug auf alles ist, was im Ding ist.“⁶⁹ Durch dieses Sein hat ein Wesen den Charakter des Vollendeten, der es erstrebenswert macht; deshalb hat es dadurch auch den Charakter des Guten; denn der eigentümliche Sinngehalt des Guten liegt darin, dass etwas erstrebenswert ist.⁷⁰

Ein kausales Abhängigkeitsverhältnis des Geschaffenen vom göttlichen Guten wird damit nicht ausgeschlossen; nur wird diese Kausalbeziehung – anders als im platonischen Modell – nicht als ein inhaltliches Moment im Begriff des Guten gedacht und dementsprechend auch nicht zur formalen Begründung des Gutseins der Einzeldinge herangezogen. Entsprechend deutet Thomas auch die *ratio entis*, indem er Philipps Ansatz auf das Seiende überträgt: Der Begriff des Seienden als solchen schließt, wie Thomas ausdrücklich hervorhebt, die Kausalbeziehung zur schöpferischen Ursache,

⁶³ De Veritate q. 21, a. 4 c: „Platoni dixerunt, quod omnia sunt bona formaliter bonitate prima non sicut forma coniuncta, sed sicut forma separata. [...] Dicimus [...] quod omnia sunt bona bonitate creata formaliter sicut forma inhaerente.“

⁶⁴ S.th. I, q. 6, a. 4 c: „Unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum.“

⁶⁵ *Philippus Cancellarius*, Summa de bono (ed. Wicki), q. 1, 7: „bonum est habens indivisionem actus a potentia [...]“.

⁶⁶ S.th. I, q. 5, a. 1: „Intantum est aliquid bonum, inquantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei.“

⁶⁷ De veritate q. 1, a. 1: „Ens sumitur ab actu essendi.“

⁶⁸ ScG I, cap. 22: „Unumquodque est per suum esse.“

⁶⁹ S.th. I, q. 8, a. 1c: „Esse autem est id quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt.“

⁷⁰ Ebd. q. 5, a. 1: „Ratio boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile.“

die das Seiende überhaupt als Seiendes begründet, nicht mit ein: „Das Verhältnis zur Ursache geht nicht in die Definition des Seienden ein, welches verursacht ist; [...] verursacht zu sein gehört nicht zum Sinngehalt des Seienden einfachhin.“⁷¹ Dementsprechend ist der formale Grund für die Seiendheit des jeweiligen Seienden auch nicht im göttlichen Sein zu suchen, sondern in dem Sein, das den Einzelseienden selbst *innerlich* eignet. Deshalb wird „Seiendes“ – so wie „Gutes“ – vom jeweiligen geschaffenen Einzelding nicht nur in einem abgeleiteten, uneigentlichen Sinne ausgesagt, sondern im primären und eigentlichen Sinne.

IV. Schlussfolgerungen

Im Zuge der schnellen Entwicklung der Transzendentalwissenschaft (*scientia transcendens*) im 13. Jahrhundert gerät Philipp als Urheber der neuen Denkrichtung bald aus dem Blick. Seine originelle Auslegung des Guten nach dem Modell des Einen wird ersetzt durch andere Erklärungen, die das Gutsein stärker relational deuten – als eine Beziehung des Seienden zum Strebevermögen (*appetibile*) oder als ein Konvenienzverhältnis des Seienden zu sich selbst oder zu anderem Seienden.⁷² Auch verliert das religiöse Motiv, das Philipp dazu bewegt, wie kein anderer Autor vor ihm in einer theologischen Summe dem Guten nachzugehen, seine ursprüngliche vitale Kraft. Es wird im Zeitalter der Universitäten im Zuge der Tendenz zur Verwissenschaftlichung „aufgehoben“ – sublimiert – in das umfassendere Anliegen einer Grundlegung der Ersten Philosophie als Transzendentalwissenschaft, die der Offenbarungstheologie das für diese wissenschaftstheoretisch geforderte Fundament bereitstellt. Den ersten und entscheidenden Schritt in diese neue Richtung unternimmt Albert in seinem Metaphysikkommentar (zwischen 1262 und 1270), indem er die Lehre von den *prima* und *communissima*, die Philipp nicht wissenschaftstheoretisch reflektiert, in die Deutung der aristotelischen Ersten Philosophie einbezieht.⁷³ In der Folge wird aufgrund des systematischen Gewichts der Transzendentalienlehre in dieser Zusammenführung die Erste Philosophie neu als Universalwissenschaft konzipiert, die als eigentümlichen Gegenstand nicht ein transzendentes Erstes hat, sondern das Erste im Sinne dessen, was allen Dingen gemeinsam ist und deshalb als Erstes erfasst wird: das Transzendente. Avi-

⁷¹ S.th. I, q. 44, a. 1 ad 1: „Habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum. [...] esse causatum non est de ratione entis simpliciter.“

⁷² Siehe dazu R. Darge, Von Durandus zu Christian Wolff. Eine Entwicklungslinie der Theorie des Guten in der mittelalterlichen und neuzeitlichen Universitätsmetaphysik, in: D. Fonfara (Hg.), *Metaphysik als Wissenschaft*. Freiburg i. Br./München 2006, 153–172.

⁷³ Siehe dazu J. Aertsen, Die Frage nach dem Ersten und Grundlegenden. Albert der Große und die Lehre von den Transzendentalien, in: W. Semmer (Hg.), *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Bonn 2001, 91–112.

cennas Metaphysikkonzept setzt sich gegenüber dem herkömmlichen theologischen Metaphysikverständnis durch.⁷⁴

Die Zusammenführung hat dabei nicht nur Folgen für das Metaphysikkonzept, sondern auch für die Lehre von den *prima* und *communissima*; denn anstelle des Guten, in dem Philipps Betrachtung zentriert, tritt nun das Seiende in den Mittelpunkt dieser Lehre: Sie wandelt sich von einer nicht streng gegen die Offenbarungstheologie abgegrenzten allgemeinen Theorie des Guten zu einer methodisch selbstständigen philosophischen Theorie des Seienden im Allgemeinen und seiner transzendentalen Bestimmungen. In dieser Form dient sie im theologischen Kontext in erster Linie nicht mehr dazu, der Herausforderung durch den katharischen Weltpessimismus zu begegnen, sondern dazu, den eigentümlichen Gegenstandsbereich der Offenbarungstheologie zu sichern.⁷⁵

Dennoch wirkt der ursprüngliche religiöse Impuls in ihr weiter. In späten ontologischen Abhandlungen wird er indirekt fassbar, indem Autoren unvermittelt aus dem methodisch streng philosophisch geführten Diskurs über das Gute heraustreten und wie selbstverständlich auf Gen 1, 31 verweisen.⁷⁶

Innerhalb des ontologischen Diskurses bleibt dieser Impuls in philosophisch sublimierter Form in zwei Momenten präsent und wirksam, die bereits Philipps Option gegen das platonische und für das transzendente Denkmodell bestimmen: zum einen in der Tendenz, dem raum-zeitlich bestimmten Einzelding ein dieses selbst zu eigenes inneres Gutsein zuzuerkennen, zum anderen in der Tendenz, das Geschaffene im eigentlichen und vollen Sinne als „Seiendes“ zu verstehen. Beide Tendenzen hängen gedanklich unmittelbar miteinander zusammen.

Denn soll das Gutsein als ein solches des geschaffenen Einzeldings selbst gedacht werden können, muss dieses als eine Wirklichkeit verstanden sein, die nicht nur in einem abgeleiteten Sinne und uneigentlich ist, sondern in einem eigentlichen Sinne und einfachhin „Seiendes“. Deshalb bewegt sich das transzendentaltheoretische Denken seit Philipps Traktat über das transzendente Gute gemäß dem *ordo inveniendi* mit innerer Konsequenz von der Analyse des Gutseins zu einem neuen, kritisch gegen die christlich-neuplatonische Auffassung gerichteten Seinsverständnis, wonach „das Geschöpf wahrhaft, eigentlich und einfachhin Seiendes ist“⁷⁷. Diese Bewegung

⁷⁴ Siehe dazu *Honnfelder*, *Der zweite Anfang der Metaphysik*; *Aertsen*, *Die Umformung der Metaphysik*.

⁷⁵ Vgl. etwa *Johannes Duns Scotus*, *Quaestio de cognitione Dei*, ed. C. R. S. Harris, in: *Ders.*, *Duns Scotus*; Band 2, Appendix, Oxford 1927, Neudruck New York 1959, 384: „Theologia vero nostra, quae accipit a metaphysica de ente infinito si est“; siehe dazu *Honnfelder*, *Ens in quantum ens*, besonders 19–39.

⁷⁶ Vgl. etwa *Francisco Suárez*, *Disputationes metaphysicae*, Disp. 10 („De bono seu bonitate transcendentali“), Prol. (ed. *Berton*, 25, 328): „[...] nam et Scriptura dicit, vidisse Deum bonitatem in creaturis a se productis, Genesis primo.“

⁷⁷ *Ebd.* Disp. 28, sect. 3, n. 11 (ed. *Berton*, 26, 16): „creatura vere, proprie ac simpliciter est ens“.

kommt in den ausgeführten Transzendentaltheorien jedoch nicht unmittelbar zum Vorschein, weil deren Darstellungsaufbau (*ordo docendi*) der Beweisordnung (*ordo demonstrandi*) folgt. In dieser logischen Ordnung aber geht, da das Gute dem Seienden begrifflich nachgeordnet ist und dieses in seinem Begriff einschließt, die Erklärung des Sinngehalts des Seienden der Erklärung des ontischen Gutseins voraus. Zu dieser Ordnung verhält sich der *ordo inveniendi* des Forschungswegs, der zu den leitenden Annahmen des neuen Denkmodells führt, gerade umgekehrt. In ihm führt die transzendente Denkbewegung von der Frage nach dem Gutsein der Dinge zu einer neuen Betrachtung des geschaffenen Seienden, nach der dieses formal nicht im Hinblick auf seine kausale Abhängigkeit vom Schöpfer, sondern im Hinblick auf das ihm selbst zu eigene innere Sein als Seiendes zu verstehen ist. Dieser Bewegung aber liegt, wie sich in Philipps Grundlegung einer systematischen Transzendentalienlehre zeigt, eine Rückbesinnung auf das christliche Schöpfungsverständnis zugrunde, die durch die Konfrontation mit der offensiv vordringenden Religion der Katharer hervorgerufen ist und direkt auf deren Weltverachtung antwortet. Diese – religiöse – Wurzel der mittelalterlichen Transzendentalwissenschaft ist, wie ich meine, bisher zu wenig beachtet worden.