

## NOMINALISTISCHE VORLÄUFER FÜR DIE ERKENNTNISPROBLEMATIK BEI NIKOLAUS VON KUES

Von Fritz Hoffmann, Erfurt

Das Thema selbst soll zunächst einer kurzen Erläuterung unterzogen werden, die ich negativ und positiv durchführen möchte. Ich beabsichtige keinen literarkritischen Beweis für eine unmittelbare Abhängigkeit der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues von den Häuptern der Nominalistenschule. Ebenso wenig soll durch die Formulierung des Themas die Erkenntnistheorie des Cusanus von vornherein in den Nominalismus eingeordnet werden. Allerdings läßt sich nicht übersehen, daß seine kritische Einstellung zur menschlichen Erkenntnis auf der Linie der durch den Nominalismus verbreiteten Erkenntniskritik liegt. Mit dem Begriff der konjekturalen Erkenntnis verneint Nikolaus den Anspruch auf eine genaue und wesenhafte Erkenntnis der Dinge prinzipiell.

Der Nominalismus ist in der Geschichtsschreibung der letzten Jahrzehnte immer stärker in den Mittelpunkt des Interesses gerückt. Dabei trat eine verschiedenartige, oft gegensätzliche Beurteilung dieses Phänomens offen zu Tage<sup>1</sup>. Behält man die Bezeichnung *Nominalismus* für die erkenntniskritische Richtung der scholastischen Theologie und Philosophie des 14. und 15. Jahrhunderts als Arbeitsbegriff bei<sup>2</sup>, so sollte man sich stets die Differenziertheit dieser *Schule* vor Augen halten, die sich wohl nur auf dem Wege von Einzeluntersuchungen gerecht beurteilen läßt. Gemeinsam ist den Magistern eine grundsätzliche Kritik an der menschlichen Erkenntnismöglichkeit, vor allem für die Gotteserkenntnis. Damit geht Hand in Hand eine Ausweitung des Erkenntnisinteresses auf die empirische Welt sowie eine Vorliebe für Logik

---

<sup>1</sup> E. Hochstetter hat in seiner begriffsgeschichtlichen Studie über den Nominalismus des 14. Jahrhunderts gezeigt, wie die Bedeutung dieses Begriffes sowohl im Laufe der Geschichte als auch bei den Historikern der Neuzeit wechselt. Vgl. E. HOCHSTETTER, *Nominalismus?*: Franciscan Studies 9 (1949), S. 370 – 403. Zur Aktualisierung der Frage haben nach dem Impuls, den Hochstetter durch sein Werk, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham* (Berlin 1927) gab, die Ockham-Forschungen von Phil. Böhner beigetragen. Eine Zusammenstellung der Ockham-Studien Böhners, die er in zahlreichen Artikeln veröffentlichte, hat E. M. Buytaert in der Einleitung zu der verdienstvollen Sammlung der Böhner-Artikel vorgelegt; vgl. PHIL. BOEHNER, O.F.M., *Collected Articles on Ockham*, ed. by Eligius M. Buytaert, O.F.M. Introduction VII–X: Franciscan Institute Publications, Philosophy Series 12. Louvain – Paderborn 1958.

<sup>2</sup> Auch Hochstetter trat in seinem kritisch gehaltenen Artikel: *Nominalismus?* für die Beibehaltung dieser Bezeichnung ein. Er verwies auf die gleiche Stellungnahme von M. Baumgartner und F. Ehrle. Vgl. a. a. O. S. 370 f.

und Mathematik. Diese beiden Disziplinen haben die Methode der Theologie stark beeinflusst.

*Erkenntnisproblematik bei Nikolaus von Kues* meine ich im Sinne einer zweifachen Zielsetzung. Ich möchte von nominalistischen Magistern des 14. Jahrhunderts aus auf die Erkenntnistheorie des Nikolaus von Kues schauen. Zugleich soll diese Formulierung erinnern, daß der Kueser selbst das menschliche Erkennen zum zentralen Problem seiner philosophischen und theologischen Reflexion gemacht hat. Dies soll in einer mit den *nominalistischen Vorläufern* vergleichenden Weise zuerst an der Gotteserkenntnis aufgezeigt werden, sodann in einem zweiten Teil an der Erkenntnis der empirischen Welt. Der dritte Teil dient einer Methodenreflexion über die Erkenntnis- und Ausagetchnik des Nikolaus von Kues unter dem Blickpunkt einer philosophiegeschichtlichen Vorbereitung durch den Nominalismus.

## I. Die Gotteserkenntnis

### 1. Die übernatürliche Gotteserkenntnis

Ich gehe aus von einem Text im *Dialogus de deo abscondito*, der uns nicht nur vom Inhalt her, sondern vielleicht noch mehr durch seine methodische Gestaltung tief in das Denken des Nikolaus von Kues einführt. Wir finden ja wiederholt mitten in den subtilsten, durch die mathematische Methodik nüchtern wirkenden Ausführungen des Cusanus plötzlich Texte von unglaublicher Lebendigkeit, in denen die Grundgedanken seiner Theologie hervorbrechen. Ich möchte an dem vorliegenden Text drei Merkmale hervorheben: Seine personal-dialogische Form, die Gegenüberstellung von *Philosophen* (Heiden) und *Christen* (Glaubenden), die Lehre von der absoluten Verborgenheit Gottes für die Erkenntnis.

Schon die Form des Dialogus, wodurch die theologische Frage nach Gott zum Gegenstand eines Gespräches zwischen einem Heiden und einem Christen gemacht wird, bedingt eine starke Anschaulichkeit. Der Dialog beginnt mit einer dramatischen Szenerie. Ein Heide schaut auf einen betenden Christen. „Et ait Gentilis: Video te devotissime prostratum et fundere amoris lacrimas non quidem falsas, sed cordiales. Quaero, quis es?“<sup>3</sup> Die Frage nach Gott wird so im personalen Bereich gestellt. Die zu erwartende Antwort entstammt nicht einer noch so sorgfältig durchdachten Theorie, sondern dem in Wahrheit und Erschütterung Erlebten: „Video te fundere amoris lacrimas, non quidem falsas, sed cordiales!“ Die ersten drei Antworten entwerfen das Programm des ganzen Traktates: „Ich bin ein Christ. Ich bete Gott an. Ich bete ihn an, den ich nicht kenne und weil ich ihn nicht kenne“<sup>4</sup>. Die theologische Aussage

<sup>3</sup> Vgl. *De deo abscond.*: Schr. I, S. 300.

<sup>4</sup> Vgl. EBD. „Christianus sum.“ Gentilis: „Quid adoras?“ Christianus: „Deum.“ G.: „Quis est deus, quem adoras?“ Christianus: „Ignoro“. . . „Quia ignoro, adoro.“

dieses Geständnisses lautet: Der gläubige Christ allein kann sagen, wer Gott ist, wohl wissend, daß er den verborgenen Gott glaubt und verkündet.

Der Dialogus bewegt sich im Grunde genommen in einer Methodik, die von Anfang an für die Reflexion der Scholastik grundlegend war. Mit dem Beginn der Scholastik tritt die *Gottesgelehrtheit* aus dem Stadium einer glaubensimmanenten Reflexion (bei den Vätern) heraus<sup>5</sup> und bewegt sich nun stärker im Angesicht der Philosophie. So drängte die Entwicklung zu einer grundsätzlichen Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie. Sie fand in der *Hochscholastik* ihre klassische Formulierung bei Thomas von Aquin<sup>6</sup>. Angesichts der steten Gegenüberstellung, in der sich der christliche Glaube vor den arabischen Philosophen und Theologen sowie den jüdischen Religionsphilosophen befand, konnte die Antwort des hl. Thomas nicht eine abschließende Lösung der Frage bedeuten. Duns Scotus griff das Problem auf und vollzog dabei einen bedeutsamen Wechsel in der Formulierung der Frage, die nun aus dem Bereich der inhaltlich-theoretischen Gegenüberstellung von Philosophie und Theologie in denjenigen des personalen Dialoges zwischen Philosophen und Theologen versetzt wird. Die Frage lautet von jetzt ab: Was vermögen die Philosophen im Vergleich zu den Theologen über Gott zu sagen? Gilson hat in seinem Werk über Scotus wiederholt darauf hingewiesen<sup>7</sup>. Scotus grenzte die Möglichkeiten der Philosophen für die Gotteserkenntnis kritisch ein, da diese sich in der heilsgeschichtlichen Situation der Sünde und der Unerlöstheit befinden.

Die kritische Abgrenzung von Glaube und Theologie gegenüber der Philosophie und dem Anspruch der Philosophen verschärft sich bei Robert Holcot. Nur der Theologe vermag über Gott wahrhaft zu reden, weil er die Wahrheit von Gott selbst empfangen hat. Was die Philosophen über Gott wahrhaft erkannten und sagten, empfangen sie aus der Quelle der göttlichen Wahrheit selbst. Holcot verweist auf das Wirken der Propheten, die vor den Philosophen lebten und lehrten und daher auch für die Philosophen als eigentliche Quelle der Wahrheit anzusehen sind<sup>8</sup>. Mit beißender Ironie wendet sich Holcot gegen

---

<sup>5</sup> Ich bin mir bewußt, daß dieses Urteil sehr allgemein ist. Auch die Vätertheologie machte sich viele Begriffe der Philosophie dienstbar. Jedoch finden wir in ihr noch keine breite und systematische Begegnung mit den Philosophen der Antike und ihren Denkwürfen. Selbst bei Klemens von Alexandrien, der wohl am stärksten das antike Gedankengut aufgenommen hat, herrscht das apologetische Interesse absolut vor. Vgl. dazu: J. BERNARD, *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien*: ErfThSt 21 (1968).

<sup>6</sup> Vgl. dazu B. GEYER, *Der Begriff der scholastischen Philosophie* – Festaussgabe für Adolf Dyroff: Synthesen in der Philosophie der Gegenwart, Bonn 1926, S. 112–125.

<sup>7</sup> Vgl. E. GILSON, *Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre*. Übertr. von Werner Dettloff. Düsseldorf 1959, S. 24, 36, 346, 664, 671, 674.

<sup>8</sup> Ich verweise auf meine Holcot-Monographie: F. HOFFMANN, *Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot*: BGPhThMA NF, Bd. 5, (1972), S. 104.

Averroes, den Verächter jeglichen Glaubens – sei es der Christen oder der Juden oder der Sarazenen<sup>9</sup> –, der gesagt habe, daß wohl ein *Gesetzhöreriger* (worunter nach dem Textzusammenhang der Glaubende zu verstehen ist) zur Philosophie gelangen könne; wer diese jedoch einmal erfahren habe, könne nicht mehr zum Glauben gelangen<sup>10</sup>. Diesen philosophischen Rationalismus wehrte Holcot an der Grenze ab. Der Philosoph ist für die Gottesfrage nicht zuständig. Es gibt nur einen wahren Gottesbegriff, und diesen erhält der Glaubende aus der Offenbarung, während der Philosoph mit *Gott* etwas anderes als den wahren Gott bezeichnet und somit sein Gottesbegriff im Verhältnis zu dem des Glaubenden äquivok zu nennen ist<sup>11</sup>.

Setzen wir hier die entsprechenden Texte aus dem *Dialogus* des Nikolaus Cusanus daneben, so stoßen wir auf eine verblüffende inhaltliche Übereinstimmung, wenn auch die Form des Dialoges (und wohl auch die persönliche Liebenswürdigkeit des Cusanus) eine versöhnlichere Ausdrucksweise bedingt haben. Holcot setzt ein mit der Frage nach der logischen Wahrheit des Gottesbegriffes<sup>12</sup>, Nikolaus mit dem Begriff von Wahrheit überhaupt. Wäh-

---

<sup>9</sup> Vgl. ROBERT HOLCOT, *Utrum theologia sit scientia*, ed. J.T. Muckle: MS XX, Toronto 1958, S. 127–153; 145: Et ideo ribaldus ille pessimus Commentator Averrois, omnium legum contemptor, qui legem Christianorum, Judaeorum et Sarazenorum plane contemnit, II Metaphysicae commento 18, quia posuerunt creationem esse, et specialiter Christianorum, quae ponit trinitatem, deridet, commento 38 prope finem.

<sup>10</sup> Vgl. EBD.: Iste enim omnem legem contemnit in prologo quem scribit super 3 librum physicorum, dicens: Videmus modernos loquentes dicere quod primo addiscunt philosophiam, non possunt postea addiscere leges, sed qui primo addiscunt legem, non absconduntur eis postea aliae scientiae. Die folgenden Sätze heben den philosophischen Rationalismus des Averroes mit aller Schärfe hervor. Vgl. a. a. O., sowie F. HOFFMANN a. a. O. S. 375 f. Anm. 226.

<sup>11</sup> Vgl. ROBERT HOLCOT, *I Sent.* q.4 (Ink. fol. d VII vb 7 – 14): Dico tamen quod nunquam aliquis philosophus probavit ratione naturali hanc mentalem: *deus est* demonstrata propositione mentali, quae est in mente fidelis catholici, immo nunquam talem conceptum habuit, sicut correspondet isti voci *deus* in mente fidelis. Unde iste terminus: *deus est* in usu communi est aequivocus inter colentem idolum et colentem verum deum.

<sup>12</sup> Auf dieser durch die formale Logik bestimmten Methodik beruht auch der umstrittene Begriff der Logica fidei bei Holcot. Für die Berechtigung dieses Begriffes stützt sich Holcot auf die Kommentierung des Aristoteles durch Averroes; vgl. ROBERT HOLCOT *I Sent.* q.5 (Ink. fol. e V ra 27–49): Ad quintum, quando accipitur. . . Similiter non est inconveniens quod logica naturalis deficiat in his, quae fidei sunt. Et ideo sicut fides est supra physicam naturalem ponens res produci per creationem, ad quam philosophia naturalis non attingit, ita moralis doctrina fidei ponit quaedam principia, quae scientia moralis non concedit. Eodem modo rationalis logica fidei alia debet esse a logica naturali. Dicit enim Commentator secundo Metaphysicae commento decimo quinto, quod quaedam logica est universalis omnibus scientiis et quaedam propria unicuique scientiae. Et si hoc est

rend Holcot beim logischen Wahrheitsbegriff ansetzt, geht Nikolaus vom metaphysischen Wahrheitsbegriff aus. „Man kann die Wahrheit nur durch sich selbst erfassen“. „Es gibt keine Wahrheit außerhalb der Wahrheit“. „Es gibt nur eine einzige Wahrheit“<sup>13</sup>. Ausgehend von diesem eingrenzenden und ausschließenden Wahrheitsbegriff formuliert Nikolaus den Gottesbegriff des Glaubenden: „Ich verehere Gott, nicht den, den ihr Heiden fälschlich nennt und zu kennen glaubt, sondern Gott selbst, der die unsagbare Wahrheit ist“<sup>14</sup>. Nikolaus bringt die sachliche Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie in das dialogisch-personale Gegenüber von Philosophen und Theologen. Der *Philosoph*, mit dem *Heiden* synonym, wird durch den *Theologen* kritisch zurückgewiesen. Der Gottesname, den der Heide gebraucht, ist falsch. Den wahren Gottesnamen kennt nur der Glaubende. Hier treibt Nikolaus allerdings den frommen Skeptizismus weiter in eine apophantische Theologie und Mystik hinein. Er läßt den Glaubenden bekennen, daß der wahre Gott, den er wissend-unwissend anbetet, die unsagbare Wahrheit ist. Ich möchte hier auf einen Holcot-Text <sup>15</sup> verweisen, in dem die menschliche

---

verum, a multo fortiori oportet ponere unam logicam fidei. Holcots Überlegungen über die Logik als Erkenntnis- und Aussageinstrument gehen von der Verschiedenheit der Sachbereiche aus. Die Möglichkeit einer für alle Sachbereiche gültigen Logik wird zwar entsprechend dem Text des Kommentators zugegeben, dann jedoch für den Bereich des Glaubens verneint. Vgl. DERS. a. a. O. (Ink. fol. e V r b 8–16): Sed quid est dicendum: Estne logica Aristotelis formalis vel non? Dico quod si non vis vocare logicam formalem nisi illam, quae tenet in omni materia, sicut dicit Commentator primo Physicorum commento XXV: Sermo concludens per se debet concludere in omni materia, tunc patet quod non. Si vis vocare logicam formalem illam, quae per naturalem inquisitionem in rebus a nobis sensibilibus notis non capit instantiam, dico quod sic. Ich verweise auf die Ähnlichkeit dieser methodologischen Abgrenzung der verschiedenen Erkenntnis- und Seinsweisen mit der *Regionentheorie* des Nikolaus. Vgl. J. KOCH, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Köln – Opladen (1956), S. 37 – 42.

<sup>13</sup> Vgl. *De deo abs.*: Schr. I, S. 300 u. 302.

<sup>14</sup> Vgl. EBD.

<sup>15</sup> Vgl. ROBERT HOLCOT, *IV Sent.* q.3 (Ink. fol. m VIII ra 52-b 26; Text nach den Hss. korrigiert): Ad quaestionem sine dubitatione et distinctione dicendum est quod sic, cuius credibilitatem persuadeo sic: Suppono unam propositionem, quam ponit beatus Augustinus in quadam epistula ad Volusianum, quae est talis: Dicemus deum aliquid posse quod nos fateamur investigare non posse. In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis. Unde accipitur illa communis propositio in scola quod in rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis. Et loquitur de incarnatione Christi et eius nativitate. Ex quo arguitur sic: Deus potest facere plus quam possumus intelligere, et potest facere, cuius modum et causam non possumus (sufficienter add. RBM) investigare. Unde ista consequentia non est bona: Homo non potest declarare sufficienter, quomodo sub speciebus panis et vini existat realiter corpus Christi; ergo non potest sic esse in re vel ergo non debet credi sic esse in re. Nam ex quo indubitanter credimus deum plus posse facere

Ratio und die logische Kunstfertigkeit vor dem Geheimnis in Schranken gewiesen werden. In diesem Lehrstück – es handelt sich um die dogmatische Lehre über die Eucharistie – dürfe man nicht übertrieben logisch argumentieren. Die Unerklärbarkeit des göttlichen Geheimnisses habe ihren Grund in der göttlichen Allmacht, die alles menschliche Begreifen übersteigt und gefangenimmt. Damit will Holcot nicht einen theologischen Irrationalismus empfehlen. Nicht die argumentative Methode soll aus der Theologie verbannt werden, sondern nur die fälschliche Meinung, in der Theologie zu einer perfekten Erklärung der göttlichen Geheimnisse zu gelangen. Gott bleibt in seinem Handeln wie in seinem Wesen über alles menschliche Begreifen erhaben. Der zitierte Text zeigt, wie tief dieser echte und fromme *Agnostizismus* in der theologischen Lehrtradition verankert ist, beruft sich Holcot doch ausdrücklich auf Augustinus.

Die übernatürliche Erkenntnis, die der Glaube gewährt, ist der eigentliche und dem Ziel entsprechende Weg zu Gott<sup>16</sup>. Von ihr aus begreift Nikolaus die natürliche Gotteserkenntnis. Mit dieser muß man sich dennoch viel eingehender beschäftigen, weil hier die entscheidenden erkenntnistheoretischen Aussagen zur Frage der Gotteserkenntnis überhaupt zu finden sind.

## 2. Die natürliche Gotteserkenntnis

Im *Nominalismus* führten zwei methodische Beweggründe zu der Kritik an der natürlichen Gotteserkenntnis: Die strikte Anwendung des aristotelischen Wissenschaftsbegriffes und gewisse erkenntnistheoretische Folgerungen aus der Suppositionslogik. Von Wissenschaft im eigentlichen Sinne kann nur gesprochen werden, wenn eine Erkenntnis sicheres Wissen vermittelt. Dies setzt aber entweder die unmittelbare intuitive Erkenntnis des gewußten Gegenstandes

---

quam nos possumus ex naturalibus investigare, consequens est in his, quae dicit nobis esse credenda, captivemus intellectum nostrum. Nec hoc est mirabile, si deus velit nos in quibusdam singularibus ab eo institutis captivare intellectum nostrum, cum intellectus noster sit tam debilis quod non sufficit cuiuscumque rei minimae de toto mundo demonstrando naturam comprehendere, nisi ideo desinimus rerum naturas in operationibus admirari, quia ad eas sic videre sumus usitati (assueti RBM), sicut dicit beatus Augustinus et Gregorius similiter. Et ideo dicendum est, sicut Magister dicit dist. 11 c. 4 (IV Sent. d. 11 c. 2; ed. 2, 1916 p.802): *Mysterium fidei credi salubriter potest, investigari salubriter non potest. Quod non est sic intelligendum quod homo non debeat circa illa, quae sunt fidei, arguere et respondere, sed non debet aestimare se posse rationem perfectam assignare.* Vgl. EBD. (fol. m VIII va 16–27): *Ad quaestionem igitur dicendum est quod sic. Et licet creduntur adduci posse rationes, non tamen congruit, ut adducantur nec sufficienter adduci possunt, quia in factis mirabilibus et miraculosis tota facti ratio est potentia, scientia et voluntas facientis. . . Primo dicendum est quid est forma. Pro quo sciendum quod non est nimis logice loquendum in ista materia.*

<sup>16</sup> Vgl. dazu H. SENGER, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440*: BGPhThMA NF 3, (1971), S. 158 f. Dort auch die notwendigen Texthinweise.

voraus oder die evidente Einsicht in die Prinzipien. Unter diesen sind nicht allein die obersten Denk- und Seinsprinzipien zu verstehen, sondern auch die Prämissen des Syllogismus im Verhältnis zur Schlußfolgerung. Sowohl Ockham wie Holcot begründen ihre Skepsis gegenüber der natürlichen Gotteserkenntnis von dieser Position aus. Beide Autoren gestatten einen weiteren Begriff von Wissen und Wissenschaft, der es erlaubt, verschiedene Arten von wissenschaftlichem Habitus auch im Bereich des Glaubens und der Theologie unterzubringen. Jedoch wird von beiden Autoren der Wissenschaftscharakter der Theologie grundsätzlich aufgegeben<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Ich bringe die Quellennachweise für diese Ausführungen nun im inhaltlichen Zusammenhang. WILHELM OCKHAM: 1. Die Theologie hat es allein mit Glaubenswahrheiten zu tun. Vgl. *Prol. Sent.* q.1. (Ink. fol.a rb 49 – va 2): Circa tertium sciendum est, quod omnes veritates necessariae viatori ad aeternam beatitudinem habendam sunt veritates theologicae. Hoc patet per beatum Augustinum XIV De trinitate c.1 (PL 42,1037) sic dicentem: Non itaque quicquid sciri potest ab homine in humanis rebus, ubi plurimum supervacuae vanitatis et noxiae curiositatis est, huic scientiae tribuo, sed id tantummodo, ubi fides saluberrima, quae ad veram vitam ducit, gignitur, nutritur, defenditur ac roboratur. 2. Der Begriff Wissenschaft kann in einem doppelten Sinn gebraucht werden. Eine Wissenschaft kann verschiedene wissenschaftliche Habitus enthalten. Vgl. EBD. (fol.a va 31 – vb 9): Ad primum istorum ad praesens dico, quod scientia dupliciter accipitur: Uno modo pro collectione multorum pertinentium ad notitiam unius vel multorum determinatum ordinem habentium. Scientia isto modo dicta continet tam notitiam incomplemam terminorum quam notitiam complexam et hoc principiorum et conclusionum. Continet etiam reprobationes, errores et solutiones falsorum argumentorum. Continet etiam divisiones necessarias et definitiones ut frequenter. . . Et scientia illo modo non est una numero, sed continet multos habitus non tantum specie sed etiam frequenter genere distinctos, ordinem tamen aliqualem inter se habentes, propter quem ordinem specialem. . . possunt dici una scientia. . . (EBD. b 25 – 33): Aliter accipitur scientia pro habitu existente in genere qualitatis distincto contra alios habitus intellectuales scilicet contra intellectum, sapientiam, artem et prudentiam, et illo modo eadem veritas non pertinet ad distinctas scientias, quia unius conclusionis non est nisi una scientia illo modo dicta, quia quaelibet talis scientia est una res numero non continens notitiam aliarum praemissarum nec plurimarum conclusionum. 3. Die eigentlichen Aussagen über Gott gehören in den Bereich der Theologie. Vgl. EBD. (fol. a II ra 3 – 23): Similiter dato quod tales veritates sic probantes passiones entis de deo pertinent praecise ad Metaphysicam, tamen omnes veritates enuntiantes passiones proprias de deo solo et sub propria ratione deitatis. . . pertinent ad scientiam de deo sub propria ratione deitatis, sicut tales veritates: Deus est trinus, deus est infinitus, deus est causa omnium prima, deus est actus primus, et sic de multis aliis veritatibus enuntiantibus de deo passiones soli deo convenientes et contentas in deo secundum rationem propriam deitatis secundum eos. Ergo ista pertinent ad scientiam de deo sub propria ratione deitatis. . . 4. Dieses Glaubenswissen hat den Glauben zum Prinzip. Daher kann keines seiner Gegenstände in den Bereich der eigentlichen Wissenschaft gehören. Vgl. *Prol. Sent.* q. 3 (fol. c V va 17–43): Ideo dico ad istum articulum quod theologus respectu

Auf die Suppositionslogik näher einzugehen, übersteigt die Grenzen dieses Beitrages bei weitem. Nur soviel sei gesagt: Sowohl Ockham wie Holcot

credibilium augmentat habitum fidei acquisitae, quando fides acquisita praecedat studium suum ... Praeter autem istum habitum de facto et in maiori parte studens in theologia ... acquirit multos habitus scientiales, qui in aliis scientiis possent acquiri ... Quod autem talis habitus praeter fidem et habitus connaturales, qui possunt naturaliter acquiri, non sit scientia proprie dicta, patet. Nihil scitur evidenter, ad cuius assensum requiritur fides, quia habitus inclinans ad notitiam evidentem non plus dependet a fide quam e converso. Sed secundum omnes sanctos et omnes opinantes contrarium sine fide nullus potest assentire veritatibus credibilibus, ergo respectu illarum non est scientia proprie dicta.

Ich füge hier die entsprechenden Texte aus HOLCOTS *Quodlibet* an: *Utrum theologia sit scientia* (ed. Muckle; an manchen Stellen habe ich den Text der Edition nach den Handschriften korrigiert). Wir können Holcots Ausführungen in folgende Schritte einteilen: 1. Mit dem Begriff *scientia* lassen sich drei Unterscheidungen vornehmen. Vgl. a. a. O., S. 129: Secundo igitur pono distinctiones de hoc nomine scientia. Et dico quod ad praesens potest accipi tripliciter. Uno modo pro firma adhaesione alicui vero. Et sic accipitur valde improprie, quia sic fides posset dici scientia et sic forte loquitur Augustinus XIV De Trinitate c. 8 (cf. PL 42,1075): Scimus ea, quae a fide dignis fideliter dicuntur et quae in historiis legimus. Secundo modo dicitur scientia notitia evidens alicuius veritatis sive contingentis sive necessarij, sicut scimus istam: Sol lucet; ignis calet. Et istas: De quolibet dicitur alterum contradictorium et de nullo eorum ambo; impossibile est idem esse et non esse. Et sic scientia includit notitiam intuitivam complexam de contingentibus et intellectum principiorum. Et sic scientia est improprie dicta. Tertio accipitur scientia pro notitia evidenti alicuius necessarij nata fieri evidens per propositiones necessarias ad ipsum demonstrative applicatas. Et sic accipit Philosophus scientiam primo Posteriorum capitulo 9. Et sic non est nisi conclusionis in demonstratione, et sic forte secundum quosdam est una qualitas causata vel nata causari ex duabus qualitatibus, videlicet de duabus notitiis duarum praemissarum. 2. Holcot unterscheidet in einer an Duns Scotus erinnernden Weise zwischen der Theologie der Seligen und derjenigen der Pilger. Die Theologie der Seligen kann nicht als Wissenschaft im eigentlichen Sinne bezeichnet werde, weil sie keinerlei Unvollkommenheit in sich schließt. Vgl. a. a. O., S. 130. 3. Die Theologie der Pilger ist keine Wissenschaft im eigentlichen Sinne, weil ihre Aussagen nicht das Ergebnis eines demonstrativen Beweises sind. Vgl. a. a. O., S. 133: Quarta conclusio: Nulla notitia, quam viator potest naturaliter acquirere de articulis fidei, est scientia secundo modo vel tertio dicta. Haec probatur dupliciter: Primo sic: Omne scitum secundo modo vel tertio vel est per se notum vel deductum demonstrative ex per se notis, vel notum evidenter in notitia intuitiva extremorum. Sed articuli fidei nullo istorum modorum sunt cogniti. Ergo etc. . . . Quinta conclusio est ista: Nulla propositio deducta ex duabus praemissis creditis vel ex altera praemissa credita et altera scita est conclusio scita proprie. . . Sexta conclusio est ista: Nulla notitia de veritatibus mere theologicis, et quae in nulla humana probatur scientia, potest dici notitia scientifica. Patet ista conclusio, nam tales veritates vel sunt articuli vel ex eis sequentes. EBD. S. 136: Decima conclusio et sequitur ex praemissis: Nulla Theologia, quam viator potest naturaliter acquirere, est scientia.



begründen die Unerreichbarkeit Gottes für die menschliche Erkenntnis ausdrücklich mit dem Begriff der Supposition<sup>18</sup>.

Holcot nennt noch einen anderen Grund für die Unerreichbarkeit Gottes durch die menschliche Erkenntnis, den wir bei Nikolaus Cusanus wiederfinden werden: die Gebundenheit der natürlichen Erkenntnis an die Sinne. Nichts die Sinne Übersteigendes kann durch eine sinnhaft festgestellte Wirkung bewiesen werden, erst recht nicht in einem demonstrativen Beweisverfahren. Darum kann auch nicht die Existenz Gottes oder seine Wirk- und Finalursächlichkeit mit der natürlichen Vernunft bewiesen werden, noch auch daß er das Ziel unseres Glückseligkeitsstrebens sein kann. Der Gottesbeweis aus der Wirk- oder Zielursächlichkeit der Geschöpfe scheitert nach Holcot an der Mangelhaftigkeit der Beweisgründe<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Vgl. WILHELM OCKHAM, *I Sent.* d. 3 q. 2 I: Ita potest dici in proposito, quod quamvis nihil terminet actum intelligendi nisi unus conceptus, qui non est deus, quia tamen ille conceptus est proprius deo, et quicquid potest praedicari de deo, praedicatur vere de illo conceptu, quamvis non pro se sed pro deo, ideo dicitur deus cognosci illo conceptu. Et haec est intentio omnium sanctorum frequenter innuentium, quod nullus in hac vita potest deum cognoscere. EBD. d. 1 q. 5 N: Tamen ex puris naturalibus potest ista propositio esse nota: essentia divina est, in qua non subicitur illa essentia, quae est deus, sed unus conceptus, qui non est divina essentia nec est deus. ROBERT HOLCOT, *Quodlibet: Utrum theologia sit scientia*, a. a. O., S. 133: Suppono quod non possumus deum naturaliter cognoscere modo in via de lege consueta in se, sic quod nihil concurrat in ratione obiecti cogniti aliud a deo, sed cognoscimus deum in aliquo conceptu composito sibi proprio vel in aliquo conceptu simplici instituto ad placitum, qui erit aequivalens illi conceptui composito, et talis conceptus supponit pro deo. Et ideo dicimus quod, quando illum conceptum intelligimus, quod intelligimus deum, non quidem in se sed in alio, et illi conceptui attribuimus, quicquid potest deo attribui, non pro se sed pro deo supponenti.

<sup>19</sup> Ich entnehme den Text der Quaestio quodlibetalis: *Utrum creatura rationalis sit a deo facta ad fruendum finaliter solo deo*. Ich zitiere nach der Hs. Cambridge, Pembroke College 236, fol. 170<sup>v</sup>, Z. 47 – 62: Nam non potest probari naturali ratione deum esse vel creatorem vel redemptorem vel quod homo in aliquo alicui rei insensibili teneatur; igitur etc. Assertum probo sic: Omnis nostra cognitio ortum habet a sensu. Igitur quod non potest per aliquem effectum sensibilem probari esse, non potest cognosci ab homine naturali ratione. Sed nihil insensibile potest probari esse per aliquem effectum sensibilem, et hoc demonstrative. Igitur non potest ratione naturali probari deum esse super omnia diligendum. Unde videtur quod, si non potest probari naturali ratione deum esse efficientem causam vel finalem vel simpliciter deum esse, sequitur quod nec potest probari ratione naturali deum esse debitum obiectum fruitionis. Sed quod primum non possit probari, patet per insufficientiam argumentorum, quae sunt adducta hucusque, quae satis facile est impedire.

So verlor das thomatische *Modell*<sup>20</sup> von der Theologie als *Scientia subalternata* seine Wirkung. Zugleich mit dieser Entwicklung läuft die Kritik an der Möglichkeit eines Gottesbeweises oder einer Gotteserkenntnis mit dem Lichte der natürlichen Vernunft. Die klare Lehre des hl. Thomas hat Holcot gekannt und im Sinne seiner eigenen Theorie umgedeutet. Die Beweisbarkeit Gottes verstehe Thomas im Sinne einer Beweisbarkeit an sich, die jeder *Propositio necessaria* zukomme – und eine solche sei der Satz: *Deus est* –, aber nicht als Beweisbarkeit *quoad nos*. In einer parallelen Unterscheidungsweise deutet Holcot den Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas für die Theologie: Die theologischen Sätze seien – so meine Thomas – in sich wißbar, ihre Wahrheit werde von uns aber allein im Glauben erfaßt<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Gottlieb Söhngen bemerkte, daß der von Johann Auer in Anlehnung an das moderne physikalische Denken vorgeschlagene Modell-Begriff „nicht ohne Analogiedenken auskommt“. Wenn ich hier diesen Begriff auf die Bezeichnung der Theologie als *Scientia subalternata* durch Thomas von Aquin anwende, so möchte ich damit anregen, den Begriff im Ganzen des thomatischen Systems zu verstehen. Dann steht er m. E. in einer dienenden, instrumentalen Rolle – *Hilfsbegriff* –, dessen Aufgabe darin besteht, den Wissenschaftscharakter der Theologie von der Mitte des Glaubens her zu begründen. Je mehr Glaube und natürliche Erkenntnis zueinander in ein problematisches oder gar gegensätzliches Verhältnis gerieten und je stärker die formalmethodischen Fragen in der Gotteserkenntnis die metaphysische und spekulativ-theologische Sicht überlagerten, desto mehr verlor das Modell der *Scientia subalternata* seine Bedeutung. Dies lag aber in der Entwicklung jener Theologie des 14. Jahrhunderts, die man, zuweilen allzu summarisch, mit der Bezeichnung *nominalistisch* bedachte. Zum Begriff der *Scientia subalternata* und seiner Rolle im theologischen Denken des hl. Thomas vgl. THOMAS V. AQ., *Prologus in Sententias* q. I, 3 (ed. Mandonnet 13 f.); *S. theol.* I 19. a. 2; F. HOFFMANN, a. a. O. S. 84 – 88, 122 f. Zur Rolle des Modell-Begriffes in der Theologie vgl. J. AUER, *Die Bedeutung der „Modell-Idee“ für die „Hilfsbegriffe“ des katholischen Dogmas*. Festschrift für Gottlieb Söhngen: *Einsicht und Glaube*, Freiburg 1962, S. 259–279. GOTTLIEB SÖHNGEN, *Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft: Mysterium salutis*, hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer, Bd. I, Einsiedeln – Zürich – Köln 1965, S. 936.

<sup>21</sup> Vgl. ROBERT HOLCOT, *Quodlibet Utrum theologia sit scientia*, a. a. O., S. 146 – 147: *Modo dicit S. Thomas secunda secundae q. 1, articulo 7, quod, sicut omnia principia continentur in primo principio, ita omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur deum esse et providentiam habere circa hominem, secundum illud Hebr. XI, 6: Accedentem ad deum oportet credere quia est et quia inquirentibus se remunerator sit. Sic in esse divino includuntur omnia, quae credimus in deo aeternaliter existere. In fide autem providentiae includuntur omnia, quae temporaliter a deo ad salutem hominum dispensantur. Ex his patet quod unum de primis credibilibus secundum eum est deum esse, et omnes propositiones quas credimus de deo, quae sunt de praedicatis absolutis et aeternaliter deo convenientibus, includuntur in isto, et per consequens non est demonstrabile a nobis. Quod autem dicit quod deum esse est demonstrabile, verum est in se, quia est propositio necessaria, et taliter demonstrabilis et nata fieri evidens per*

Die Schranke, die der *Nominalismus* gegenüber der Theologie des hl. Thomas errichtet hat, dürfte wohl sinngemäß am treffendsten aus dem Gegensatz von *spekulativer Synthese* und *formal-logischer Kritik* gedeutet werden. Nikolaus Cusanus zeigt in seiner kritischen Gotteslehre deutliche Übereinstimmungen mit der *nominalistischen Schule*. Solche Lehrpunkte werden aber bei ihm nicht logisch-kritisch, sondern theologisch-metaphysisch begründet. In diesem methodischen Ansatz steht er Thomas näher als den *Nominalisten*.

Dies gilt *vorerst* für den Grundsatz: *Sensus non percipit deum*. Die Sinneserkenntnis vermag für die Gotteserkenntnis erstens nichts zu leisten, weil sie von Gott, der kein Objekt körperlicher Dinglichkeit ist, keine Erfahrung erlangt. Doch die Untauglichkeit des Sinnes für die Gotteserkenntnis liegt *zweitens* und tiefer begründet in der Angewiesenheit der Ratio auf den Sinn. Da wir nur das erkennen, was von den Sinnen seinen Ausgang nimmt, ist Gott auf diesem Wege, nämlich dem der menschlichen Ratio, nicht erreichbar<sup>22</sup>. Holcot sagte hundert Jahre früher, daß die von der Sinneserkenntnis ausgehende Beweisführung für Gott an der Mangelhaftigkeit der Argumente scheitere<sup>23</sup>. Wenn man hier den theologischen und ontologischen Gegensatz zum Analogiedenken des hl. Thomas hervorhebt<sup>24</sup>, so ist eine Differenzierung der Analyse sowohl für die thomasischen wie für die cusanischen Aussagen sehr wichtig. Die Seinsanalogie eröffnet ja für die Erkenntnis den Weg von der sinnhaften Welt zum höchsten Sein, nämlich Gott<sup>25</sup>. Man muß aber bei einem Vergleich zwischen Nikolaus und Thomas auf die klassische Stelle zurückgreifen, an der uns eine Analyse des Analogiebegriffes vorgelegt wird, nämlich in *De veritate* q. 2 a. 11. Dort hebt Thomas durch die Unterscheidung von *Analogia proportionis* und *Analogia proportionalitatis* gerade die Andersartigkeit des göttlichen Seins gegenüber dem geschöpflichen hervor, wie der Vergleich mit dem körperlichen und dem intellektuellen Sehen zeigt<sup>26</sup>. Die Analogie zwischen dem geschöpfli-

---

discursum sillogisticum, tamen a nobis viatoribus demonstrari non potest. Quando autem dicit quod Theologia est scientia, vult dicere quod veritates theologicae sunt in se scibiles, hoc est, ita verae quod de eis potest esse scientia, et tamen quod istae sint verae nos credimus tantum.

<sup>22</sup> Vgl. *Sermo XX*, ed. R. HAUBST (h XVI/3, N. 5): Nihil intelligimus, nisi a sensibus ortum capiat. Deus sic non est attingibilis.

<sup>23</sup> Siehe oben Anm. 19.

<sup>24</sup> So J. KOCH a. a. O. S. 13; H. G. SENGER a. a. O. S. 162 – 164.

<sup>25</sup> Vgl. THOMAS V. AQ., *S. theol.* I q. 13 a. 3, 5 sq. und 10. Auf diese Stellen verweist auch SENGER für den Analogie-Begriff bei Thomas; vgl. a. a. O. S. 162 Anm. 20.

<sup>26</sup> THOMAS V. AQ., *De ver.* q. 2 a. 11: Est enim quaedam convenientia inter ipsa, quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate eo quod est eius duplum; convenientia etiam quandoque attenditur duorum ad invicem, inter quae non sit proportio, sed magis similitudo duarum ad invicem proportionum, sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii. Vgl. auch Anm. 30.

chen und göttlichen Sein beruht nicht auf einem bestimmten Verhältnis zwischen beiden, weil die göttliche Vollkommenheit durch keine geschöpfliche Beschaffenheit bestimmt werden kann<sup>27</sup>. Nach Thomas ist also auf das göttliche Sein nur ein Analogiebegriff anwendbar, der die seinsmäßige Andersheit von Gott und Geschöpf enthält.

Auffallend ist ferner an dieser Thomasstelle die Anwendung von Zahlenrelationen zur Erhellung der Proportion. Der Unterschied zwischen der Ähnlichkeit von zwei Zahlen und derjenigen von zwei Proportionen – Zahlenverhältnissen – also zwischen Proportion und Proportionalität wird mit Hilfe von Zahlen dargestellt. „Es gibt nämlich eine Übereinstimmung der (Dinge) selbst, die in einer (gewissen) Proportion zueinander stehen, dadurch, daß sie eine bestimmte Entfernung oder eine andere Beziehung zueinander haben, z. B. der (Zahl) 2 mit der Einheit dadurch, daß sie deren Doppeltes ist. Manchmal wird auch eine Übereinstimmung von Zweien bemerkt, zwischen welchen keine Proportion besteht, sondern eher eine Ähnlichkeit von zwei Proportionen untereinander, wie (etwa) die (Zahl) 6 mit der (Zahl) 4 darin übereinstimmt, daß, wie die (Zahl) 6 das Doppelte der (Zahl) 3 ist, so die (Zahl) 4 (das Doppelte) der (Zahl) 2. Die erste Übereinstimmung ist nun (jene) der Proportion, die zweite (aber jene) der Proportionalität“<sup>28</sup>.

Bochenski<sup>29</sup> hat diese klassische Stelle der thomasischen Analogielehre eingehend behandelt. Die Quelle ist Aristoteles. Thomas hat allerdings die aristotelische Lehre in diesem Punkte selbständig weitergeführt. Das für die Relationenproportion – also für die Proportionalität – von Thomas gebrachte Beispiel ( $6:3 = 4:2$ ) muß im Gesamttext verstanden werden; sonst besagt es eine Identität der Relationen. Dies gerade will Thomas für die Proportionalität in Abrede stellen, wie die anderen Beispiele zeigen<sup>30</sup>. Thomas lehrt in der *Analogia proportionalitatis* eine Ähnlichkeitsrelation zwischen zwei Relationen.

---

<sup>27</sup> Vgl. EBD.: Quia ergo in his, quae primo modo analogice dicuntur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea, quibus est aliquid per analogiam commune, impossibile est aliquid per hunc modum analogiae dici de deo et creatura, quia nulla creatura habet talem habitudinem ad deum, per quam possit divina perfectio determinari.

<sup>28</sup> Vgl. Anm. 26 (Übersetzung nach Bocheński, siehe folg. Anm.).

<sup>29</sup> Vgl. J. M. BOCHENSKI, *Logik*. Freiburg – München 1956, S. 205 – 208 (N. 28, 18 – 28, 21).

<sup>30</sup> Vgl. EBD. den Text, der zwischen den in Anm. 26 u. Anm. 27 gebrachten Sätzen steht: Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis. Unde et secundum modum primae convenientiae invenimus aliquid analogice dictum de duobus, quorum unum ad alterum habitudinem habet, sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habitudine, quam substantia et accidens habent; et sanum dicitur de urina et animali, ex eo quod urina habet aliquam similitudinem ad sanitatem animalis. Quandoque vero dicitur aliquid analogice secundo modo convenientiae sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod sicut visus est in oculo, ita intellectus est in mente.

Die Analogielehre des hl. Thomas muß ja auch im Einklang stehen mit jenen harten Aussagen über die gnoseologische Transzendenz Gottes, wie sie z. B. im Prooemium der 3. Quaestio der *Summa theologiae* I steht: „Sed quia de deo scire non possumus, quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de deo, quomodo sit, sed quomodo non sit“. Bochenski verwendet den modernen Begriff der *Isomorphie*, um den Gegensatz zwischen dem thomasischen Analogiebegriff und der von Thomas mit der gleichen Entschiedenheit vertretenen erkenntnismäßigen Andersheit Gottes zu überwinden. „Der scheinbare Widerspruch verschwindet, wenn man eingesehen hat, daß man es mit der Isomorphie zu tun hat. Denn diese erlaubt tatsächlich, etwas aus einer Relation auf eine andere zu übertragen, ohne daß man dadurch irgend etwas über die Relata erfahren würde“<sup>31</sup>.

Isomorphie bedeutet Ähnlichkeit der Gestalten und Strukturen bei Verschiedenheit der Inhalte. Zu ihrer Darstellung eignen sich vorzüglich mathematische Größen. Die Mathematik erlaubt wegen ihrer absoluten Präzision, die in der Abstraktion von der Erfahrung begründet ist, und wegen ihres durchgängigen Formalismus, Relationsgleichungen aufzustellen, in denen das Inhaltliche wesentlich verschieden sein und dennoch von einem zum anderen Relatum Ähnlichkeit und Entsprechung festgestellt werden kann. Diese liegen dann in den Strukturen. Ein Blick auf das von J. Koch meisterhaft dargestellte Schema der *Ars coniecturalis* des Nikolaus zeigt anschaulich, wie dieses Denken von einer Isomorphie der Strukturen durchwaltet ist<sup>32</sup>.

Beurteilt man das Verhältnis des konjekturalen Denkens bei Nikolaus zur *Analogia entis* bei Thomas nur ontologisch, dann wird man dem Problem nicht gerecht. Ontologisch steht Nikolaus zweifellos der platonisch-aristotelischen Tradition näher als dem Nominalismus, und eine *Quaestio disputata* über diese Frage kann mit theologisch und ontologisch kaum zu bestreitenden Gründen diese metaphysische Verwandtschaft des Cusanus zu den großen Systematikern der Hochscholastik nachweisen<sup>33</sup>.

Die Analogie vermittelt nach Thomas für den menschlichen Geist die rechte Benennung Gottes, wobei in gleicher Weise auf die Möglichkeit einer solchen Benennung und auf ihre kritische Einschränkung Bedacht genommen werden muß. Der thomasische Analogiebegriff soll also das rechte Verständnis für die in den Gottesprädikationen angewandten Namen eröffnen<sup>34</sup>. Zwar darf man

<sup>31</sup> Vgl. J. M. BOCHENSKI, a. a. O., S. 207.

<sup>32</sup> Vgl. J. KOCH a. a. O. S. 42.

<sup>33</sup> Für die Frage der *Analogia entis* hat dies R. Haubst getan. Vgl. DERS. *Nikolaus von Kues und die analogia entis*: Die Metaphysik im Mittelalter, Misc. Med. Bd. 2, (1963), S. 686 – 695. Die knappen Gegenargumente, die H.G. SINGER (a. a. O. S. 162) vorträgt, überzeugen mich nicht. Das von ihm zitierte Werk von K. JACOBI, *Die Methode der Cusanischen Philosophie*: Symposion Bd. 31, Freiburg-München (1969), bes. S. 62 u. 215f., war mir nicht erreichbar.

<sup>34</sup> BOCHENSKI verweist in seinem Kommentar zu der hier ausführlich behandelten Stelle aus *De ver.* q.2 a.10 darauf. Vgl. a. a. O., S. 206: „Es handelt sich in diesem

diese der Erfahrungswelt entnehmen, doch erfahren sie durch die scharfsinnige Unterscheidung zwischen dem göttlichen und dem geschöpflichen Sein, die sich aus dem thomasischen Analogiebegriff der *Analogia proportionalitatis* ergibt, in ihrer Anwendung auf das göttliche Sein eine sachliche Veruneigentlichung. Nikolaus geht am Ende des Dialoges *De deo abscondito* noch einen Schritt weiter und erklärt kritisch,

„daß im Bereich der Geschöpfe Gott und sein Name nicht zu finden ist. Und daß Gott nichts entspricht, daß er sich vielmehr jeder Gedankenvorstellung entzieht (*Deus potius aufugiat omnem conceptum*), da er als etwas, das nicht die Verfassung eines Geschöpfes besitzt, im Bereich der Geschöpfe nicht gefunden werden kann“<sup>35</sup>.

Gehen wir aber noch einen Schritt vor diesem Schlußteil zurück, so sehen wir uns plötzlich in ein Schulbeispiel einer *Analogia proportionalitatis* versetzt, in dem die semantische Funktion dieser Analogie offen darliegt. Nachdem Nikolaus den Namen Gott von *theo*, ich sehe, abgeleitet hat, fährt er fort: „Gott ist in unserem Bereich wie das Sehen im Bereich der Farbe“. Ich füge sogleich den Schlußsatz dieses Abschnittes hinzu: „Gott verhält sich zu allem (anderen) wie das Sehen zu den sichtbaren (Dingen)“. In die Form einer Gleichung gebracht, erhalten wir folgendes Gebilde:

Nikolaus		Thomas	
$\frac{\text{Deus}}{\text{omnia}}$	$\approx$	$\frac{\text{visus}}{\text{visibilia}}$	
		$\frac{\text{visus}}{\text{oculus}}$	$\approx$
			$\frac{\text{intellectus}}{\text{mens}}$

Ich habe neben die aus dem cusanischen Text gesetzte Proportionsvergleichung diejenige gesetzt, die dem thomasischen Text in *De veritate* q.2 a.11 entspricht. Beidemale erkennen wir eine Isomorphie der Strukturen bei wesentlicher Verschiedenheit der sachlichen Inhalte. Verfolgen wir den Zwischentext, der den Inhalt zwischen den beiden Vergleichungssätzen füllt. Er besagt: Gott ist nicht von unserem Bereich, wie das Sehen nicht von der Art der Farbe ist. Das Sehen gibt jedoch erst jeder Farbe den Namen. Aus dem Schlußsatz: *Deus se habet ad omnia sicut visus ad visibilia*, ergibt sich, daß alles (andere) seinen „Namen von Gott hat“, obwohl nichts von all dem Gott und seinem Namen entspricht, d. h. Ähnlichkeit der Proportionalität bei sachlicher Differenz!

Der *Skeptizismus*, den Nikolaus in der Frage der Gottesprädikation ausspricht, wird also von der anderen Seite her kritisch zurückgenommen. Man braucht

---

Text ganz ausdrücklich um eine semantische Frage – Thomas spricht von Namen – und es ist auffallend daß er selbst, wie auch sein bester Kommentator Kajetan, die Analogie fast immer unter dem Titel *Von den Namen* . . . behandelt. Damit sind natürlich nicht bloße Laute, sondern . . . sinnvolle Worte gemeint“. Vgl. J. M. BOCHEŃSKI a. a. O. S. 206. THOMAS DE VIO CAJETANUS O.P., *De nominum analogia*, ed. P. ZAMMIT, Roma 1934, Z. 1469–1534.

<sup>35</sup> Vgl. *De deo abscondito*: Schr. I, S. 308 – 309.

nur noch einmal im Schlußteil des *Dialogus De deo abscondito* einen kleinen Schritt zurückzugehen zu folgendem Text:

Der Heide fragt: „Ihr nennt doch Gott 'Gott'?" Der Christ: „Ja". Der Heide: „Sagt ihr damit etwas Wahres oder Falsches?" Der Christ: „Keines von beiden! Denn wir sagen nicht das Wahre, wenn wir sagen, daß das sein Name ist, und auch nichts Falsches, denn es ist nicht falsch, daß das sein Name ist".

*Gott* ist also nicht sein Name, weil Gottes Vollkommenheit alle Möglichkeit der menschlichen Aussagbarkeit übersteigt. Dennoch gebraucht der Christ den Namen *Gott* für Gott *ob similitudinem perfectionis* – so steht es wörtlich im Text, dem dann die Erklärung folgt, die ich oben unter dem Stichwort der Analogia proportionalitatis analysiert habe. Wenn wir uns vor Augen halten, daß für den Theologen Nikolaus Cusanus *Gott* vor allem ein Erkenntnisproblem und Theologie eine Aufgabe der rechten Gottesprädikation ist, dann rückt auch die Frage nach der Analogie in ein anderes Licht. Methodisch sehen wir ein solches Denken in der Gefolgschaft der vom Nominalismus vorangetriebenen Erkenntniskritik. Systematisch-theologisch ist es dem hl. Thomas nicht so fern, wie es auf Grund einzelner, besonders zugespitzter Bemerkungen zuweilen erscheinen mag.

## II. Die Erkenntnis der Welt

Neben der Erkenntniskritik ist die Hinwendung zur empirischen Welt ein typisches Merkmal der vom *Nominalismus* beeinflussten Entwicklung des 14. Jahrhunderts. Genauer wird man sagen müssen, daß im 14. Jahrhundert das Interesse an der Erforschung der Welt in einem zu der vorangegangenen Zeit unvergleichlichen Maße wuchs. Dies zeigt sich in der großen Zahl von Abhandlungen über Fragen der Physik, der Astrologie, der Mathematik. Die Verfasser solcher Traktate finden wir freilich nicht nur in den Reihen der Ockham-Schüler. Ich erinnere nur an den in die Scotistenschule zu zählenden Autor des *Tractatus De proportionibus velocitatum motuum*<sup>36</sup>. Sein Einfluß auf dem Gebiet der Physik und der Mathematik war jedoch nicht begrenzt auf die Anhänger des Scotismus oder des Realismus im erweiterten Sinne des Wortes. Anneliese Maier hat der spätscholastischen Physik und Mathematik zahlreiche Studien gewidmet. Aus diesen läßt sich ohne Schwierigkeit ersehen, wie stark die Entwicklung des mathematisch-physikalischen Denkens von *nominalistischen* Magistern vorangetragen wurde. Ich nenne hier nur als ein Beispiel ihre Studie zur Impetustheorie<sup>37</sup>, in der A. Maier die Entwicklung des Problems bei folgenden Magistern darstellte: Petrus Johannes Olivi, Wilhelm Ockham,

<sup>36</sup> Hrsg. von H. CROSBY, Madison 1955.

<sup>37</sup> Vgl. A. MAIER, *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, Rom (1951). Ich verweise auf den Abschnitt II: Die Impetustheorie, S. 113 – 314.

Franciscus de Marchia, Johannes Buridan, Nicolaus von Oresme, Albert von Sachsen und Marsilius von Inghen. Freilich wird man berücksichtigen müssen, daß in dieser Entwicklung sich neue Schulen bilden, die grundsätzlich quer hindurch gehen durch die bekannten schematischen Richtungen von *Realisten*, *Nominalisten* und *Scotisten*. A. Maier glaubt, zwei besonders hervorragende Schulen feststellen zu können:

„Die eine hatte sich in den zwanziger Jahren des 14. Jahrhunderts in Oxford gebildet, unter den Mitgliedern des Merton College und mit Thomas Bradwardine, dem großen Logiker, Mathematiker und Theologen. . . als Mittelpunkt; die andere entsteht etwa gleichzeitig in Paris mit dem schon genannten Johannes Buridan als Schulhaupt. In diesem letzten Kreis haben in der zweiten Jahrhunderthälfte zwei Gelehrte eine führende Rolle gespielt, deren Namen auch in die deutsche Universitätsgeschichte eingegangen sind: es ist Albert von Sachsen, der im Jahr 1365 Paris verließ und der Gründer der Universität Wien wurde, und Marsilius von Inghen, den wir nach einer brillanten Lehrtätigkeit in Paris und einigen Wanderjahren, die er mindestens zum Teil in Italien zugebracht hat, als ersten Rektor der Universität Heidelberg wiederfinden“<sup>38</sup>.

Auch unter den hier aufgezählten Namen überwiegen die Anhänger Ockhams. Dazu kommt, daß Nikolaus Cusanus seine erste und für seine Methodik vielleicht entscheidende Universitätsbildung in Heidelberg empfing, das zu der Zeit, da er dort seine Studien begann, eine Hochburg der *Via moderna* war „mit einer die Nominalisten Buridan und Marsilius von Inghen sowie Johannes Gerson in den Vordergrund rückenden Studienordnung“<sup>39</sup>. Wir wissen heute aus der hier zitierten Studie von R. Haubst, daß diese *nominalistische* Inauguration des Cusanus niemals zu einer ausgesprochenen Gegnerschaft gegen Thomas von Aquin geführt hat. Nicht wenige Zitate bezeugen eher das Gegenteil. Doch wird man mit Recht fragen müssen, ob dieser Anfang auf dem Weg zum Magisterium<sup>40</sup> nicht die starke Hinwendung des Cusanus zur Empirie, seine Vorliebe für physikalische und mathematische Experimente mit entscheidend beeinflußt hat. Mag auch die Verwendung mathematischer Symbole für die theologische Spekulation, vor allem für die Gotteslehre, unter dem Einfluß neuplatonischen Denkens stehen, so muß doch beachtet werden, daß Nikolaus auch sein Interesse dem exakten mathematischen Denken in einem Maße gewidmet hat, daß sich Vergleiche seiner Überlegungen und Ergebnisse mit der Problematik der neueren Zeit anbieten<sup>41</sup>. Das Ergebnis der

<sup>38</sup> A. MAIER, *Ausgehendes Mittelalter* I, Rom (1964), Kap. 16: Die Stellung der scholastischen Naturphilosophie in der Geschichte der Physik (S. 413 – 424), S. 419.

<sup>39</sup> Vgl. R. HAUBST, *Nikolaus von Kues auf Spuren des Thomas von Aquin*: MFCG Bd. 5, (1965), S. 15 – 62; 19.

<sup>40</sup> Nikolaus verließ Heidelberg nach drei Semestern als Baccalaureus in artibus; vgl. R. HAUBST, a. a. O.

<sup>41</sup> Ich verweise hier nur auf die beiden Beiträge in MFCG: J. E. HOFMANN, *Mutmaßungen über das früheste mathematische Wissen des Nikolaus von Kues*: MFCG Bd. 5,



sehr vorsichtig urteilenden Studie von E. Hofmann zeigt, daß bei Nikolaus im Laufe der Jahre das Interesse an der Geometrie, das vor 1440 gering war, beträchtlich wuchs und schließlich zu einer selbständigen Durcharbeitung und Weiterführung mathematischer Fragen führte. Er hat nun Kenntnis von einer Reihe geometrischer Schriften wie etwa der des Albert von Sachsen und des Bradwardine, von dessen *Geometria speculativa* Nikolaus wohl unmittelbar abhängig war<sup>42</sup>.

Man ist immer wieder erstaunt, in welchem Maße Nikolaus Cusanus sich wissenschaftlichen Fragen gewidmet hat, die rein sachlich den Themen seiner sublimen theologischen Spekulation fern lagen. Darüber hinaus besaß er die geistige Kraft zum kirchenpolitischen Wirken auf höchster Ebene. Schon viel früher setzte eine Entwicklung ein, die eine solche Gestalt wie die des großen Cusanus ermöglichte. Ich glaube, daß im 14. Jahrhundert ein völlig neues Leitbild des Theologen entsteht, der sich nun auch Aufgaben der wissenschaftlichen Erforschung rein säkularer Bereiche vornimmt, besonders auf den Gebieten der Logik, der Mathematik, der Astronomie und der Politik. Die Bedeutung Wilhelm Ockhams, der für diese Wende den entscheidenden Anstoß gab, kann gar nicht überschätzt werden, ebensowenig die Mittlerrolle, die Thomas von Aquin durch seine Aristoteles-Kommentare und seine in die theologische Reflexion integrierte Methodenreflexion für die Kontinuität vom 13. zum 14. Jahrhundert zufiel<sup>43</sup>.

Diese Hinwendung zur Erkenntnis der empirischen Welt blieb nicht ohne Folgen für die theologische Methodik, die nun in einer oft verfremdenden Weise von der formalen Logik durchzogen wird. Solche Formalisierung wird durch Verwendung mathematischer Gleichungen und geometrischer Figuren noch verstärkt. Ich will im 3. Teil dieses Referates zu zeigen versuchen, wie gerade auf dem Gebiet der Erkenntnis, das ja auch im Mittelpunkt des cusanischen Denkens steht, Nikolaus vielleicht eine Mittlerrolle zukommt zwischen dem durch Logik, Methodenreflexion und die Verwendung mathematischer Formeln formalisierten *Nominalismus* und dem breiten Strom einer Theologie, in der alle kritische Reflexion hinter dem Ziel der tieferen Gotteserkenntnis zurückgestellt wird, entsprechend der Parole des hl. Augustinus: „Credo, ut intelligam; intelligo ut credam“.

### III. Die Erkenntnisproblematik

1. Die nominalistische Erkenntniskritik wurde durch drei Hauptthemen vorangetrieben: Eine Metaphysik des Individuellen; eine schroffe Gegenüberstellung

---

(1965), S. 98 – 136. N. STULOFF, *Die Herkunft der Elemente der Mathematik bei Nikolaus von Kues im Lichte der neuzeitlichen Wissenschaft*: MFCG Bd. 6 (1967), S. 55 – 64.

<sup>42</sup> Vgl. J. E. HOFMANN, a. a. O., S. 132.

<sup>43</sup> Ich verweise auf meine Ausführungen zum Analogiebegriff des hl. Thomas, vor allem auf seine semantische Relevanz.

von Seinswelt und Erkenntnisbereich; die Frage nach Bedeutung und Gültigkeit der Aussage.

Die Erkenntniskritik Ockhams, die das Wesensverhältnis von Begriff und Sache in Frage stellt, erhebt sich auf einer Seinslehre, in der das Einzelne zugleich das einzig Existierende ist. Hochstetter hatte bereits auf diesen wesentlichen Unterschied des Ockhamismus zu jeder Art von *Realismus* hingewiesen, der, so *gemäßigt* er auch sein mochte, von der Grundgleichung zwischen Begriff, Wesensform und Idee lebte:

„Der ockhamistischen Betrachtung aber kehrt sich dieses Symbolverhältnis um. . . Jetzt sind die Dinge selbst die Urform, die Repraesentata, und die Ideen und Begriffe sind die Repraesentantia, die Symbole (. . .), deren Recht und Wahrheit an der Individualität des Wirklichen gemessen und immer wieder an ihm geprüft werden muß“<sup>44</sup>.

Auch Guelluy erklärte die Erkenntnislehre Ockhams aus dessen ontologischen Vorstellungen von der Struktur der Welt. Womit es der menschliche Geist bei der Erforschung der empirischen Wirklichkeit zu tun habe, das seien allein die einzelnen Realitäten, die sich voneinander real unterscheiden – nämlich kraft ihrer Singularität. Daher schließt Ockham aus der wirklichen Welt die formale und die begriffliche Unterscheidung aus. Ockhams Metaphysik richtet ihr Augenmerk auf die Existenz des Einzenen, nicht auf die Natur des Allgemeinen<sup>45</sup>.

Bei Robert Holcot können wir diese *Metaphysik des Singulären* aus seiner Vorstellung erschließen, die er vom Zustandekommen des Begriffes hat. Obwohl er den Ausdruck *species* für das Erkenntnisbild gebraucht, das der Intellekt von einer Sache gewinnt, bestreitet er eine Ähnlichkeit zwischen diesem Erkenntnisbild und dem extramentalen Ding und führt die Entstehung der *species* auf die Wiederholung eines ähnlichen Sinneseindrucks zurück. Daraus ergibt sich, daß der Allgemeinbegriff auf einer Art von Gewöhnung infolge gleicher Sinneserfahrungen beruht<sup>46</sup>. Dies bedeutet die Preisgabe des

---

<sup>44</sup> E. HOCHSTETTER, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin 1927, S. 24 f. Anm. 2.

<sup>45</sup> Vgl. R. GUELLUY, *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham*. Louvain 1947, S. 109; 157.

<sup>46</sup> Ich zitiere hier einen Text aus der Quaestio Holcots: *De obiecto actus credendi, utrum sit ipsum complexum vel res significata per complexum*. Die Quaestio steht in der Inkunabel Buch I, q. 2, allerdings auf einen Bruchteil verstümmelt. In den Handschriften findet sie sich an verschiedenen Stellen, wie ich in meiner Holcot-Studie angegeben habe (vgl. a. a. O., VII: Beschreibung des literarischen Materials). Ich zitiere nach der Hs. London, Royal British Museum 10 C VI (RBM) fol. 131, lin. 38 – 62 (dort als *IVSent. q. 10*) und Oxford, Oriol College 15 (O) fol. 207vb, Z. 20 – 38 (dort als *Prologus*): Illa res, quae est species in intellectu non est naturalis similitudo obiecti eo modo, quo duo alba dicuntur similia vel aliquid huiusmodi, quibus demonstratis vere dicitur: Ista sunt similia; sed similitudo

*universale in re*, womit wir konsequenterweise in das ontologische Weltverständnis Ockhams gelangen. Noch entschiedener leitet der Oxforder Dominikaner Crathorn die *Species* aus der Empirie ab. Sie ist für ihn das natürliche Abbild des außerseelischen Dinges, artgleich mit dem Ding. Sie wird gleichgesetzt mit dem physiologischen Sinnesreiz, der durch das äußere Ding über die Nervenbahnen im Gehirn ausgelöst wird. Crathorn stützte sich auf die physiologischen Erfahrungen und Erkenntnisse der Ärzte, um das Zustandekommen der *species* in den Gehirnzellen zu beschreiben<sup>47</sup>. Diese sensualistische Vorstellung vom Zustandekommen der Erkenntnis mußte notwendig zu einer schroffen Gegenüberstellung von Sinneserfahrung und Denken führen. So verbindet sich mit dieser *Metaphysik des Singulären* eine Erkenntnislehre, die eine scharfe Unterscheidung von Seinswelt und Erkenntniswelt, Seinswelt und Sprache vornimmt. Crathorn hat ganz ausdrücklich den Eigenbereich der Sprachwelt betont. Zwischen der durch das extramentale Ding hervorgerufenen *Species* und dem dafür geformten Wortzeichen gibt es keine *similitudo*. So kommt es bei Crathorn zu einer ausgeprägten Trennung von extramentalem Ding, geformtem Begriff – gesprochenem Wort – und geschriebenem Wort<sup>48</sup>. Diese erkenntniskritische Bewegung würde man aber zu Unrecht mit der Bezeichnung *Skeptizismus* abqualifizieren. Ein solches Pauschalurteil übersieht die Bedeutung, die den logischen und sprachtheoretischen Überlegungen und Dis-

---

omnino dicitur aequivoce de talibus qualitatibus spiritualibus et qualitatibus extra. Immo duae species sunt similes inter se vere et una species est similitudo alterius, sed non est similitudo obiecti sive rei extra proprie loquendo et univoce, quia sic forent eiusdem speciei. Sed quia sic experimur in nobis et quando habemus notitiam alicuius rei absentis et occurrit nobis alia res sibi consimilis, causatur in nobis actualis notitia rei absentis, sicut si vidi prius Herculem et postea videam unum statuum, quae est figurata et colorata sicut Hercules fuit, quando eum vidi, iam statim moveor ad cogitandum de Hercule ita quod ista similitudo est causa illius cogitationis actualis de Hercule. Et propter hanc experientiam transtulerunt philosophi ista nomina: species, ydolum, imago, exemplar (extra) ad significandum tales qualitates requisitas ad intelligendum, licet in nullo sunt similes rebus extra in essendo, et dicuntur apud philosophos similes in repraesentando, non in essendo, id est quod non sunt essentiae talis naturae, qualis naturae sunt obiecta extra.

<sup>47</sup> Vgl. die eingehende Darstellung der erkenntnistheoretischen Kontroverse zwischen Holcot und Crathorn von H. SCHEPERS, *Holcot contra dicta Crathorn*: PhJ 77 (1970), S. 321 – 354; 79 (1972), S. 106 – 136. Besonders der zweite Teil ist für diese Problematik wichtig: II *Das significatum per propositionem*. Aufbau und Kritik einer nominalistischen Theorie über den Gegenstand des Wissens, dort die Seiten 112 – 118; dort auch die Zitate aus den *Quaestiones Crathorn*, von denen wir bis heute nur eine kleine Auswahl in der bekannten Edition von J. Kraus besitzen: *Quaestiones de universalibus Magistorum Crathorn O.P., Anonymi O.F.M., Joannis Canonici O.F.M.*, ed. J. KRAUS: *Opuscula et textus*. Series Scholastica, Monasterii 1936. Ich bereite eine kritische Edition des gesamten Textes vor.

<sup>48</sup> Vgl. H. SCHEPERS, *Holcot contra dicta Crathorn*, II, S. 116 – 120.

kussionen für die Weiterentwicklung der Aussagetechnik und die Vertiefung der Erkenntnistheorien zukommt. Schepers hat dies in der zitierten Studie an der Kontroverse Holcot – Crathorn dargestellt. Ich begnüge mich hier mit diesen wenigen summarischen Hinweisen und will von dieser Skizze aus auf die *Erkenntniskritik* des Nikolaus Cusanus blicken.

2. Schon der Titel seines immer wieder im Mittelpunkt des Interesses stehenden Werkes *De docta ignorantia* erinnert uns an die erkenntniskritische Zielsetzung des Cusanus. Doch im Unterschied zu den *Nominalisten* bewegt sich seine Erkenntniskritik nicht in Fragen der Erkenntnis- und Aussagetechnik, sondern ist eingebettet in eine umgreifende metaphysische und theologische Konzeption. Dies zeigt sich schon in den ersten Sätzen der *Gelehrten Unwissenheit*, in denen Nikolaus von dem durch Gott jedem Geschöpf geschenkten Verlangen spricht, auf die bestmögliche Weise das zu sein, wonach seine Natur verlangt und wozu sie angelegt ist. Dies ist für den menschlichen Geist:

„das Wahre, das er in unstillbarem Streben, alles durchforschend, zu erreichen verlangt, in liebender Umarmung ergreift und erkennt; und wir zweifeln nicht, daß das wirklich Wahre jenes ist, dem kein gesunder Geist widersprechen kann“<sup>49</sup>.

Kräftiger kann das Vertrauen auf die Erfüllung des menschlichen Wahrheitsstrebens – oder der *metaphysische Dogmatismus*, wie es Kant nennen würde – kaum ausgesprochen werden.

Nachdem Nikolaus mit den Begriffen – und Erkenntnisoperationen – von *Comparatio* und *Proportio* einen Erkenntnisweg für seine weiteren Bemühungen umschrieben und darin der Zahl eine entscheidende Rolle zugesprochen hat, kommt er bald zu der ersten kritischen Einschränkung der Erkenntnis, die in der lapidaren Feststellung liegt, daß es in der Erkenntnis der empirischen Dinge keine Genauigkeit gibt<sup>50</sup>. Die Tragweite dieser Behauptung wird einem bewußt, wenn man sich erinnert, daß es gerade die Mathematik, also das Reich der Zahl ist, das in sich größte Präzision verbürgt.

Dazu kommt an der gleichen Stelle ein ausdrücklicher Hinweis auf die Unzulänglichkeit des Sprachausdruckes gegenüber allen Dingen, die wir sehen<sup>51</sup>. Nikolaus verknüpft diesen Hinweis zwar mit einem Zitat aus Kohelet, aber eine solche Aussage hat hier nicht nur die Bedeutung einer frommen Erinnerung, sondern dient einer erkenntniskritischen Vorentscheidung. Sie besagt nicht mehr und nicht weniger, als daß die natürlichen Dinge unserer Erkenntnis und unserer Aussage nicht in ihrer Eigentlichkeit zugänglich sind. Diese

---

<sup>49</sup> Vgl. *Doct. ign.* I, 1: Schr. I, S. 194 f.

<sup>50</sup> Vgl. EBD. S. 196: Praecisio vero combinationum in rebus corporalibus ac adaptatio congrua noti ad ignotum humanam rationem supergreditur. . .

<sup>51</sup> Vgl. EBD. (Fortsetzung der vorigen Anm.): . . . adeo ut Socrati visum sit se nihil scire, nisi quod ignoraret, sapientissimo Salomone asserente cunctas res difficiles et sermone inexplicabiles. Vgl. PLATON, *Apologie* VI, 8. Eccl. 1,8: Cunctae res difficiles: non potest eas homo explicare sermone.

Einsicht ist nicht das im 1. Buch der *Gelehrten Unwissenheit* erstrebte Ziel, das ja von der Gotteserkenntnis handelt. Dennoch ergeben sich auch solche das Erkennen der empirischen Welt betreffende Einsichten. Dies liegt an der Verschränkung der Erkenntniskritik mit den höchsten Gegenständen der philosophischen und theologischen Erkenntnisbemühung, auf die Nikolaus stets ausgeht:

„Die Washeit der Dinge also, die Wahrheit der Seienden, in ihrer Reinheit unerreichbar, ist von allen Philosophen erfragt, von niemandem aber, so wie sie ist erschlossen worden . . .“<sup>52</sup>.

Dieser ganz und gar nicht thomatische, *nominalistische* Satz, der die Wesenserkenntnis der Dinge rundweg verneint, bildet nur den ersten Teil einer positiven, erkenntnismetaphysischen Aussage über die Wahrheit als das immer erstrebte Ziel der menschlichen Erkenntnis:

„. . . und je tiefer wir in dieser Unwissenheit wissend und weise geworden sind, um so mehr werden wir uns der Wahrheit selbst nähern“<sup>53</sup>.

Wie können wir aber Wahres aussagen, wenn der Mensch die Dinge im Wort nicht zu entfalten vermag? Die Antwort finden wir in einer Bemerkung einige Abschnitte weiter.

„Wenn du die Wörter in übertragener Bedeutung verstehst und dich so vom Zeichen zur Wahrheit erhebst, wird dich dies in richtiger Weise zu wunderbarer Freude führen“<sup>54</sup>.

Was im nominalistischen Denken die Wahrheit in eine kritische Distanz zum Denken brachte, nämlich die Hervorhebung des Zeichencharakters von Wort und Satz, die Betonung der Eigenbereiche des intentionalen und des realen Seins bis zu ihrer Auseinanderreißung, das hebt Nikolaus hier ins Bewußtsein, verbindet es aber mit der Aufforderung, sich in diesem Wissen über das transsumptive Verständnis des Wortes vom Zeichen zur Wahrheit zu erheben: „ex signo ad veritatem te elevaveris verba transsumptive intelligendo“<sup>55</sup>.

3. Nikolaus hat sich ein eigenes Instrumentarium für die Erkenntnis zurechtgemacht, das er im ersten Buch *Über die gelehrte Unwissenheit* zuerst für die Gotteserkenntnis empfiehlt. Es ist die Mathematik. Wir wissen, daß diese nicht allein und ausschließlich der Theologie diene. Nikolaus war an mathematischen Problemen und ihrer Entwicklung schöpferisch beteiligt und benutzte mathematische Symbole auch zum Verständnis der Welt<sup>56</sup>. Für die Verwendung der Mathematik als Erkenntnismittel beruft er sich auf die alten

---

<sup>52</sup> *Doct. ign.* I, 3: Schr. I, S. 203.

<sup>53</sup> EBD.

<sup>54</sup> EBD. I, 10, S. 227.

<sup>55</sup> EBD.

<sup>56</sup> Siehe oben Anm. 41.

Philosophen, die diese wegen ihres hohen Abstraktionsgrades bevorzugt hätten<sup>57</sup>. Im gleichen Text stoßen wir auch auf eine Art philosophiegeschichtlicher Begründung für die Verwendung des mathematischen Symbols, um die Wahrheit zu erforschen und schließlich Gott zu erkennen<sup>58</sup>.

Zu beachten ist, wie Nikolaus in diesem 11. Kapitel die verschiedensten Aufgaben und Ziele der menschlichen Erkenntnis – entsprechend der bunten Skala der zitierten Philosophen, die von Boethius über Aristoteles und Platon bis zu Epikur zurückführt – aufzählt und der mathematischen Methode unterstellt. Die Pythagoräer und die Peripatetiker haben durch das mathematische Beweisverfahren den Widerspruch aufgezeigt, in den die Epikureer gerieten, als sie die Unteilbarkeit der Atome behaupteten und damit glaubten, Gott zu leugnen; denn zu unteilbaren Atomen zu gelangen, sei unmöglich. Dies aber diene den Epikureern als erstes Beweisprinzip. Nikolaus will nun auch für die Gotteserkenntnis den Weg der *Alten* beschreiten und sich der mathematischen Zeichen bedienen. Dieser Erkenntnisweg werde *per symbola* beschriftet; denn nur durch Symbole und nur durch solche von höchst unvergänglicher Gewißheit, wie es die mathematischen sind, könne man zum Göttlichen emporsteigen<sup>59</sup>.

Der Symbolismus als Methode der Theologie bei Nikolaus hat eine lange Tradition, die auf Johannes Scottus (Eriugena) zurückgeht, der wiederum Ps.-Dionysius und Proklos zu Vorgängern hatte<sup>60</sup>. Ein mächtiger Zweig wuchs von diesen Ansätzen aus durch das ganze Mittelalter, die *symbolische Theologie*, die sich durch die Verwendung des *Symbols* von der *begrifflichen Theologie* der Scholastik unterschied<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> Vgl. *Doct. ign.* I, 11: Schr. I, S. 228: Abstractiora autem istis, ubi de rebus consideratio habetur. . . firmissima videmus atque nobis certissima, ut sunt ipsa mathematicalia. Quare in illis sapientes exempla indagandarum rerum per intellectum sollerte quaesiverunt, et nemo antiquorum, qui magnus habitus est, res difficiles alia similitudine quam mathematica aggressus est.

<sup>58</sup> (Fortsetzung des Textes in Anm. 57) Ita ut Boethius, ille Romanorum litteratissimus, assereret neminem divinarum scientiam, qui penitus in mathematicis exercitio careret, attingere posset.

<sup>59</sup> Vgl. EBD.: Nonne Epicurorum de atomis et inani sententia, quae et Deum negat et cunctam veritatem colligit, solum a Pythagoricis et Peripateticis mathematica demonstratione periit? Non posse scilicet ad atomos indivisibiles et simplices deveniri, quod ut principium Epicurus supposuit. Hac veterum via incedentes, cum ipsis concurrentes dicimus, cum ad divina non nisi per symbola accedendi nobis via pateat, quod tunc mathematicalibus signis propter ipsorum incorruptibilem certitudinem convenientius uti poterimus.

<sup>60</sup> Zur Geschichte des Symbolismus in der Theologie, insbes. zur Lichtsymbolik vgl. J. KOCH, *Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und der Mystik des Mittelalters*: Studium Generale 13 (1960), S. 653 – 670.

<sup>61</sup> Einen Vergleich der beiden *Zweige* theologischer Reflexion habe ich selbst durchgeführt: F. HOFFMANN, *Symbol und Begriff als Zeichen des Mysteriums (in der Theologiegeschichte)*: Theol. Jahrb., Leipzig 1964, S. 221 – 231.

Symbolisch-theologisches Denken finden wir nach Johannes Scottus bei Bernardus Silvestris, Hildegard von Bingen, Bernhard von Clairvaux. Anregend wirkte der Symbolismus vor allem auf die deutsche Mystik, von der noch zwei Namen genannt seien: Mechthild von Magdeburg und Meister Eckart.

Drei Merkmale kennzeichnen diese symbolische Theologie: Die fast allgemeine *Verwendung des Lichtsymbols*; die grundsätzliche *Unterscheidung* von Symbol und Wirklichkeit; die *Seinsbeziehung* zwischen Symbol und Wirklichkeit. Wie steht es damit bei Nikolaus?

Der Symbolismus *Licht – Finsternis* spielt für die Darstellung des Gegensatzes und Ineinandergreifens von Einheit und Andersheit eine wichtige Rolle, wie sich besonders anschaulich an der von Nikolaus entworfenen Figur P ersehen läßt<sup>62</sup>. Mit der Lichtsymbolik bleibt Nikolaus noch greifbar in der Tradition der symbolischen Theologie. Vergleicht man allerdings seinen Umgang mit den Symbolen *Licht – Finsternis*, so läßt sich hier schon ein hoher Abstraktionsgrad erkennen. Während im Grunde zur symbolischen Theologie eine Seinsbeziehung von Symbol und Wirklichkeit gehört, werden Licht und Finsternis – wohl durch die Einflechtung der geometrischen Figuren – zu Zeichen für eine nicht mehr vorstellbare Wirklichkeit. Wir brauchen nur die Texte zu vergleichen. Der Unterschied zwischen dem anschaulichen, bildhaften Symbolismus des Ps.-Dionysius und dem symbolhaften Gebrauch abstrakter mathematischer Formen und Größen durch Nikolaus springt förmlich ins Auge. Ps.-Dionysius schrieb in seinem Werk *Über die göttlichen Namen* von den Verfassern der Hl. Schrift, daß sie der

„überklaren und über alle Namen erhabenen Güte. . . menschliche Gestalt und Bildung beilegen, sei es von Feuer oder Elektron; sie feiern ihre Augen, Ohren, Haare, Angesicht, Hände, Flügel, Arme, Rücken und Füße. Auch Kränze, Ruhe-sitze, Becher, Mischkrüge und manche andere geheimnisvolle Gegenstände (μύστικα) legen sie ihr bei. . .“<sup>63</sup>.

„In der symbolischen Theologie wird untersucht, welches die vom Sinnfälligen hergenommenen Bezeichnungen des Göttlichen sind, welches die göttlichen Formen, welches die göttlichen Gestalten, Teile, Organe, welches die göttlichen Orte und Welten sind“<sup>64</sup>.

Johannes Scottus (Eriugena) hat diesen Symbolismus in die theologische Sprache des Frühmittelalters gekleidet, wie J. Koch zeigte<sup>65</sup>. Ich setze noch einmal den zitierten Text aus *De docta ignorantia* I daneben, in dem Nikolaus den

<sup>62</sup> Vgl. *De coni.*, I, 11ff. NvKdÜ 17 (1971) S. 48 u. 49. (Schr. II, S. 44 u. 45). Vgl. auch *De coni.* II, 11: NvKdÜ 17, S. 140 u. 141. (Schr. II, S. 133). Ferner J. KOCH: *Über die Lichtsymbolik . . .*, a. a. O., S. 669; DERS., *Die Ars coniecturalis. . .*, a. a. O., S. 28 f.

<sup>63</sup> *De divinis nominibus* I, c. 8 (PG 3,597).

<sup>64</sup> *De mystica theologia*, c. 3 (PG 3,1033).

<sup>65</sup> J. KOCH, *Über die Lichtsymbolik. . .*, a. a. O., S. 658 f.

Symbolwert der Mathematik preist, gerade weil die mathematischen Symbole höchste Abstraktion besitzen:

„Wo man über Dinge eine Betrachtung anstellt, sieht man, daß das Abstraktere . . . das bestimmteste und uns sicherste ist; dies sind die mathematischen Stücke. Geschickt versuchten daher die Weisen in jenen die Beispiele für die vom Intellekt zu erforschenden Dinge zu finden; und keiner der Alten, der als groß erfunden wurde, ging schwierige Probleme anders an als durch mathematische Vergleiche. . . Diesen Weg der Alten beschreiten wir mit ihnen zusammen und sagen, daß wir die mathematischen Zeichen wegen ihrer unvergeßlichen Gewißheit entsprechend werden gebrauchen können; denn zum Göttlichen steht uns nur der Weg des symbolischen Aufstiegs offen“<sup>66</sup>.

Der Symbolismus des Ps.-Dionysius und des Johannes Scottus (Eriugena) ist von dem Gedanken der Theophanie in den geschöpflichen, sinnfälligen Dingen getragen<sup>67</sup>, der *mathematische* Symbolismus benutzt im Gegensatz dazu die abstraktesten Formen und Figuren als *Via per symbola* für den Aufstieg zum Göttlichen. Zwischen dem frühmittelalterlichen, anschaulichen Symbolismus – und seinem schönen Zweig in der deutschen Mystik – und dem durch die mathematischen Zeichen sublimierten Symbolismus des Nikolaus Cusanus liegt die geschichtliche Wende der mittelalterlichen Theologie zur Abstraktion – durch die Logik – und zur Naturerfahrung – durch die scholastische Physik und die in ihrem Dienste stehende Mathematik – .

5. Die neue Richtung *Via moderna* unterscheidet sich von den scholastischen Systematikern durch die erkenntnistheoretische Frage. Wegen der hervorragenden Bedeutung der Theologie in der Scholastik wird diese Frage vornehmlich und zuerst in der Gotteserkenntnis angegangen. Thomas von Aquin lehrt noch entschieden, daß – von der Sache her gesehen – das in sich einfache Geheimnis der Gegenstand unserer Glaubenserkenntnis ist. Doch schon bei Thomas meldet sich die erkenntnistheoretische Fragestellung: Wie steht es vom Blickpunkt des Erkennenden aus gesehen? Da menschliches Erkennen im Hinblick auf die Aussagbarkeit gesehen werden muß, ist das Erkenntnisobjekt ein Zusammengesetztes in der Weise des Aussagens oder Urteilens; denn solches vollzieht der menschliche Intellekt *componendo et dividendo*<sup>68</sup>. Thomas beantwortet

<sup>66</sup> *Doct. ign.* I,1: Schr. I, S. 229 – 231.

<sup>67</sup> Vgl. J. KOCH, *Über die Lichtsymbolik*. . . , a. a. O.

<sup>68</sup> Vgl. THOMAS V. AQUIN, *S. theol.* II/II q. 1 a.2: *Utrum obiectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis. Respondeo dicendum quod cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus, ut componendo et dividendo veritatem cognoscat. . . Et ideo ea, quae sunt secundum se simplicia, intellectus humanus cognoscit secundum quandam complexionem. . . Sic igitur obiectum fidei dupliciter considerari potest: Uno modo ex parte ipsius rei creditae, et sic obiectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet res ipsa, de qua fides habetur. Alio modo ex parte credentis, et secundum hoc obiectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis. Et ideo utrumque*



tet diese Frage, die zunächst durch die Unterscheidung zwischen dem Erkenntnisgegenstand und dem Erkenntnissubjekt differenziert wurde, mit einem *sowohl – als auch*, ein *kritischer* Realismus, bei dem sich bereits die erkenntniskritische Problematik ankündigt.

Wilhelm Ockham hat die weitere Entwicklung in entscheidender Weise beeinflusst. Wissenschaft handelt nach Ockham nicht von den Dingen, sondern von den dafür gesetzten Begriffen<sup>69</sup>. Dieser Konzeptualismus wäre aber mißverstanden, wenn man in ihm den Ausdruck eines absoluten Skeptizismus gegenüber der Realerkenntnis sehen würde. Ockham selbst fügt ja ausdrücklich hinzu: „Ich behaupte aber nicht, daß die Wissenschaft nicht von den realen Dingen (de rebus extra) handelt.“ Vielmehr ist diese Entwicklung als eine Verlagerung des Erkenntnisinteresses vom Inhalt der Erkenntnis auf den Vollzug von Erkenntnis und Aussage zu verstehen. Die Wirklichkeitstreu der Erkenntnis wird durch Ockham u. a. mit dem Begriff der *Supposition* gewahrt. Noch schärfer tritt die erkenntnistheoretische Distanz zur *Res* in der Gotteserkenntnis hervor<sup>70</sup>. Zur Darstellung benutzt Ockham hier ausdrücklich den

---

vere opinatum fuit apud antiquos et secundum aliquid utrumque est verum. Dazu vgl. *S. theol.* I q. 16 a. 7 in corp., wo Thomas das in der Aussage bezeichnete Wahre als identisch mit dem im Intellekt erfaßten Wahren setzt, für das die Aussage eine Zeichenfunktion hat: . . . veritas enuntiabile non est aliud quam veritas intellectus. Enuntiabile enim et est in intellectu et est in voce. Secundum autem quod est in intellectu, habet per se veritatem. Sed secundum quod est in voce, dicitur verum enuntiabile, secundum quod significat aliquam veritatem intellectus; non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem sicut in subiecto.

<sup>69</sup> Vgl. WILHELM OCKHAM, *I Sent.* d. 27 q. 3 AA: Ad secundum in contrarium dicendum est, sicut dictum est prius quod scientiam esse de aliquibus est dupliciter: vel quia illa sunt partes propositionis scitae, vel quia sunt illa, pro quibus partes conclusionis supponunt. Primo modo scientia non est de rebus extra, sed est de aliis rebus, et hoc secundum aliquam opinionem est de entibus rationis. Hoc tamen non assero quod non est de rebus extra. Sed ex hoc non sequitur quod propositiones non sunt verae, quia non sequitur: subiectum est alia res a praedicato, ergo propositio non est vera. Nam per talem propositionem: Homo est animal, vel: homo est risibilis, non denotatur quod subiectum sit praedicatum sed quod stant pro eodem, et ideo est propositio vera. Sed secundo modo scientia est de rebus extra, quia subiectum et praedicatum propositionis, quamvis non sint una res, tamen supponunt pro eadem re. Et isto modo scientia est de rebus extra, hoc est: termini propositionis scitae supponunt pro rebus extra.

<sup>70</sup> Vgl. EBD. d. 3 q. 2 M: Si dicatur: nos demonstramus unitatem de Deo et perfectionem simpliciter, sed non demonstramus, nisi cognoscimus, quid demonstramus, ergo cognoscimus unitatem dei perfectionem simpliciter et huiusmodi: Dico quod, si ista supponat personaliter, assumptum est simpliciter falsum, quia illam unitatem quae deus est, non demonstramus nec illam perfectionem simpliciter, quae deus est, demonstramus. Si autem supponat simpliciter, assumptum est verum, quia istos conceptus, qui non sunt deus, quamvis stant pro deo, demonstramus de aliquo conceptu. Et ideo istos conceptus in se cognoscimus vel ipsis cognoscimus

Begriff der *Supposition*. Er stellt personale und einfache Supposition (*suppositio personalis – simplex*) gegenüber und entscheidet sich in der Frage, wie die Gottesaussagen für Gott gebraucht werden, für die einfache Supposition. Was bedeutet dies für unsere Frage? Wenn ein Begriff für das steht, was er bedeutet, liegt *personale* Supposition vor. Steht er aber für eine *Intentio* (Begriffsinhalt, Bedeutungsgehalt), so haben wir es mit einfacher Supposition zu tun (*suppositio simplex*). Die Begriffe, die wir für Gottes Vollkommenheiten setzen, werden aber in einfacher Supposition gebraucht. Sie weisen also auf eine Art von *Gottesverständnis*; sein Wesen bleibt uns verborgen. Ich möchte damit nicht behaupten, nach Ockhams Lehre könnten wir Gott nicht erkennen. Ockham selbst hatte sicher nicht die Absicht, solches zu lehren. Doch geht seine Theologie zweifellos in die Richtung, die *gnoseologische Transzendenz* Gottes herauszustellen und die kritische Distanz zwischen der Sache einerseits und der Erkenntnis und der ihr entspringenden Aussage andererseits zu betonen.

Holcot erklärte, Ockham folgend und in noch entschiedenerer Konsequenz, daß Sätze allein der Gegenstand unseres Wissens und der Wissenschaft sind. Der Frage ist im *Sentenzenkommentar* eine besondere Quaestio gewidmet, nämlich I, q.2: De obiecto actus credendi, utrum sit ipsum complexum vel res significata per complexum. Sie taucht noch einmal auf als Artikel 1 der *Conferentiae*: Primus articulus fuit, quod obiectum fidei, scientiae et opinionis et universalis omnis notitiae assensio est complexum et non est res significata per complexum. Die Quaestio des *Sentenzenkommentars* darf nur im Rückgriff auf die Handschriften benutzt werden, da sie in der Inkunabel nur im Bruchstück enthalten ist<sup>71</sup>.

„Unter dem, was durch den Akt des Glaubens erreicht wird, verstehe ich nichts anderes als das, was als der Gegenstand des Glaubens (*creditum*) bezeichnet wird; und unter dem, was durch den Akt des Wissens erreicht wird, verstehe ich nichts anderes als das, was als Gegenstand des Wissens bezeichnet wird. Und weil keine Res, ausgenommen Gott, im eigentlichen Sinne als gewußt bezeichnet wird, darum bleibt bestehen, daß allein ein Complexum Gegenstand des Glaubensaktes ist. Ich weiß nämlich nicht den Stein, sondern ich weiß, daß der Stein schwer ist, so daß (der Satz) 'Der Stein ist schwer' von mir gewußt wird. So wird also solch ein Partizip wie *gewußt* oder *geglaubt* niemals von etwas Einfachem (*de incomplexo*) ausgesagt, sondern nur von einem Complexum“<sup>72</sup>.

---

deum et alia, sed non ipsum deum in se, sed tantum in istis conceptibus, qui tamen supponunt pro ipso deo in se, quamvis ipsum in se non cognoscamus.

<sup>71</sup> Vgl. F. HOFFMANN, *Die theologische Methode* S. 209 ff.

<sup>72</sup> ROBERT HOLCOT, *Quaestio: De obiecto actus credendi, utrum erit ipsum complexum vel res significata per complexum*. (Hs. Oxford, Oriel College 15 [O] fol. 206<sup>va</sup>, Z. 24–31; Hs. London, Royal British Museum 10 C VI [RBM] fol. 129<sup>va</sup>, Z. 37–49): Per obiectum actus credendi non intelligo aliud nisi illud quod denominatur creditum, et per obiectum actus sciendi illud quod denominatur scitum, et quia nulla res extra excepto deo proprie dicitur scita – non enim scio lapidem sed

Holcot konnte sich für diese These auf die aristotelisch-thomistische Lehre berufen, daß sich menschliches Erkennen und Wissen componendo et dividendo vollzieht und damit der Erkenntnisakt ein zusammengesetzter Akt ist<sup>73</sup>. Er hat dies auch getan, wenn man einen kurz vorhergehenden Text mit einer Korrektur so lesen darf<sup>74</sup>. Tatsächlich geht jedoch die Argumentation Holcots viel weiter. Ihr Ziel besteht in der Kennzeichnung des menschlichen Wissens als Satzwissen. Der Satz wird hier als ein ontologisch von der Sache absolut verschiedenes Mittel der Erkenntnis herausgestellt. Dies wird ganz deutlich im ersten Artikel der *Conferentiae*, in dem Holcot diese seine These gegen seinen Ordensgenossen und Kollegen Crathorn verteidigt.

H. Schepers stellte am Ende seiner subtilen Studie über die Kontroverse Holcot-Crathorn<sup>75</sup> die Frage nach der Einordnung Crathorns in die Entwicklung des 14. Jahrhunderts<sup>76</sup>. Nach einer differenzierenden Analyse des Begriffes *Nominalismus* kommt Schepers zu dem Ergebnis, mit dem er seine Untersuchung schließt:

„Wenn daher überhaupt einer Theorie des frühen 14. Jahrhunderts die Bezeichnung *Nominalismus* zugesprochen werden soll, dann derjenigen Crathorns und das auch mit Bezug auf seine Bedeutungslehre, die nicht allein die Einzeldinge, sondern die singulären Sachverhalte, in denen diese Dinge stehen, zum ausgezeichneten Gegenstand des Wissens macht“<sup>77</sup>.

Schon vor rund 30 Jahren hatte J. Kraus die Erkenntnistheorie Crathorns als *extrem nominalistisch* bezeichnet, wie Schepers bemerkt: „mit guten Gründen“<sup>78</sup>. Die Lehre, in der Crathorn über Holcot und seine Theorie vom Satz als Gegenstand des Wissens hinausgeht, kennzeichnete er mit der Formel vom

---

lapidem esse gravem ita quod *lapis est gravis* est scitum a me, ita quod nec hoc verbum *scitum* nec aliquod tale participium, sicut est scitum vel creditum, praedicatur de aliquo incompleto sed tantum de complexo, quod complexum vario modo formatur – et ideo tenetur quod solum complexum est obiectum actus credendi.

<sup>73</sup> Siehe oben Anm. 68.

<sup>74</sup> Vgl. ROBERT HOLCOT, *Quaestio: De obiecto actus credendi, utrum erit ipsum complexum vel res significata per complexum*, a. a. O., (O Z. 19 – 22; RMB Z. 30 – 34): *Contrarium tenent multi dicentes quod actus sciendi est ipsa conclusio demonstrationis et actus credendi, quia si scire sit actus simplex (RBM und O: sequens), tunc non esset actus veridicus sed simplex intelligentia.*

<sup>75</sup> H. SCHEPERS, *Holcot contra dicta Crathorn I*: PhJ 77 (1970), S. 320 – 354; II: EBD. 79 (1972), S. 106 – 136.

<sup>76</sup> Vgl. EBD. II, S. 135 f.

<sup>77</sup> EBD. II, S. 136. – Schepers bekräftigt dieses Urteil mit dem Hinweis auf Crathorns sensualistische Spezies-Theorie; vgl. EBD. S. 113 ff.

<sup>78</sup> Vgl. EBD. II, S. 107. Schepers zitiert: J. KRAUS, *Die Stellung des Oxforder Dominikanerlehrers zu Thomas von Aquin*: Zeitschr. f. Kath. Theol. 57 (1933), S. 66 – 88; DERS., *Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay in ihrer Mittelstellung zwischen skotistischem Realismus und ockhamistischem Nominalismus*: Divus Thomas. 10/11 (Fribourg 1932/33), bes. II, S. 312 – 314.

*significatum per propositionem* als dem eigentlichen Gegenstand des Wissens. Dies *Complexum significatum* ist weder gleichzusetzen mit dem mentalen Satz noch mit dem extramentalen Ding. Nicht die gedachten oder gesprochenen oder geschriebenen Sätze bezeichnen die realen Sachverhalte und sind somit die Mittel, die uns das Wissen darüber ermöglichen, sondern das mit den Sätzen *Bezeichnete* – nennen wir es die Bedeutungsgehalte<sup>79</sup>. So ergeben sich bei Crathorn drei für die Erkenntnis relevante Bereiche: die *extramentale Sache*, der *Satz* und das mit dem Satz *Bezeichnete*. Die erkenntnistheoretische Distanz zur Res wird hier also durch die Lehre vom *significatum per propositionem* um eine Stufe weitergezogen. Diese Tendenz, den Wissensinhalt im willkürlich vereinbarten Zeichencharakter der Wörter und Sätze anzusetzen, in denen die einzelnen, außersprachlichen Gegebenheiten zur Sprache gebracht werden, hat Schepers als typisches Merkmal für den *Nominalismus* Crathorns herausgestellt. Die Verselbständigung des Sprachbereiches gegenüber dem Sachbereich führt bei Crathorn zu den schwierigsten und seltsamsten Aussagen über die Gültigkeit von Sätzen, die ein *Futurum contingens* zum Inhalt haben. Diese Sätze sind – einmal gedacht oder ausgesprochen oder geschrieben – nicht mehr *contingentes ad utrumlibet*<sup>80</sup>.

<sup>79</sup> Vgl. CRATHORN, *Quaestiones* q. 4 (fol. 26<sup>rb</sup>, Z. 29 – 44): Ideo videtur mihi quod id quod proprie scitur a sciente quod omne mixtum est corruptibile vel quod sol certo die eclipsabitur, non solum sunt haec propositiones vel consimiles: sol tali die eclipsabitur, omne mixtum est corruptibile, sed ista quae per tales propositiones importantur. Immo videtur mihi quod haec propositio sit falsa: Haec propositio est scibilis: sol eclipsabitur, et similiter haec est falsa: Ista propositio scitur. Sed haec est vera: Haec propositio: sol eclipsabitur, est signum istius quod scitur vel potest sciri vel est scibile. Et consimiliter dicendum est de aliis propositionibus, quae expriment scibilia vel scita. Sciens vero significatum istius propositionis: omne mixtum est corruptibile, potest scire hanc propositionem esse veram: omne mixtum est corruptibile, per tale medium: Omnis propositio quae ita significat esse sicut est vel fore sicut erit, est vera; sed haec propositio: omne mixtum est corruptibile, est huismodi; igitur est vera.

Sed istud quod scitur per istud medium, non est propositio: Omne mixtum est corruptibile, sed totum significatum istius propositionis conclusae: Haec propositio est vera: omne mixtum est corruptibile, vel istud totale significatum quod exprimitur per istud complexum: Haec propositio, omne mixtum ex contrariis est corruptibile, est verum signum. Ich zitiere aus der Hs. Erfurt, Codex Amplonianus 4 395a.

<sup>80</sup> Vgl. CRATHORN, a. a. O., q. 19 (*Utrum deus cognoscat necessario futura contingentia*, fol. 50<sup>vb</sup> Z. 55 – fol. 51<sup>ra</sup>, Z. 9): Quinta conclusio est quod nulla propositio est futurum contingens ad utrumlibet, quia omne istud quod est propositio, est actualiter et non solum in potentia. Sed nullum futurum contingens ad utrumlibet est actualiter, sed potentia solum. Igitur nulla propositio est futurum contingens ad utrumlibet. Unde si a sit futurum contingens ad utrumlibet et ista propositio scribatur: a erit, licet significet futurum contingens ad utrumlibet et formetur de futuro contingenti ad utrumlibet, tamen non est futurum contingens ad utrumli-

Solche Formulierungen zeigen, wie hier Aussagen als eine Quasi-Res angesehen werden. Dennoch hat dieser Bereich von Sätzen und Bedeutungen keine für sich relevante und gültige Existenz. Ihre Bedeutung besteht in der Zeichenfunktion auf den Sachverhalt<sup>81</sup>.

6. Mit diesen Hinweisen auf die Wende in der Erkenntnistheorie, die durch Ockham, Holcot und Crathorn<sup>82</sup> bestimmt wurde, möchte ich zur Erkenntnistheorie des Nikolaus Cusanus zurückkehren. Ich glaube, daß die erkenntnistheoretische Distanz zu den *Res*, ein gemeinsames und typisches Merkmal der *nominalistischen* Magister des 14. Jahrhunderts, bleibende Auswirkungen für die Zukunft hatte. Ich möchte meinen, daß in der Methode des Nikolaus der mathematische Symbolismus davon beeinflußt war. Die Zahl – und somit die Mathematik in ihrem Eigenbereich – ist das Genaueste, was der menschliche Geist hervorbringen kann:

„Für das Bauwerk der Vernunft gibt es einen Ursprung, der sozusagen aus ihrer Natur selbst hervorsprießt: die Zahl. Wesen, die keinen Geist besitzen, z. B. die Tiere, können nicht zählen. Überhaupt ist die Zahl nichts anderes als ausgefaltete Vernunft. So sehr nämlich erweist sich die Zahl als Ursprung des durch die Vernunft Erreichbaren, daß ohne sie, wie man vernünftigerweise zugeben muß, überhaupt nichts übrigbleibt. Und wenn die Vernunft die Zahl ausfaltet und sich beim Aufbau der Mutmaßungen bedient, so ist das nichts anderes, als wenn die

---

bet. Sexta conclusio est quod hoc complexum verum: a erit, non est verum contingens ad utrumlibet nec veritas ipsius est veritas contingens ad utrumlibet, licet sit de contingenti ad utrumlibet.

Septima conclusio quod omnis propositio vera contingenter est vera, quia omnis propositio potuit non fuisse vera et poterit non esse vera. Igitur omnis propositio vera contingenter est vera. Antecedens proba, quia omnis propositio potuit non fuisse propositio et poterit non esse propositio et per consequens potuit non fuisse vera, sicut potuit non fuisse propositio.

<sup>81</sup> Vgl. EBD. (fol. 50<sup>v</sup>b Z. 10 – 22): Quantum ad primum dico sicut alias: Veritas propositionis est ipsa propositio vera et non aliqua qualitas superaddita propositioni verae, sive dicatur propositio vera, quia est vera res, sive quia dicatur vera, quia est verum signum. Tamen propositionem esse veram per modum signi veri vel sicut signum verum plura requiruntur. Primo requiritur quo ipsa propositio sit scripta vel prolata vel formata mentaliter, quia id quod non est propositio, non est propositio vera. Secundo requiritur quod propositio sit ab aliquo concepta vel intellecta, quia si propositio est verum signum, alicui intellectui est verum signum, et omne istud quod est signum, alicui intelligenti est signum, et quod nulli intelligenti est signum non est actu signum. Tertio requiritur quod sit vel fuerit vel est, sicut propositio significat. Et istis tribus stantibus sequitur necessario quod propositio sit vera respectu istius significati et quod intelligenti sit verum signum, qui illa propositione utitur ut signum istius significati.

<sup>82</sup> Crathorns neue und zukunftsweisende Ideen gingen freilich zunächst nicht auf, wohl infolge der vernichtend wirkenden Kritik durch Holcot, der Crathorns Theorie von seiner Art der Satzlogik her bekämpfte, ohne sie verstanden zu haben. Vgl. H. SCHEPERS, a. a. O. II, S. 134 ff.

Vernunft sich ihrer selbst bedient und alles nach dem höchsten natürlichen Abbild ihrer selbst bildet. Ebenso teilt ja Gott als unendlicher Geist in seinem gleichewigen Wort den Dingen das Sein mit<sup>83</sup>.

Die mathematischen Symbole sind von höchster Intelligibilität und Genauigkeit, wenn sie in sich genommen werden. Sobald sie auf die Erkenntnisgegenstände angewandt werden, zeigen sie deren *Andersheit*, den Abfall des Wirklichen – besonders in der körperlichen Welt – von der Einheit:

„Es ist also nicht möglich, daß ein Kreis außerhalb der Vernunft ebenso ist wie als Vernunftbegriff. Ein sinnlich wahrnehmbarer Kreis hat nur in der *Andersheit* an der Einheit des Vernunftbegriffes *Kreis* teil. Daher bleibt das genaue Wesen des Kreises unmittelbar. (Quapropter praecisio illa, uti circulus est, incommunicabilis est.) Nur in der *Andersheit* wird er vervielfältigt<sup>84</sup>.

Die *Andersheit* der extramentalen Sache ist von der Genauigkeit des Symbols so verschieden, daß all unsere Erkenntnis die Wahrheit selbst nie erreicht, es sei denn auf konjekturale Weise. Zwischen unsere Erkenntnis und die Dinge selbst schiebt sich ein Bild, das mit der Wirklichkeit nie deckungsgleich werden kann. Hier liegt der Grund für die konjekturale Methode des Nikolaus. Dieser Symbolismus, aus den abstrakten Formen der Mathematik erwachsen, bewegte ihn zu jenem erkenntnistheoretischen Skeptizismus, den er, jedenfalls in der *Gelehrten Unwissenheit*, durchaus noch mit einem erkenntnistheoretischen Realismus in Einklang brachte. Zum Beleg für die *weise Skepsis* diene ein Zitat aus dem 1. Buch der *Gelehrten Unwissenheit*, das sich unmittelbar an Überlegungen über mathematische Figuren als Mittel der Erkenntnis anschließt:

„Es ist also offenkundig, daß wir über das Wahre nichts anderes wissen, als daß es selbst, in genauer Abgrenzung so wie es ist (*ipsum praecise, uti est*) unbegreiflich bleibt, und daß es sich in der Wahrheit, als in absoluter Notwendigkeit, in unserem Geist als in der Möglichkeit verhält. Die Washeit der Dinge also, die Wahrheit der Seienden, in ihrer Reinheit unerreichbar, ist von allen Philosophen erfragt, von niemandem aber, so wie sie ist erschlossen worden“.

Man möchte meinen, einen nominalistischen Text vor sich zu haben, in dem die begriffliche Wesenserkenntnis durch ein für das Ding willkürlich gesetztes Zeichen ersetzt wird. Der lateinische Text bringt diese gnoseologische Distanz zur Washeit der Dinge noch stärker zum Ausdruck:

„Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est et per omnes philosophos investigata, sed per neminem, uti est, reperta“.

Das Kapitel schließt mit dem Bekenntnis, in der Weisheit dieser Begrenzung unseres Wissens sich der Wahrheit zu nähern:

<sup>83</sup> *De conit.* I, 2: NvKdÜ 17, S. 10 f.

<sup>84</sup> *EBD.* I, 11: NvKdÜ H. 17, S. 60 f.

„Und je tiefer wir in dieser Unwissenheit wissend und weise geworden sein werden, um so mehr werden wir uns der Wahrheit selbst nähern“<sup>85</sup>.

Wie schon gesagt, die Unmöglichkeit einer genauen Wesenserkenntnis hindert Nikolaus nicht, sich zum erkenntnistheoretischen Realismus in der Universalienfrage zu bekennen:

„Darum sind die Universalien, die der Geist durch Vergleich bildet, Abbilder der in den Dingen verschränkten Universalien. Diese sind, noch bevor er sie durch jene äußeren Merkmale in verstehendem Begreifen seiner eigentlichen Tätigkeit entfaltet, im Geist selbst schon in Verschränkung. Denn er vermag nichts zu begreifen, das nicht schon in Verschränkung in ihm es selbst wäre. Im verstehenden Begreifen entfaltet er also in Merkmalen und Zeichen der Ähnlichkeit eine Art Abbild der Welt, die in ihm verschränkt ist“<sup>86</sup>.

J. Koch glaubte, daß Nikolaus Cusanus hier zum Universalienstreit Stellung nahm und seine eigene Auffassung gegen den Nominalismus abgrenzte, der die Universalien als reine Verstandesbegriffe ansah<sup>87</sup>. Zweifellos zielt der von Nikolaus hier vorgetragene Allgemeinbegriff auf so etwas wie die allen einzelnen der Art gemeinsame Natur. Dies geht deutlich aus dem vorhergehenden Text hervor: „Der Hund und die übrigen Tiere derselben Spezies sind wegen der ihnen einwohnenden gemeinsamen, eigengestaltlichen Natur vereint“<sup>88</sup>. Dennoch scheint mir bei genauem Hinsehen auf den Text ein nominalistischer Einfluß in der Frage nach dem Zustandekommen der Universalien vorzuliegen. Nikolaus beantwortet diese Frage in einem kleinen Relativsatz, der sich auf den Begriff der Universalien bezieht: „... die Universalien, die der Geist durch den Vergleich bildet.“ Das besagt aber nichts anderes, als daß die Abbilder der in den Dingen verschränkten Universalien durch Vergleichung gefunden und ihre Ähnlichkeit nicht durch die Abstraktion des Wesens aus dem Ding, sondern durch empirische Erfahrung, die sich wiederholt vollzieht, gewonnen wird. Dies erinnert an einen Text bei Robert Holcot, der zwar den Gebrauch der Species als Erkenntnisbild gegen Ockham ausdrücklich verteidigt, das Zustandekommen des Erkenntnisbildes jedoch rein empirisch, nämlich durch die sich wiederholenden Erfahrungen erklärt<sup>89</sup>.

7. Ein kräftiger Schuß vom Empirismus, den ich mir bei Nikolaus vom Impuls der nominalistischen Erkenntnislehre her erklären möchte! In der Vergleichung der Texte bietet sich noch ein weiteres, noch extremeres Beispiel dafür. Diesmal ist Crathorn der Vergleichspartner, auf dessen sensualistische Spezies-Theorie ich bereits hingewiesen hatte<sup>90</sup>. Crathorn unterscheidet zwischen der

<sup>85</sup> *Doct. ign.* I, 3: Schr. I, S. 202 f.

<sup>86</sup> EBD. II, 6: Schr. I, S. 354 f.

<sup>87</sup> Vgl. J. KOCH, *Die Ars coniecturalis* S. 32.

<sup>88</sup> *Doct. ign.* II, 6: Schr. I, S. 354 f.

<sup>89</sup> Vgl. ROBERT HOLCOT, *IV Sent.* q.10 (RBM) = Prologus (O) (siehe oben Anm. 46): RBM fol. 131<sup>va</sup> Z. 38 – 62; O fol. 207<sup>rb</sup>, Z. 20 – 38.

<sup>90</sup> Siehe oben Anm. 77.

Species, die im Gedächtnis bewahrt wird, und der Species, die ihr vorausgeht, die er auch *notitia genita vel verbum mentale* nennt. Diese kann sowohl von dem Gedächtnis hervorgebracht wie von dem extramentalen Ding hervorgerufen werden. Sie wird „in einem Organ, dem mittleren Gehirnentrikel, erzeugt und der Seele, dem erkennenden Subjekt, als Objekt zur Erkenntnis vorgegeben“<sup>91</sup>. Die so erzeugte Spezies bezeichnet Crathorn nicht formaliter als Erkenntnis, weil durch sie der Erkennende nicht formaliter erkennt. Sie darf nur *materialiter* oder *obiective* als Erkenntnis bezeichnet werden<sup>92</sup>.

Vergleichen wir diese Ausführungen mit einem Text aus *De coniecturis*, so müssen wir eine verblüffende Offenheit des Cusanus für eine sensualistische Rückbindung der intellektiven Erkenntnis feststellen. Zunächst in metaphysischer Analyse bleibend erteilt er der körperlichen Natur die Teilhabe an der des Verstandes zu, freilich in Andersheit des Lichtes der Vernunft. Vermittelt wird diese Teilhabe der körperlichen Natur an der des Verstandes durch die Sinne. Um nun keinen Zweifel an der Vermittlungsrolle der Sinne aufsteigen zu lassen, fügt Nikolaus hinzu: „Das Sinnliche steigt aber durch die körperlichen Organe bis zur Vernunft selbst auf, die am feinsten und geistigsten Geist des Gehirns hängt“<sup>93</sup>. Das Vegetative und das Sinnhafte vermitteln der Körpernatur die Teilhabe an der intellektuellen Natur, die ihrerseits über den feinsten und geistigsten Hauch des Gehirns zur körperlichen Natur herabsteigt. Gewiß, der Aufstieg des Niederen zum Höheren und der Herabstieg des Höchsten zum Niederen und Tiefsten gibt der *Ontologie* des Nikolaus von Kues die ihr eigene Struktur, wie es die symbolische Figur P zeigt, in der wir auch die Rolle des Lichtsymbolismus für den Stufenbau des gesamten Seines erkennen: *Licht* und *Finsternis* werden zu *Gott – Intelligenz – Seele* einerseits und *Körper* andererseits in Parallele gesetzt<sup>94</sup>. Man muß dabei berücksichtigen, welch großes Gewicht Nikolaus im Ganzen seiner Lehre auf die Erkenntnistheorie legte. So ist es unmöglich zu übersehen, daß die zitierte Aussage vom Hineinragen der sinnhaften Natur in die intellektive Natur des Menschen, auf die sie in dem

---

<sup>91</sup> Textinterpretation in Anführungszeichen wörtlich nach H. SCHEPERS II, 34<sup>va</sup>, S. 115.

<sup>92</sup> Vgl. CRATHORN, *Quaestiones*, fol. 34va: *Notitia genita vel verbum mentale distinguitur realiter a specie conservata in memoria, est enim una qualitas genita a specie conservata in memoria simillima sibi, quem, mihi videtur, imprimitur mediae cellulae, ubi impressa intuitive videtur ab anima cogitantis. Et in ista similitudine, quae est verbum speciei, scil. qua imprimitur similitudo istius rei cuius est species, ista cognoscitur et cogitatur species a qua generat et res extrinseca cuius est species. Talis autem notitia genita non dicitur notitia formaliter, quasi id, quo formaliter cognoscens cognoscit, sed dicitur notitia materialiter vel objective, quia seipsa immediate cognoscitur, quando ex ipso non procedit volitio spirata.*

<sup>93</sup> *De con.* II,16: NvKdÜ 17, S. 196 f.

<sup>94</sup> Vgl. auch die *Übersicht über die Grundgedanken der ars coniecturalis*, wie sie J. Koch skizziert hat: *Die Ars coniecturalis* S. 42.



*geistigsten Geist des Gehirns* trifft, nicht von erkenntnistheoretischer Bedeutung ist.

8. So begegnen wir einer ganz eigenartigen Gegensätzlichkeit, die das ganze cusanische Denken durchzieht. Die Seinslehre stellt uns das Sein als ein durch verschiedene Stufen strukturiertes Ganzes dar, in dem die einzelnen Stufen oder Teile nicht getrennt und übergangslos voreinander oder nacheinander liegen. Vielmehr ragt das Höchste des Niedrigeren in das nächst Höhere irgendwie hinein. Dazu kommt, daß Nikolaus die Einheit des Kosmos in der göttlichen Einheit begründet<sup>95</sup>. In dieser Sicht, die das Zueinander der verschiedenen Seinsstufen oder Seinsbereiche wahr, folgt das Denken des Cusanus eher Proklos und Ps.-Dionysius – vermittelt über Raimundus Lullus, – als Plato<sup>96</sup>. Den erkenntnismäßigen Zugang zu dieser Ganzheit, an dessen höchster Spitze der Schöpfer des Kosmos selbst steht, findet der Mensch nur in der konjekturalen Kunst, deren wichtigstes Instrument das Symbol ist. Den Gegensatz, von dem ich sprach, sehe ich in dem Gegenüber einer Einheitsmetaphysik von sonst kaum vergleichlicher Geschlossenheit und einer Erkenntnistheorie, die von dem Abstand des menschlichen Intellektes gegenüber dem Sein ausgeht.

Die Verneinung einer Wesenserkenntnis war eine Grundvoraussetzung der *nominalistischen* Erkenntnistheorie. Nikolaus Cusanus sagt nun, daß wir die Dinge nicht erkennen, *wie sie sind*<sup>97</sup>. Im *Nominalismus* tritt an Stelle der Wesenserkenntnis die Aussage als Inhalt des Wissens, der Satz, dessen Teile die für ihre Bedeutungsgehalte supponierenden Begriffe sind. Die Satzlogik wird so zum entscheidenden und fast ausschließlichen Instrumentarium des Wissens. Nikolaus schafft sich im Symbolismus der mathematischen Formen und Figuren ein ähnliches Instrumentarium, mit dem er der menschlichen Erkenntnis das Wesen des Kosmos und seines Schöpfers zu erschließen hofft, ohne es je wirklich zu erreichen. Schon Ockham hat die Verborgenheit Gottes vor dem Licht der menschlichen Vernunft mit Hilfe seines Suppositionsbegriffes ausgesprochen und war überzeugt, mit dieser seiner Lehre in der gläubigen Überlieferung der Väter zu stehen<sup>98</sup>.

Holcots fromme Skepsis, die ihn, den Logiker, dazu treibt, vor einem übermäßi-

---

<sup>95</sup> Vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, S. 140 f.: Diese kontrakte Existenzweise des Universums besagt jedoch nicht, daß das Universum nur die Summe seiner Glieder sei. Seine Einheit ist wohlgesichert dadurch, daß alles Geschaffene in der göttlichen Einheit ideell enthalten und auf diese hinbezogen ist und daß der Einheit der Schöpfung im göttlichen Weltenplan eine intentionale Priorität vor den Teilen und der gegensätzlichen Besonderheit des Konkreten zukommt. In diesem Sinne ist der Satz zu verstehen, daß „*Gott durch das All in allem ist und Alles durch das All in Gott*“. Quellenhinweise ebd.

<sup>96</sup> Vgl. R. HAUBST, a. a. O., S. 140.

<sup>97</sup> Siehe oben Anm. 52.

<sup>98</sup> Siehe oben Anm. 18. Dort der Text aus WILHELM OCKHAM, *I Sent.* d. 3 q. 2 I.

gen Gebrauch der Logik in der Reflexion über das Glaubensgeheimnis zu warnen<sup>99</sup>, hat ihre Parallelen bei Nikolaus, z. B. in der Christologie. Weil keine Proportion des Unendlichen zum Endlichen besteht, ist das göttliche Wesen für unser rationales Denken nicht in sich unmittelbar erfaßbar<sup>100</sup>. Daraus ergibt sich die Forderung, vor dem Christusgeheimnis die Vernunft in ihre Grenzen zu weisen. «Die Ursache der „vielen falschen Vorstellungen darüber, wie sich – in Christus – die menschliche Natur der göttlichen Hypostase eint“, sieht der Kardinal, wie das Ende der *Cribratio Alchoran* zeigt, in einer falschen Grundhaltung gegenüber dem Mysterium. Zu dieser bemerkt er: „Was jeden Intellekt übersteigt, kann die Vorstellungskraft (imaginatio) nicht erreichen“<sup>101</sup>. »

Verweilen wir noch einen Augenblick bei jener reflektierenden Bewegung, in der sich *nominalistische* Erkenntniskritik auf das Erkenntnismittel *zurückbeugt*. Crathorn war dabei über das *Satzwissen* Wilhelm Ockhams und Robert Holcots – als dem eigentlichen Inhalt der menschlichen Erkenntnis – noch hinausgegangen und hatte *Bedeutungsgehalte* an Stelle der Wesenheiten, die gemäß der *realistischen* Erkenntnistheorie aus den Dingen auf dem Wege der Abstraktion gewonnen wurden, gesetzt. Schepers hob die sensualistische Tendenz der Lehre Crathorns hervor, die sich aus dessen sensualistisch-materialistischem Speziesbegriff ergab<sup>102</sup>. Die zitierte Belegstelle zeigt m. E. aber auch das Gegenstück dieses sensualistischen Erkenntnisbildes (d. h. einer Species, die im Gehirn als dem körperlichen Organ gebildet wird), nämlich ein rein intellektives Gebilde: das *Significatum per propositionem*, das weder mit dem Satz noch mit dem Außending gleichzusetzen ist. Der intentionale Status dieses intellektiven Gebildes läßt sich bei Crathorn am besten in der Quaestio über die *Futura contingentia* studieren, weil es dort ständig um die Gegenüberstellung von extramentaler Sache und dem mit einer Aussage gemeinten Wahrheitsinhalt geht<sup>103</sup>. So zeigt m. E. der *Nominalismus* Crathorns ein eigenartiges Doppelgesicht – *sit venia verbi!* – von Sensualismus und Intellektualismus. Man dürfte auch nicht fehlgehen, den Anstoß zu der *sensualistischen* Speziestheorie in den Fortschritten der Erfahrungswissenschaften, besonders der Medizin, zu sehen, die nun in das theologische und philosophische Denken eingebracht werden. Ich meine, daß Crathorn einem grundsätzlichen Empirismus, wie wir ihn bei den Engländern des 17. und 18. Jahrhunderts antreffen, innerlich fernstand. Er sah noch immer den eigentlichen Erkenntnisinhalt in einem geistigen Wort – *volitio spirata* –, für das die in der Gehirnzelle gebildete Species nur *materialiter* und *obiective* von Bedeutung ist<sup>104</sup>.

<sup>99</sup> Siehe oben Anm. 15.

<sup>100</sup> Vgl. R. HAUBST, *Die Christologie* S. 122.

<sup>101</sup> EBD., S. 113.

<sup>102</sup> Siehe oben Anm. 92.

<sup>103</sup> Siehe oben Anm. 80; ferner F. HOFFMANN, *Die theologische Methode*, S. 360.

<sup>104</sup> Vgl. den Text in Anm. 92.

Von diesen Überlegungen her, zu denen uns zum Schluß ein wenig bekannter Magister der *nominalistischen* Schule anregte<sup>105</sup>, skizziere ich noch einmal in zwei Sätzen die Grundstrukturen der cusanischen Erkenntnislehre. Nikolaus legt uns in der *Ars coniecturalis* ein Erkenntnisinstrument vor, das den ganzen Kosmos einbezieht und zugleich durch den Symbolismus die menschliche Erkenntnis von der Wesenheit der Dinge und ihres Schöpfers wie durch eine unüberschreitbare Schranke – trotz des Vermittlungscharakters, der natürlicherweise dem Symbol zukommt – trennt. Dabei tritt im Erkenntnisvollzug die sinnenhafte Natur in ihrer höchsten Spitze unmittelbar in die intellektive Natur ein<sup>106</sup>.

Der großartige Entwurf, in dem Nikolaus den Kosmos als eine Einheit darstellt, die schließlich im Schöpfer selbst gründet, darf uns nicht über die Spannungen<sup>107</sup> hinwegtäuschen, die er enthält. Sie stammen aus der geistigen Situation des 14. Jahrhunderts, in dem ähnlich wie im 13. Jahrhundert Impulse auf die Theologie stießen, die aus dem profanen Wissensbereich stammten. Im 13. Jahrhundert war es vornehmlich die Metaphysik<sup>108</sup>. Sie stand jedoch in der Form, wie sie im Umkreis der Scholastik betrieben wurde, in einer gewissen Nähe zur spekulativen Theologie. Im 14. Jahrhundert wandte sich das Interesse neutralen Gebieten zu: der Logik, der Mathematik, der Physik. Damit begann eine Entwicklung, in der sich der Theologe vom Fortschritt der profanen Wissenschaften gefordert sah. Die neuen Probleme wurden vornehmlich von *nominalistischen* Magistern vorangetrieben. Nikolaus Cusanus griff einen großen Teil dieser *modernen* Problematik auf. Darin liegt seine geschichtliche Bedeutung und die Fruchtbarkeit seines Denkentwurfes für die Zukunft begründet.

---

<sup>105</sup> Auf die Bedeutung dieser *vergessenen* Magister für die Würdigung der *großen Denker* und ihrer Leistung hat auch H. SCHEPERS hingewiesen (II, S. 135).

<sup>106</sup> Siehe oben Anm. 93.

<sup>107</sup> Mit diesem Ausdruck *Spannungen* beabsichtige ich keineswegs, von einer Dialektik im Denksystem des Cusanus zu reden. Vgl. dazu H. G. SENGER, a. a. O., S. 20, Anm. 3a; dort auch die Hinweise auf die einschlägige Literatur.

<sup>108</sup> Natürlich erhielt die Logik ihre entscheidende Grundlegung bereits im 13. Jahrhundert. Ihr *Textbuch*, die dem PETRUS HISPANUS zugeschriebenen *Summulae logicales*, legen in diesem Jahrhundert für die Folgezeit die Hauptprobleme vor. Eingeleitet wurde diese Grundlegung der Logik durch die Aristotelesverbote von 1210 und 1215 (vgl. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis parisiensis* I, Paris 1889, S. 70, N. 11; S. 78, N. 20) insofern diese gerade die logischen Schriften ausnahmen und damit der Ausbildung der Logik – auch als Instrument einer begrifflichen Theologie – Vorschub leisteten. Die Entwicklung der mittelalterlichen Logik zu ihrer vollen Blüte vollzog sich allerdings im 14. Jahrhundert.

## DISKUSSION

(unter Leitung von Norbert Hinske)

HINSKE: Wir hatten alle gehofft, daß Herr Kollege Hoffmann aus Erfurt heute in unserer Mitte sein würde; es schmerzt uns wohl alle, daß er nicht bei uns ist. Ich will nur zwei Worte zu seiner geistigen Herkunft sagen; ich will an seine Dissertation bei Koch erinnern über Johannes Luterell und seine Anklageschrift gegen Ockham<sup>1</sup> und an seine Habilitationsschrift über die theologische Methode bei Robert Holcot<sup>2</sup>, nur um seine Herkunft aus der Nominalismusforschung zu kennzeichnen. Herr Kollege Schepers hat sich lebenswürdigerweise dazu bereit erklärt, das Referat zu verlesen. Ich darf ihm sehr herzlich für die Mühe des Vorlesens danken. Er hat, so möchte ich hinzufügen, stark gekürzt und auch sämtliche positiven Äußerungen über sich selbst diskret weggelassen, und deren waren es sehr viele. Ich denke, eine Diskussion ist schlecht möglich, weil Herr Hoffmann sich ja nicht verteidigen kann, aber vielleicht sollten wir doch ein paar Voten sammeln, damit er in der Einsamkeit, zu der er durch die politischen Verhältnisse verdammt ist, ein bißchen Echo bekommt\*.

*Ein 64-jähriger Herr M. L. SCHMITZ drückte in bewegten Worten sein Bedauern darüber aus, daß eine politische Trennung den direkten Gedanken-Austausch mit dem Verfasser des Referates, dem er hohe Anerkennung zollte, verwehrte.*

HINSKE: Sie haben sehr deutlich formuliert, was wahrscheinlich jeden von uns in dieser oder jener Form bewegt hat. Wenn ich aber noch etwas ganz Profanes hinzufügen darf: ich bedauere auch, daß Herr Hoffmann nicht da ist, weil ich ihn gern nach ein paar philosophiehistorischen Einzelheiten gefragt hätte; es ist für mich z. B. im Hinblick auf die weitere Geschichte der Abstraktionstheorie außerordentlich interessant, daß schon Cusanus so deutlich den Vorrang der comparatio vor der abstractio proklamiert; dieser Vorrang ist ja vielleicht auch bei Kant das Hauptargument gegen die überlieferte Abstraktionslehre<sup>3</sup>. Dabei habe ich freilich den Eindruck – aber da hätte ich gern Herrn Hoffmann selbst gefragt –, daß zumindestens im 18. Jahrhundert der eigentliche Sinn des Abstraktionsbegriffs des Mittelalters nicht mehr verstanden wurde. Ich darf zu diesem Thema hier nur auf die Arbeit von Herrn Kollegen

<sup>1</sup> Vgl. nunmehr: F. HOFFMANN, *Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Luterell*: Erfurter Theologische Studien 6, Leipzig 1959.

<sup>2</sup> DERS. *Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot*: BGPhtMA, N.F. Bd. 5 (1972).

\*DER HERAUSGEBER: Nachträglich hat F. Hoffmann nun doch an Hand der Diskussionsbeiträge zu drei Voten Stellung genommen. Diese Stellungnahmen fügen wir im folgenden in Klammern mit bei.

<sup>3</sup> Vgl. I. KANTS *Logik*, hrsg. von G. B. Jäsche, Königsberg 1800, 6, S. 145 ff. (Akad.-Ausg. Bd. IX, S. 94 f.); *Refl. 2854* (Akad.-Ausg. Bd. XVI, S. 547) und *Refl. 2876* (ebd. S. 555 f).

Kremer verweisen<sup>4</sup>. Weil ich Herrn Hoffmann eine Frage wie diese stellen wollte, tut es mir sehr leid, daß er nicht unter uns sitzt und selbst antworten kann, und ich glaube, er hätte eine sehr gelehrte Antwort gegeben. Darf ich nun aber noch nach weiteren Fragen und Voten, die man ihm ja vielleicht auch schriftlich übermitteln kann, fragen?

(HOFFMANN zur Anfrage von Herrn Hinske: „Der eigentliche Sinn des Abstraktionsbegriffes wurde wohl zumindestens im 18. Jhd. nicht mehr verstanden“: Schon Thomas bezeichnet mit Abstraktion zweierlei: erstens das Bilden eines Begriffes und zweitens das Absehen von einzelnen Bestimmungen bereits gebildeter Begriffe. Zu 1: Da das Allgemeine als Gegenstand der Vernunft erkannt werden muß, ist dieser selbst die Fähigkeit zuzuschreiben, zur Wesenserkenntnis aktuiert zu werden. Die Vernunft muß aktuiert werden, weil sie durch ihre Bindung an die Materie in der menschlichen Natur nur potentiell intelligibel ist. Bedingung dieser Aktuierung und damit der Abstraktion ist das Licht der Vernunft. In diesem, das von Gott gegeben ist, wird das Sein (zuerst das allgemeinste) im Einzelnen, sinnlich Gegebenen erkannt. Abstraktion bedeutet also ein *Hineinschauen* der Vernunft in das Wesen des Seienden und das Bilden einer diesem Wesen entsprechenden Form. Zu diesem Hineinblicken in die Schöpfung gewährt der Schöpfer selbst die Erleuchtung (nach Augustinus) oder das intelligible Licht (nach Thomas). In dem Abstraktionsbegriff des hl. Thomas erhielt die Abstraktionslehre der Scholastik ihre ontologisch tiefste Ausformung. Sie beruht auf der aristotelisch-thomistischen Metaphysik und der ihr entsprechenden Schöpfungstheologie. Mit dem Schwinden dieser beiden Grundlagen ging auch das Verständnis für den scholastischen Abstraktionsbegriff dahin. Im 18. Jhd. ist diese Entwicklung zu einem gewissen Abschluß gelangt. Zu 2: Abstraktion als Absehen von Einzelbestimmungen eines Begriffes hat sich auch in den verschiedenen Richtungen der neuzeitlichen Philosophie erhalten, jedoch unter Aufgabe der metaphysischen Rückbindung dieses Gebrauches von Abstraktion, wie sie bei Thomas war.)

HAUBST: Ich möchte die Bedeutung des Satzes *Omnis inquisitio in comperatione facili vel difficili existit* zu Anfang von *De docta ignorantia*<sup>5</sup> unterstreichen. Dieser Satz hat einen weiteren und elementareren Sinn als dann der folgende Satz: *Infiniti ad finitum non est proportio*<sup>6</sup>. Denn der zweite Satz ist in mathematischer Hinsicht gesagt: Das Absolute transzendiert jedes Größenverhältnis, das mathematisch faßbar ist. In *De coniecturis* steht dem entsprechend: *Uni-*

<sup>4</sup> K. KREMER, *Der Apriorismus in der Erkenntnismetaphysik des Thomas von Aquin*: TThZ 70 (1963), S. 105–116.

<sup>5</sup> *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 5, Z. 23).

<sup>6</sup> EBD. I, 3 (S. 8, Z. 20).

*tatem participabilem pariter et inparticipabilem intelligito!*<sup>7</sup>. Das besagt: Durch alles, was wir von der Welt und deren Dimensionen her erfassen, kommen wir nur analog ans Göttliche als absolute Einheit heran. Die göttliche Einheit ist viel tiefer, von einer transzendenten Seinsfülle. Oder umgekehrt: Das Sein Gottes geht *nicht* in seiner abbildlichen Selbstentfaltung auf. Damit möchte ich zugleich antworten auf die letzten Fragen im Referat von Herrn Stallmach. Mit dem *Omnis cognitio in comperatione facili vel difficili existit* aber, meine ich, will Cusanus auch die Erkenntnis der Universalien erklären und der ganzen Struktur des Kosmos, der sich in Universalien aufbaut. Die Vorstellung von Abstraktion, wie sie von Thomisten mitunter verstanden wird, nach der das Universale sozusagen mit der Form abhebbar wäre von der individuierenden Materie, ist ja Cusanus fremd, weil für ihn auch die Form durch und durch individuell ist. Nur durch den Vergleich der Individualitäten und individuellen Seinsformen kommt demnach das Universale zustande. Dieses hat freilich eine kosmische Gültigkeit und apriorische Gültigkeit, so man will, wenn man es alsdann mit dem Individuellen in unserer Erfahrung vergleicht.

BECKMANN: Herr Prof. Hoffmann hat in seinem Beitrag den Zusammenhang zwischen den spätmittelalterlichen Denkern, deren Erforschung er sich in besonderem Maße gewidmet hat, und dem Gegenstand dieses Symposions, Nikolaus von Kues, mit Hilfe des Nominalismusbegriffs gekennzeichnet. Nun ist der Begriff des *Nominalismus* heute wieder stark kontrovers. Ich glaube, er ist immer schon kontrovers gewesen, nur sind wir uns dessen heute in zunehmendem Maße bewußt. Dies liegt vor allem daran, daß der Nominalismusbegriff zur Kennzeichnung recht unterschiedlicher historischer wie systematischer Standpunkte in der Philosophie hat erhalten müssen und vielfach noch immer erhalten muß. Ich stimme Herrn Hoffmann unbedingt zu, wenn er meint, daß die Klärung sowohl des Nominalismusbegriffes selbst als auch seiner historischen wie systematischen Verwendung innerhalb der Philosophie nur über strenge Einzeluntersuchungen vorbereitet werden kann. Ich bin freilich nicht ganz sicher, ob er selbst diesen Weg in seinem soeben verlesenen Referat eingeschlagen hat. Wenn ich es richtig sehe, unterscheidet auch er nicht konsequent zwischen historischer oder systematischer Verwendungsweise des Nominalismusbegriffs. Verwendet man diesen Begriff rein historisch, so habe ich große Schwierigkeiten einzusehen, wieso NvK Nominalist gewesen sein kann, wenn man von Herrn Hoffmanns Bestimmung ausgeht, der Nominalismusbegriff kennzeichne die erkenntniskritische Haltung der Denker des 14. Jahrhunderts. Geht es andererseits um die philosophisch-systematische Bedeutung des Nominalismusbegriffs, so sehe ich nicht, wie Herr Hoffmann die Gefahr der Äqui-

---

<sup>7</sup> *De coni.* II, 6 (h III, N. 98, Z. 2). Die neuplatonische Vorgeschichte dieses Satzes weist G. VON BREDOW in *Platonismus im Mittelalter*, Freiburg/Br. 1972, S. 41 f. und 46 - 48 auf.

vokation ausschließt. „Nominalismus“ als Kennzeichen der erkenntnistheoretischen Grundposition der Denker des 14. Jhdts. (etwa Ockhams) ebenso wie des Nikolaus von Kues? – ich vermag nicht zu erkennen, wie Herr Hoffmann die Schwierigkeit handhabt, entweder Cusanus z.B. einen Ockhamisten oder ihn und Ockham von einem (wie bestimmten?) systematischen Standpunkt aus „Nominalisten“ zu nennen. – Im übrigen jedoch bin ich für die vielfältigen Anregungen des Beitrages von Prof. Hoffmann dankbar, und ich kann nur hoffen, daß sein Referat bald im Druck vorliegen wird.

(*HOFFMANN zum Votum von Herrn Beckmann*: Hier muß ich einiges nochmals differenzieren und z. T. Mißverständnisse richtigstellen, die durch die unglückliche Kürzung meines Referates hervorgerufen wurden.

1. An keiner Stelle meines Referates habe ich NvK einen „Nominalisten“ genannt. Dies würde ich niemals sagen. Die Überschrift des Referates habe ich in der Einleitung so deutlich analysiert, daß sie nicht mehr zu dem in einem solchen Dictum formulierten störenden Mißverständnis führen durfte.

2. Die Möglichkeit einer *Äquivokation* des Nominalismusbegriffes wird solange gegeben sein, wie dieser als Arbeitsbegriff für die Richtung gebraucht wird, die sich in der Universalienlehre deutlich von Realismus des Thomas von Aquin wie auch vom skotistischen Realismus getrennt hat. Ich würde statt von *Äquivokation* lieber von einem *ampliativen Gebrauch* des Begriffes sprechen. Vielleicht sollte man ihn tatsächlich ganz aufgeben. Doch dem haben sehr bedeutende Meister der scholastischen Forschung widersprochen, worauf ich in Anm. 2 meines Referates hingewiesen habe. Es ist noch nicht lange her, daß Josef Koch (†) in einem Votum zum Referat, das Herr Pater Platzeck auf dem Cusanus-Symposion 1967 hielt, wörtlich formulierte: „Aber im Compendium, seinem *letzten* Werk, hat Cusanus eine ausgesprochen nominalistische Erkenntnistheorie“<sup>8</sup>. Diese Vorgänge sowie der mir angetragene Auftrag, über das Verhältnis des NvK zum Nominalismus zu handeln, haben mich zur Beibehaltung des Begriffes bewogen.

3. So blieb nur der Ausweg, durch ausführliche Textzitate eine allgemeine Synthetisierung der verschiedenen Phänomene zu vermeiden. Diese in den Anmerkungen und Literaturhinweisen gegebenen Erläuterungen gehören wesentlich zum Ganzen des Referates. Diesen methodisch-formalen Bemerkungen möchte ich noch einige inhaltliche hinzufügen. Ich sagte ja in der Einleitung, daß ich von Magistern des „Nominalismus“ (in Anführungszeichen gesetzt!) auf NvK schauen will. Meine Absicht war es, die in sich natürlich eigenständige Philosophie des Cusanus im Lichte jener Phänomene zu zeigen, die das geistige Bild seiner Zeit beeinflußt und gegenüber der *Hochscholastik* verändert haben. Ich meine, daß in der Wende vom 13. zum 14. Jhd. auf die Theologie in ähnlicher Weise neue Probleme und *Provokationen* zukamen wie durch die *Entdeckung* des (ganzen) Aristoteles im 13. Jhd. – und durch den Einstrom der arabischen Philosophie. Diesen letztgenannten Vorgang hat man ja übrigens

<sup>8</sup> Vgl. MFCG 6 (1967), S. 46.

auch mit Begriffen in die Philosophiegeschichte einzuordnen versucht, die Differenziertes zur Synthese zu führen suchten und zuweilen auch umstritten wurden, wie etwa: 'Lateinischer Averroismus', 'häretischer Aristotelismus' u. dgl.

Solche Vorgänge bewirken zweierlei: Abstoßung des Radikalen und Aufnahme des Assimilierbaren. Bei beiden Vorgängen vermag niemand leicht zu sagen, ob sie eine für den Fortgang der Theologiegeschichte günstige Wirkung haben. Die Theologie muß sich solchen neuen, oft als Provokation empfundenen Impulsen stellen. Albertus Magnus hat dies in der hier als Beispiel angeführten Wende von der „lateinischen Philosophie“ zum Aristotelismus sogar seinen Kollegen im Lehramt zugerufen, als er sie bat, „die von ihm aufgeworfenen Fragen über den rezeptiven und tätigen Intellekt ernst zu nehmen und gegebenenfalls – wenn notwendig – selbst in so wunderbaren und hohen Fragen, die viel zur theologischen Erkenntnis beitragen, zweifeln zu lernen“<sup>9</sup>. Es ist nicht leicht, solche in der Beurteilung und in der Quellenfrage noch im Fluß befindlichen Probleme zu behandeln. Wenn man es wagt, dann nicht in der Absicht, fertige Lösungen anzubieten, sondern unter dem einmal auf einer Mediävistentagung von Paul Wilpert ausgesprochenen Motto: Aus der Werkstatt – für die Werkstatt und mit dem bescheidenen Wissen, daß Bessere es besser machen könnten.

Vielleicht müssen wir unter den oben umschriebenen Voraussetzungen auch den – ich wage den Begriff – Nominalismus in das Ganze der Theologie- und Philosophiegeschichte integrieren.)

MEINHARDT: Ich möchte nur eine kurze Bemerkung zu dem Gesagten machen – es ist schon zu feierlich, sie eigens ins Mikrofon zu sprechen. Die Frage des Nominalismus bei Cusanus liegt nun einmal in der Luft. Paul Wilpert hat sie damals in Brixen mit sehr viel Lautstärke in das Publikum geschleudert. Eine Frage, die er stellte, ist auch hier wieder aufgetaucht. Cusanus verwendet nominalistische Begrifflichkeit, wie verbindet er damit seine hochspekulative Metaphysik? Mir scheint, eine Antwort darauf ist die Entwicklung, die die cusanische Erkenntnistheorie genommen hat. Es ist mir aufgefallen, daß die Stellen, die Hoffmann zitiert hat, fast durchweg aus den frühen Schriften stammen, aus *De docta ignorantia* und *De coniecturis*. Durch Vergleich bildet der Geist Begriffe, das stammt aus *De docta ignorantia*<sup>11</sup>. *Idiota de mente*, vor allem *De mente* IV, ist von Hoffmann nicht zitiert worden. *De mente* aber ist,

<sup>9</sup> Vgl. L. HÖDL, *Über die averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jahrhundert*: Recherches de Théologie ancienne et médiévale 39 (1972), S. 172.

<sup>10</sup> *Nikolaus von Kues und der Nominalismus*. Vortrag auf dem Internationalen Cusanus-Kongreß in Brixen 1964. Wilpert hat das Manuskript leider für den Druck in den Kongreß-Akten nicht mehr fertigstellen können.

<sup>11</sup> Vgl. etwa *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 5, Z. 15 – 16): comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens.



jedenfalls scheint mir das plausibel, eine Antwort auf die Fragen, die der Nominalismus stellt. Denn nach *De mente* entstehen die Begriffe nicht mehr durch Vergleichung von Sinneseindrücken, sondern deshalb, weil der Geist als erstes Abbild der göttlichen *Complicatio* die Urbilder schon in sich hat. Die Frage nach einem Nominalismus bei Cusanus läßt sich vielleicht besser beantworten, wenn man sie in Zusammenhang mit der Entwicklung seiner Erkenntnistheorie sieht.

SCHEPERS: Die Frage nach nominalistischen Tendenzen oder Strukturen bei NvK ist sehr interessant, aber für meine Begriffe eine viel zu früh gestellte. Solange wir noch nicht genau wissen, was im eigentlichen Sinn als Nominalismus anzusehen ist, bietet diese Benennung dem Historiker kein brauchbares Arbeitsinstrument. Solange noch die Untersuchungen ausstehen, die eine Differenzierung der verschiedenen Richtungen und auf diesem Hintergrund den Aufweis des Nominalismus als einer einheitlichen Position leisten, bleibt diese Benennung für mich ein Rätselwort, nach Mode und Belieben für Lob oder Schimpf gleichermaßen zu mißbrauchen.

Auch den vorgetragenen Versuch von Hoffmann halte ich daher für nicht vertretbar. Die konträren Positionen von Ockham und Crathorn wird man kaum in einer Entwicklungslinie sehen dürfen, in deren Verlauf sich auch NvK einreihen ließe. Auch schlägt das vorgelegte Material keine tragende Brücken zu Cusanus. Das sage ich nicht, weil ich mich einer allzu lange geltenden Meinung anschließen möchte, die alles fernhalten möchte, was nach Nominalismus riecht. Es ist unbestritten, daß an vielen Universitäten im 15. Jhd. ein Lehrbestand an Philosophemen vertreten wurde, den man bereits damals unter dem Titel Nominalismus zu subsumieren begann. Fraglich ist jedoch, ob dieser Lehrbestand als Nominalismus anzusehen ist im Sinne einer Definition, die auch auf die extremen Vertreter aus dem frühen 14. Jhd. passen würde. Sicher ist jedenfalls, daß mehrere der in diesem Vortrag als nominalistisch angesprochenen Tendenzen der ganzen Zeit zu eigen waren und nicht den sog. Nominalisten vorbehalten blieben, wie beispielsweise der Zug zur Empirie, der sich vor allem in der Merton-Schule in Oxford zeigt, bei Bradwardine, Burleigh und anderen als Nominalistengegner bekannten Denkern. Die Gemeinsamkeit der Sprache und Methoden entspringt vielmehr der gleichen Aufgabe, vor die sich die Magister gleich welcher Provenienz gestellt sahen, der Aufgabe nämlich, mit den neuen Realitäten fertig zu werden, die von der Wissenschaft in die theologische Diskussion gebracht werden.

(HOFFMANN zum *Votum von Herrn Schepers*:

Nach dem bereits Gesagten möchte ich zu der Einwendung von Herrn Schepers lediglich mit einer Richtigstellung antworten. Ich habe in meinem Referat nirgendwo Crathorns Position als „Weiterentwicklung“ der Lehre des Wilhelm Ockham oder des Robert Holcot bezeichnet. Es ist richtig, daß ich für die geistige Bewegung etwa von Thomas bis zu den dreißiger Jahren des 14. Jhdts. (und schließlich bis Nikolaus Cusanus) auch den Ausdruck „Entwicklung“

gebraucht habe. Daß in diesem Vorgang im einzelnen sehr disparate Denkwürfe eingeschlossen sind, steht außer Frage und schließt den Begriff „Entwicklung“ nicht aus. Um das Gemeinte zu verdeutlichen, zitiere ich Johannes Hirschberger<sup>12</sup>: „Mit der Sinnlichkeit wird erst in der neuzeitlichen englischen Philosophie Ernst gemacht werden. Aber wir sehen aus Scotus und dann noch mehr aus Ockham, wie man sich dieser *Entwicklung* nur langsam und allmählich nähert, aber doch *wirklich nähert*, und erkennen aus solchen Beobachtungen, wie die Neuzeit sich *kontinuierlich* aus dem Mittelalter herausbildet und nicht, wie man manchmal naiv glaubt, plötzlich wie Athena aus dem Haupt des Zeus als das ganz Neue und Andere hervorgetreten ist.“)

DE GANDILLAC: Was sich in diesem Vortrag als Nominalismus darstellt, ist tatsächlich ein Gesamtbild des 14. Jahrhunderts mit verschiedenen Motiven. Sicher ist der Begriff der *potentia absoluta* bei Ockham und seinen Jüngern ganz wichtig. Bei Cusanus ist aber dieser Begriff in einem ganz anderen Sinne zu verstehen. Die göttliche Allmacht bedeutet für ihn ja keine reine Willkür. Andererseits: Darf man von einem cusanischen Nominalismus sprechen, so gilt eine solche Benennung nur insofern, als man die Ausdeutung der aristotelischen Erkenntnistheorie betrachtet, welche schon von Abaelard verteidigt wurde, und zwar als Betonung der synthetischen Tätigkeit im Gegensatz zur platonisch-augustinischen Illuminationslehre. Jedenfalls ist die Methode der wissenschaftlichen Forschung bei NvK vom reinen Empirismus der Ockhamisten des 14. Jahrhunderts weit entfernt, obgleich diese die Beobachtung der Tatsachen fördern und einige Variationen mit mathematischen Formeln darstellen. Die cusanische Dialektik des Unendlichen fehlt, wie es scheint, bei ihnen, wenn sie auch Kategorien und Synkategoreme scharf unterscheiden. Da aber handelt es sich keineswegs um eine spezifisch nominalistische Denkart.

HAUBST: Ich möchte noch etwas hervorheben, worin ich mit Fritz Hoffmann durchaus einig bin<sup>13</sup>. Es gibt geschichtlich und im tatsächlichen Sprachgebrauch der Historiker drei Nominalismusbegriffe: Der eine ist der üble *der* Theologen, die Gott in seiner *potentia absoluta* die Möglichkeit zuschreiben, die Seligen des Himmels in die Hölle zu stoßen und die Verdammten in den Himmel zu bringen. Das ist u. a. die bizarre Auffassung des Pariser Professors Jean de Mirecourt, die im Jahre 1347 verurteilt wurde. Der zweite Nominalismusbegriff ist der der Skepsis gegenüber den Universalbegriffen; ich habe den Eindruck, daß in dieser Diskussion zu sehr die Auffassung von Hoffmann mit diesem skeptischen Nominalismus identifiziert wurde. Nach diesem haben die Universalien keine Gültigkeit. Wohl aber nach Cusanus, auch sogar irgendwie nach Ockham, nach diesem freilich keine durch Abstraktion einfach der Wirklichkeit entnommene und keine so sicher und präzise greifbare. Der Nominalis-

<sup>12</sup> *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, Basel–Freiburg–Wien 81965, S. 542.

<sup>13</sup> Vgl. MFCG 6 (1967), S. 46 f. (meine Position) sowie ThPh 46 (1971), S. 257 und ebd. 49 (1974), S. 242 (F. Hoffmann).

musbegriff, auf den Hoffmann sich hier beschränkt, ist (drittens) der *erkenntnistheoretisch-kritische*. Und daher, meine ich, ist dies der springende Punkt – bei dessen Vergleich mit dem „Realismus“, auch gegenüber der Erkenntnistheorie, wie sie Thomas vertritt: Bei Thomas ist das Universale das *primum intentum* bei der Abstraktion, und zwar das Universale *in re* als etwas, das von der Sache *ordine directo* in dem abstrahierenden Begriff begriffen wird. Das Universale, wie wir es im Kopf haben, als Begriff, ist demgegenüber schon eine *intentio secunda*, nach Thomas wie auch nach Raimund Lull. In der Sicht der „nominalistischen“ Sprachlogik ist es umgekehrt: die *intentio prima* ist das, was wir aussprechen, was wir mit dem Satz bezeichnen wollen, das *complexum*; so auch gelegentlich bei Cusanus<sup>14</sup>. Das ist zweifellos ein vor allem Holcot entsprechender Nominalismus-Begriff.

Bei Cusanus muß sich die Fragestellung besonders darauf konzentrieren: Sieht auch er die erste Intention zunächst einmal nur darin, Begriffe zu bilden, *conceptus facere* (solche Ausdrücke kommen bei ihm vor<sup>15</sup>), Begriffe, die dann auch real gelten (wobei die Realgültigkeit eine sekundäre Frage ist)? Oder tut er gleich einen Griff in die Realität und packt dort das Universale, das dort schon in den Gemeinsamkeiten der Individuen vorgegeben ist, und der Begriff ist erst sekundär? Ich meine, daß NvK den Begriff als Gebilde des Geistes wenigstens *pari passu* mit der Frage nach der Gültigkeit dessen, was er bezeichnet, in die Reflexion zieht. Das differenziert ihn im Vergleich zu Thomas und bringt ihn den „Nominalisten“ näher, zumindest insofern, als er auch deren Sprache und erkenntniskritische Anliegen der Nominalisten in seine Schau und Erkenntnislehre aufnehmen und einarbeiten wollte.

---

<sup>14</sup> *Comp.* 11 (h XI/3, N. 36, Z. 6).

<sup>15</sup> Vgl. *De mente* 6 (h V, S. 69 Z. 20 f.); *Comp.* 7 (h XI/3, N. 20, Z. 10 – N. 21, Z. 4); EBD. 11 (N. 35).