

„Malum auget decorem in universo“

Die kosmologische Integration des Bösen in der Hochscholastik

Die Überzeugung, daß das Übel keine eigenständige Existenz und Wirksamkeit habe und alles Existierende und Wirkende als ein solches gut sei, ist für die mittelalterliche Theologie stets mehr als ein bloßes Theologumenon gewesen, garantierte doch sie allein eine theoretisch befriedigende Abwehr dualistischer Tendenzen. Von lehramtlichen Verurteilungen des Manichäismus begleitet, die von der Anathematisierung der Priscilianisten auf dem Konzil von Braga 561 über das gegen die Albigenser gerichtete „Caput firmiter“ des Lateranense IV (1215) bis zum Jakobitendekret des Florentinum (1442) reichen, markierte sie — obwohl selbst bereits das Resultat einer ‚paganen‘ neuplatonischen Reaktion auf den gnostischen Dualismus — die unüberschreitbare Grenzlinie zur kosmologischen Herodoxie. Es gab jedoch innerhalb dieses Transgressionsverbotes noch genügend Spielraum für theologische Spekulation, deren epochenkritisch interessantestes Ergebnis die Wiederaufnahme und Ausgestaltung jenes kosmologischen Kalküls sein dürfte, der die Fragestellung der Theodizee im engeren Sinne über die Vorstellung einer das Übel einschließenden antithetischen Vollständigkeit des Universums zu der Vision einer durch die Integration des Übels nur noch erhöhten abbildlichen Total-schönheit der Schöpfung verknüpft, einer Totalschönheit, die in ihrer Rückführung auf ihren Urheber jene Spielart des teleologischen Argumentes ergibt, die Paul Barth¹ „Theokalie“ genannt hat.

Als der Vollender dieses von den Stoikern nach wesentlichen Rücksichten begründeten und nach der geläufigen Ansicht seither im Prinzipiellen nicht weiterentwickelten Systems gilt Plotin,² der dem Mittelalter durch Augustin und Macrobius als ‚Magnus Platonius‘ bekannt war. Wichtige Beiträge zur Rekonstruktion der plotinischen Theokalie in der Hochscholastik — vor allem in der Lehre vom Schönen und vom Übel — hat Ps.-Dionysius Areopagita im vierten Kapitel von *De divinis nominibus* beigesteuert. Mit gutem Grund konnte daher Dionysius der Karthäuser im 15. Jahrhundert sein Opusculum *De venustate mundi et pulchritudine Dei*, das die Summe aus einer mehr als tausendjährigen Tradition zieht, mit dem Satz beginnen: „Quid autem sit pulchrum, et quae ratio ejus, originaliter sumitur ex theoricis S. Dionysii documentis ...“³ Die augmentatorische Weltformel — so will ich fortan das kosmologische Schema einer Voll-

1. Vgl. P. Barth, *Die Stoa*, Stuttgart 1922^{3/4}, p. 157. — Aus Zeitgründen belasse ich diesem Beitrag die lockere Form, in der er vorgetragen worden ist, und beschränke mich im Anmerkungs-teil auf die nötigsten Hinweise.

2. Eine informative und eingängige Darstellung der Theodizee Plotins findet sich bei F. Billi-cich, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, Bd. 1, Wien 1955², p. 98-184.

3. Dionysius Cartusianus, *Opera omnia*, t. 34, Tournai 1909, p. 227aA.

kommenheitssteigerung durch Beimischung von Unvollkommenem nennen, das ich hier in einer Formulierung Bonaventuras⁴ zum Leitthema gewählt habe — ist auch im frühneuzeitlichen Denken noch nachvollziehbar gewesen. Der Cartesianer Johannes Clauberg etwa hat sich ausführlich mit der Anwendbarkeit des in der Hochscholastik⁵ so oft zu ihrer Illustration herangezogenen Juxtapositionstheorems des „παράλληλα τὰ ἐναντία μάλιστα φαίνεσθαι“ aus der aristotelischen Rhetorik — in der gebräuch-lichsten Cartesischen Adaptation: „contraria juxta se posita magis elucescunt“ — be-faßt. Er bezieht es hierbei vorrangig auf die Ordnung der göttlichen Providenz und die Vermehrung der Schönheit der natürlichen Dinge. „Noluit rerum Conditor hoc Uni-versum partibus constare homogeneis ac similaribus, sed heterogeneis atque diversis...“ Ein weißes Blatt Papier gewährt der Betrachtung wenig Vergnügen. Erst wenn es mit verschiedenartigen und gegensätzlichen Bildern und Buchstaben bemalt ist, rekreiert es das Auge des Beschauers und bekundet zugleich die ungewöhnliche Kunstfertigkeit des Schreibers. So auch in Gottes Weltregiment.⁶ Dem Gesamtsystem der Theokalie hat dann die Leibnizisch-Wolffische Philosophie in einem Nachhutgefecht größeren Stils noch einmal für einige Jahrzehnte zu europäischer Geltung verholfen. Christian Wolff war sich durchaus bewußt, daß Leibnizens „Théodicée“ in einer langen neuplatonisch-scholastischen Tradition steht. Er macht Jamblich und Thomas von Aquino als die Ahnherren der augmentatorischen Weltformel namhaft.⁷ „Agnovit hoc pro acumine suo D. Thomas, quod mala faciant, ut major sit in hoc universo perfectio.“ Das Übel nehme nach ihm akzidentell auf das Gute in dieser Welt Einfluß. „... docuit enim ... malum per accidens pertinere ad decorem universi.“ Ähnlich habe bereits Jamblich ar-gumentiert. Leibniz habe diesen Grundgedanken nur um neue Überlegungen berei- chert („calculum suum ipsis adjecit“).⁸

Der einschneidende Traditionsbruch der Mitte des 18. Jahrhunderts, in dem sich die Ablösung der „philosophia nov-antiqua“ durch die eigentliche philosophische Moder-ne ankündigt, hat auch der Theokalie den Todesstoß versetzt. Der junge Kant vermag zwar in seinen durch die Preisaufgabe der Berliner Akademie für 1755 veranlaßten Re-flexionen zum Optimismus zumindest das Prinzip kosmologischer Vollständigkeit

4. Cf. Bonaventura, *I Sent.*, d. 46, a. un., q. 5, arg. 5, *Opera omnia*, t. 1, Quaracchi 1882, p. 830b. (Ich gebe im folgenden stets den in der Interpunktion etwas modernisierten Text der „editio minor“ des Sentenzenkommentars (Quaracchi 1934-49) mit den Stellenangaben der „editio maior“.)

5. Cf. Alexander de Hales, *Summa theologica* I, a. 120, Quaracchi 1924, p. 189a; Bonaventura, *I Sent.*, d. 46, a. un., q. 5, co. a., ed. cit. p. 831b; Thomas de Aquino, *Q. d. de malo* 1, 1, arg. 14, IV *Sent.*, d. 50, q. 4, a. 4, sol. 1; al.

6. Cf. Aristoteles, *Rhet.* 3, 2, 1405a 12 sq. — J. Clauberg, *Defensio Cartesiana*, c. 35, n. 8, *Opera omnia philosophica*, Amsterdam 1691, p. 1098 sq.

7. Cf. Christian Wolff, *Cosmologia generalis*, § 548, *Gesammelte Werke*, II. Abt., Lat. Schriften, Bd. 4, Hildesheim 1964, p. 429.

8. Id., *Theologia naturalis*, P. 1, § 683, 556, Frankfurt u. Leipzig 1736, p. 642, 506; *Cosm. gen.*, l.c.

noch nachvollziehend zu entwickeln. Er folgt dabei freilich schon hier wie später in seinem Talergleichnis dem Grundsatz der extensionalen Gleichheit des Möglichen und Wirklichen, der Leibniz' Prinzip der Restriktion des bloß Möglichen auf Kompossibilität nach der Regel des Besten⁹ durchaus zuwiderläuft: „Die vornehmste Regel der Vollkommenheit der Welt ist, daß sie im höchsten Grade vollständig sey, das alles dasey, was möglich ist und daß weder in der Kette der Wesen noch in der Manigfaltigkeit ihrer Abänderung etwas fehle, welches nur des Daseyns fähig ist; denn es ist vor die Welt überhaupt kein größer Gebrechen, als das Nichts in irgend einem ihrer Theile. Daher begreift das Feld der Offenbarung der Göttlichen Macht alle Gattungen endlicher Dinge und mit einer Art des Reichthums erstreckt sich es bis auf die Mängel und verliert sich nicht anders als durch alle Stufen der Verminderung von den höchsten Graden der Vollkommenheit bis zum Nichts“.¹⁰ Der eigentliche Anwendungsbereich des Ordnungsideals schöner Vollständigkeit sollte für Kant jedoch die Analyse unserer Erkenntnisausstattung werden. Es mutet wie eine Bestätigung von Hans Blumenbergs These von der Auflösung der Einheit von Kosmos und System im neuzeitlichen Denken an, wenn Kant die Schönheit, die er in der wirklich existierenden Welt vermißt, im System seiner zwölf Kategorien wiederentdeckt. Der analytische Teil der Metaphysik, der nach ihm in der Subsumption der Begriffe unter die in sich vollständige und regelmäßige Tafel der Kategorien entspringt, „würde ... durch seine Bestimmtheit und Vollständigkeit nicht allein Nutzen, sondern vermöge des Systematischen in ihm noch überdies eine gewisse Schönheit enthalten ...“¹¹ von welcher — müssen wir hinzufügen — für Kant in der Beschaffenheit der Welt von früh an mit Ausnahme eines Intermezzos größerer Optimismusnähe¹² nichts mehr zu spüren gewesen war. Deren Verfassung ist ihm nur dazu angetan, das teleologische Argument zu entkräften. Folgerichtig läßt er daher Epikur gegen Leibniz auftreten und Zweifel an der Allmacht und ordnenden Weisheit Gottes anmelden, der es angesichts einer Welt, die „allenthalben mehr als der Hälfte nach Ungereimtheiten und wiederwärtige Abweichungen in sich enthält“, offensichtlich „nicht vermocht hat, alle Dinge in einen Plan von zusammenstimrender Schönheit zu bringen“.¹³

Begeben wir uns auf die Suche nach scholastischen Ausprägungen des Systems der Theokalie, machen wir alsbald die überraschende Feststellung, daß einige seiner wesentlichsten Bestimmungsstücke nach der Meinung angesehener Geisteshistoriker im mittelalterlichen Denken entgegen dem vielfältigen Zeugnis der Quellen dort von Rechts wegen gar nicht hätten auftreten dürfen und vorgeblich auch de facto nicht aufgetreten sind. Ein nie ernstlich überprüftes falsches Mittelalterverständnis hat zur Auf-

richtung zahlreicher irreleitender Wegmarken geführt, die sich zum überwiegenden Teil daraus erklären, daß man die antike Unbefangenheit der Weltzuwendung durch das frühe Christentum auf lange Zeit zerstört glaubte und eine neue Weltgläubigkeit erst mit der Renaissance einsetzen zu lassen gewillt war. Anders ist es nicht zu verstehen, daß Pflaum es als „den entschiedensten Schritt aus der mittelalterlichen Vorstellungswelt heraus“ ansieht,¹⁴ wenn Leone Ebreo den Gedanken ausspricht, alle geschaffenen Dinge seien irgendwie schön („ogni corpo ha qualche bellezza“).¹⁵ Bei genauerem Zusehen war es eher ein Schritt zurück. Die durch die Florentiner platonische Akademie inaugurierte Plotinrezeption erschwerte die unbefangene Anwendung des Begriffs des Schönen auf den Gesamtbereich des Seienden. Plotin hatte die Materie für das wahrhaft und ursprünglich Böse erklärt, das in seiner vollendeten Mangelhaftigkeit und Häßlichkeit keinerlei Anteil am Guten habe, und sich in diesem Zusammenhang entsprechend dem sogenannten alexandrinischen Schema zu einer Zwei-Prinzipien-Lehre bekannt.¹⁶ Der spätere Neuplatonismus, den das Mittelalter besser gekannt hat, ist ihm hierin nicht gefolgt. Schon Jamblich hat Dissens angemeldet.¹⁷ Proklos verwirft dann nachdrücklich die Annahme eines πρώτως κακόν als der alleinigen Quelle alles Übels.¹⁸ „Ἐν μὲν δὴ καθ' ἑαυτὸ τῶν κακῶν ἀπτιον οὐδαμῶς θετέον.“¹⁹ Von daher fiel es Ps.-Dionysius leicht, das πολυθρόλλητον, ἐν βλῆ τὸ κακόν²⁰ zu suspendieren. Nicht nur alles Seiende ist des Schönen und Guten teilhaftig, sondern es finden sich Spuren solcher Kalokagathie auch im Bereich der Materie als des respektive Nichtseienden: Καὶ γὰρ καὶ αὐτῆ τοῦ κόσμου καὶ κάλλους καὶ εἶδους ἔχει μετουσίαν.²¹ Es kommt ein Zweites hinzu. Der von der Plotinforschung konstatierte²² Wechsel der Betrachtungsweise von einer objektiven, gegenständlichen, am Teilhabecharakter der Erscheinungswelt orientierten zu einer subjektiven, aktualen, auf Erhebung über die Diesseitigkeit zielenden Sicht, der im Raum christlichen Denkens — exemplarisch faßbar an Hugo von St. Viktor — seine Parallele im Wechsel von dem Auftrag von Rom. I, 20, im Buch der Schöpfung zu lesen, zur vanitas-mundi-Haltung hat, führt zu völlig unterschiedlichen Bewertungen der sichtbaren Welt. Marsilio Ficino malt sie, wo er den ‚subjektiven‘ Plotin paraphrasiert, in recht düsteren Farben.²³ Schon Grabmann hatte es daher merkwürdig gefunden, „daß bei diesem Philosophen der Renaissance das Körperlich-

14. H. Pflaum, *Die Idee der Liebe — Leone Ebreo*, Tübingen 1926, p. 130.

15. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, ed. C. Gebhardt, Heidelberg 1929, f. 103 v.

16. Cf. *Enn.* I 8, 5, 8 sq., 6, 33 (edd. P. Henry/ H.-R. Schwyzer).

17. Vgl. P.R.E. Günther, *Das Problem der Theodizee im Neuplatonismus*, Leipzig 1906, p. 43 f., E. Schröder, *Plotins Abhandlung πῶθεν τὰ κακὰ* (*Enn.* I 8) Leipzig 1916, p. 186 ff.

18. Cf. *De malorum subsistentia*, Cap. 10, *Tria opuscula*, ed. H. Boese, Berlin 1960, p. 210 sqq.

19. *Ib.*, 17, 47, 2 sq., p. 241.

20. Cf. *De divinis nominibus*, c. 4, § 28, *S. Thomae Aquinatis ... in librum Beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, ed. C. Pera, Turin 1950, n. 231, p. 205b.

21. *Ib.*, n. 232.

22. Vgl. P.O. Kristeller, *Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin*, Tübingen 1929, p. 5; H.-R. Schwyzer, RE-Art. Plotinos, col. 549, 567.

23. Über die Verschattung der Formen durch die sie mit ihrer informitas infizierende Materie

9. Cf. L. Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris 1903/ Hildesheim 1961, p. 530, 534, 360, 376.

10. *Kant's gesammelte Schriften*, hgg. v. d. Preuß. Ak. d. Wiss., 3. Abt., 4. Bd. *Metaphysik*. I. Teil, Bd. 17, Berlin und Leipzig 1926, p. 235.

11. Kant, *Prolegomena* § 39, Anm., *Werke in 10 Bänden*, Bd. 5, Darmstadt 1968³, p. 196.

12. Vgl. T. Pinder, *Kants Gedanke vom Grund aller Möglichkeit*, Berlin (1975), p. 148 ff.

13. Vgl. *Ges. Schr.*, Bd. 17, p. 238 f.

schöne in geringerem Maße zur Geltung kommt als bei den mittelalterlichen Scholastikern“.²⁴ Auch für Leone Ebreo ist die Schönheit der Körperwelt nur eine „ombrosa bellezza“: „bassa, piccola, e superficiale“.²⁵ Die Plotinrenaissance hat der Renaissanceästhetik Züge vermittelt, die das Mittelalter den ps.-dionysischen Texten nicht entnehmen konnte. Dieses hat sich daher auch mit größerer Unbefangenheit als der Renaissanceplatonismus zu dem Grundsatz „pulchrum ... convertitur cum ente“²⁶ bekennen können.

Die Revisionsbedürftigkeit der geläufigen Genealogie des neuzeitlichen Weltverständnisses enthüllt sich vollends in einer Prüfung der Stichhaltigkeit ihrer hermeneutischen Rahmenbedingung: der prinzipiellen Leugnung einer beobachtend-nachahmenden Ausrichtung des mittelalterlichen Menschen auf Gegebenheiten der sinnenfälligen Wirklichkeit. Die Naturwirklichkeit war danach für ihn „noch weithin in Nebel eingehüllt“. Dem Künstler kam es „bei der metaphysischen Richtung der mittelalterlichen Kunst“ nicht darauf an, seine Umwelt künstlerisch zu verwerten, und so sah er sie denn, ohne die Absicht der Gestaltung“ und damit auch ohne die zweckbestimmte Beobachtung, „die allein zur Gestaltung führt“.²⁷ Die Frage nach dem Verhältnis einer künstlerischen Vorstellung zu ihrem äußeren Gegenstand „konnte vom mittelalterlichen Denken überhaupt nicht aufgeworfen werden“. Es kennt keine Nachahmung im Sinne einer Bezugnahme auf die Anschauung eines natürlich Gegebenen.²⁸ Alle diese Feststellungen sind so offenkundig falsch, daß sich die Denkanstrengung weniger darauf richten sollte, sie zu widerlegen, als vielmehr die Voraussetzungen aufzuhellen, die ihre Persistenz und unaufhörliche Reproduktion ermöglichen.

Es ist das mittelalterliche und nicht das neuzeitliche Denken gewesen, das Senecas These von der Gleichwertigkeit des inneren und äußeren Formvorbildes im ideengeleiteten Tun aufgegriffen hat. Ein integrales Strukturmoment dieser Äquivalenzthese ist die nachahmende Ausrichtung eines sich Zwecke setzenden Wesens auf ein natürlich Gegebenes. Thomas von Aquino — neben Wilhelm von Ockham der prominenteste Anhänger der Äquivalenzthese — hat denn auch die „intentio agentis, qui determinat sibi finem“ ausdrücklich für die Gegenstandsbeziehung der mimetischen Künste in An-

vgl. die Paraphrase zu *Enn.* I 8, 8, *Opera*, Basel 1561, t. 2, p. 1587 sq. — Über die Unvollkommenheit und Unwahrheit der Körperwelt vgl. auch M. Ficino, *De immortalitate animorum Theologia Platonica* I. 11, c. 4, ed. cit. p. 253; „Nusquam in corporibus perfectas unitatis, bonitatis, pulchritudinis rationes invenimus. ... In corporibus ... miscetur ... pulchritudo deformitati. Nusquam rectas figurarum rationes inspeximus in materia corporum, eas tamen ipsi tenemus.“ — C. 6, p. 261: „Quoniam igitur tota sensibilis machina vanitas quaedam est, vanitatisque quotidie sensibus causa, ideo exclamavit Salomon: Vanitas vanitatum, et omnia vanitas. Non est igitur in rebus sensibilibus veritas.“

24. M. Grabmann, *Des Ulrich Engelberti von Strassburg O. Pr. († 1277) Abhandlung De pulchro*, München 1926 (SB., Philos.-phil. u. hist. Kl., Jg. 1925, 5. Abh.) p. 21.

25. L. c., f. 102r, 101v.

26. In dieser Fassung bei Ulrich von Straßburg; vgl. M. Grabmann, op. cit. p. 77, 11.

27. W. Goetz, *Italien im Mittelalter*, Bd. 2, Leipzig 1942, p. 7 f.

28. E. Panofsky, *Idea* Berlin 1960², p. 21 f.

spruch genommen: „... pictura ad hoc fit a pictore ut imitetur aliquem cuius figura depingitur ...“²⁹ Es ist umgekehrt der Aufwertung des inneren Vorentwurfes oder „disegno interno“ in der Renaissance zuzuschreiben,³⁰ daß eine Äquivalenz von *exemplar internum* und *externum* kunsttheoretisch seither nicht mehr ernstlich in Erwägung gezogen werden konnte. Schon für Leone Ebreo war nicht nur die Schönheit eines Naturdinges, sondern auch die eines Kunstwerkes als eines „corpo bellamente artificiato“ unvergleichlich geringer als die der Idee im Geiste des Künstlers.³¹ Es war nur konsequent, wenn Suarez mit dem Begriff des „exemplar externum“ auch die vorrangig auf Seneca zurückgehende mittelalterliche Deutung der Idee als Woraufhin einer nachahmenden Hinblicknahme verwirft: „illa ... locutio, quod artifex respiciens ad exemplar operatur ad illius imitationem, non oportet quod cum omni proprietate sumatur“.³² Sie sei der Orientierung an sensibilia exemplaria, die für das artifizielle Tun nicht erforderlich seien, entsprungen. Im eigentlichen Verstande sei ein „exemplar“ vielmehr „illud quo artifex sibi repraesentat rem quam effecturus est, ... ut illius repraesentationem expleat“.³³ Es liegt in der Prolongatur dieser Rücknahme aller weltbezogenen Intentionalität in die produktive Betätigung der eigenen Vorstellungskraft, wenn Hegel meint, Gott habe „mehr Ehre von dem ... , was der Geist macht, als von den Erzeugnissen und Gebilden der Natur“, denn er habe in der Form des bewußten, sich tätig hervorbringenden menschlichen Geistes allein „das Medium, durch welches das Göttliche hindurchgeht“.³⁴ Für Hugo von St. Viktor war die ganze sinnlich erfahrbare Welt „quasi quidam ... liber scriptus digito Dei“. Für Hegel ist sie „keine dem Göttlichen angemessene Weise der Erscheinung“, denn sie hat den „Durchgang durch den Geist“ nicht gemacht. Er kann sich daher auch gar nicht vorstellen, daß schon jemand auf den Einfall gekommen sei, „den Gesichtspunkt der Schönheit der natürlichen Dinge herauszuheben“, denn wahrhaft schön ist alles Schöne — auch das Naturschöne — nur als des Geistes teilhaftig und durch ihn erzeugt.³⁵

Neben diese Revolutionierung der Weltbewertung durch Neubestimmung des Verhältnisses von Geist und Natur haben Remplacements in der Region der obersten Wirklichkeitsbegriffe zur Devaluierung der Idee einer „pulchritudo universi“ beigetragen. In den Metaphysiklehrbüchern der Barockscholastik wird die Zahl der „passiones simplices entis“ gegenläufig zum Ausbau des Lehrstücks von den „passiones disjunctae“ auf den Ternar „unum—verum—bonum“ reduziert — eine Entwicklung, an der sicher auch die klassisch gewordene Behandlung des Transzendentalienproblems durch Tho-

29. *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 3, a. 1, *Opera omnia* (ed. Leon.). t. 22, vol. 1, fasc. 2, p. 99b, l. 185 sq.

30. Vgl. die Belege bei Panofsky, op. cit. p. 96, 104 ff.

31. Cf. op. cit., f. 106v.

32. F. Suarez, *Disputationes metaphysicae*, d. 25, s. 1, n. 41, *Opera omnia*, t. 25, Paris 1877, p. 910a.

33. *Ib.*, p. 910 b.

34. *Eruditio didascalica*, l. 7, c. 4, PL 176, 814 B.

35. Vgl. G.W.F. Hegel, *Ästhetik*, hgg. v. F. Bassenge, Berlin 1955, p. 73 f., 50.

mas von Aquino in *De veritate* I, 1 rezeptionsgeschichtlich nicht ganz schuldlos ist. Ein pulchrum transcendentale wird man hier vergeblich suchen. Zugleich wird die Ebene der transzendentalen Begriffe seit der spanischen Renaissance durch die der sogenannten supertranszendentalen Begriffe, wie „cogitabile“, „apprehensibile“ und ähnliche, überlagert.³⁶ Wird nun von ihnen her, wie dies in der Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts geschieht, der Gegenstandsbereich der Metaphysik vom Seienden als Seienden auf alles, was nur gedacht und gesagt werden kann,³⁷ ausgedehnt, läßt sich die Schönheit alles Wirklichen nicht mehr, wie in der älteren Transzendentalienspekulation, als eine Weiterbestimmung des Zentalbegriffes der Metaphysik verstehen. Das pulchrum kommt im System der Philosophie nun nur noch in dritter Linie zum Zuge: in die Höhenregion des supertranszendentalen ens cogitabile hat es nicht vordringen können; im Gebiet der Transzendentalien hat es sein Bürgerrecht verloren; nur in den Einleitungsfragen der späten Disputationen über die aristotelischen „Libri de coelo et mundo“ haben sich deutlichere Spuren der älteren Theokalie erhalten.³⁸

Halten wir als vorläufiges Resultat unserer Überlegungen zum Weltverhältnis des mittelalterlichen Denkens fest: die kosmologischen und ästhetischen oder besser schönheitsmetaphysischen Voraussetzungen der augmentatorischen Weltformel müssen unverstänlich bleiben, wenn die grundsätzlich neuartige Einstellung der Renaissance zur Welt darin gesehen wird, „daß sie das Objekt gewissermaßen aus der inneren Vorstellungswelt des Subjekts herausnimmt und ihm eine Stelle in einer fest gegründeten ‚Außenwelt‘ anweist“.³⁹ Der Basisprozeß verläuft vielmehr in der Gegenrichtung. Es ist jedoch nicht damit getan, daß dem Mittelalter nur von dieser Seite her Vieles von dem revidiert wird, was für das gängige Verständnis die mundane Gloriole der frühen Neuzeit ausmacht. Der Bogen müßte weiter gespannt werden. Nach Blumenberg hätte der Renaissancehumanismus nur den human relevanten Kosmos der Stoa zu retten versucht, den das frühe Christentum theologisch mediatisiert und die Scholastik vollends zerstört hatte. Hat dieser Restitutionsversuch aber, wie ich vermute, gerade zu der Aufgabe von Positionen geführt, mit denen das Mittelalter der Antike näher stand als die Renaissance, müßte auch der Übergang von der Antike zum Mittelalter anders bestimmt werden. Da Blumenberg ihn in nahezu allen für unsere Fragestellung wichtigen Punkten anders gedeutet hat, als ich das Zeugnis der Quellen glaube verstehen zu müssen, ist mir die Aufgabe einer Neubestimmung leicht gemacht. Es braucht seinem Sic⁴⁰ jeweils nur ein quellengestütztes Non entgegengesetzt zu werden:

36. Vgl. W. Hübener, *Scientia de aliquo et nihilo*, Anm. 2, in diesem Band p. 84.

37. Vgl. J. Clauberg, *Metaphysica de ente*, n. 6, ed. cit., p. 283.

38. Cf. B. Mastrius et B. Belluti, *Disputationes in libros de coelo, et meteoris*, d. 1, q. 4, n. 32-4, *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*, Venedig 1708, t. 3, p. 505a. — Bei Christian Wolff werden dann Ontologie und allgemeine Kosmologie zu getrennten Disziplinen.

39. Panofsky, op. cit. p. 25 f.

40. Ich sehe Blumenbergs Versuch einer Rekonstruktion des Wandels der Kosmosidee als eine faszinierende Arbeitshypothese an, die ihre Bewährungsprobe für meinen Teil nach meiner Überzeugung nicht bestanden hat. Auch hier gelte wie stets in sachgegründeten Differenzen: Amicus Plato, amicus Aristoteles, amicus Blumenberg, sed magis amica veritas.

1. Nach Blumenberg ist Cicero die Quelle dessen, was er universale anthropozentrische Teleologie nennt, nämlich der Annahme einer Sinnzentriertheit des Kosmos im Menschen, für den und um dessentwillen er verfertigt ist. Cicero setzt jedoch, wo er den Weltzweck erläutert, durchgängig die „dii et homines“ — Dyas der älteren Stoa ein.⁴¹ Der Kosmos wäre dann nicht nur und vorrangig für den Menschen bestimmt. Seneca, den Blumenberg übergeht, hat diese Konsequenz gezogen. Schon Pierre Bayle hat der Frage gründliche Erörterungen gewidmet und bei Seneca eine antike Bestätigung für die anthropologische Bescheidenheit Descartes' gesucht.⁴² — 2. Bei Thomas von Aquino ist nach Blumenberg „von einem auf den Menschen bezogenen Telos der Natur ... überhaupt nicht mehr die Rede“.⁴³ Thomas selbst macht den Menschen jedoch zum „finis totius generationis“.⁴⁴ — 3. Aristoteles und der Aristotelismus haben nach Blumenberg eine „absolute Scheide der teleologischen Bezugsrichtungen“⁴⁵ zwischen die sublunare und supralunare Welt gelegt. Im Gegensatz hierzu bezieht Thomas von Aquino den „motus caeli“ final auf den Menschen: „... finis motionis caeli ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem in genere generabilium et mobilium“.⁴⁶ — 4. Für Thomas ist es nach Blumenberg angeblich nicht erweisbar, daß die Vorsehung den Kosmos bis „nach unten“⁴⁷ durchdringt. Die Himmelsphären konzentrieren die göttliche Aktivität ganz auf sich. Nach Thomas jedoch wie für die übrige Scholastik erstreckt sich die Vorsehung unmittelbar bis auf die kontingenten Einzeldinge.⁴⁸ — 5. Die „gloria Dei“ als mittelalterliche Formel für den Weltsinn ist nach Blumenberg „ein Reflex der ausschließlichen Selbstbezogenheit des unbewegten Bewegers bei Aristoteles“.⁴⁹ Thomas folgt demgegenüber, wie schon Abaelard,⁵⁰ der Devise: „... Deus suam gloriam non quaerit propter se, sed propter nos“.⁵¹ — 6. Die „Durchdringung der Kosmologie mit dem gloria-Dei-Gedanken“ bedeutet nach Blumenberg „die Zerstörung des Kosmos als der

41. Cf. SVF II, f. 1131, 1145, III, f. 371. — Laktanz hat in diesem Punkt für P. Bayle „die Hauptsache“ vergessen. Er bringt jedoch auch aus ihm einen Beleg für das „Deorum et hominum causa“ bei. Cf. *Continuation des pensées diverses*, § 58, n. g. *Oeuvres diverses*, t. 3, Den Haag 1727, p. 1, p. 269b.

42. Cf. op. cit., § 55-60, p. 263a-76a. — Die Hauptstelle bei Descartes, den Bayle nicht nennt: *Princ. philos.*, p. 3, n. 2-3. Der entsprechende Text des „Entretien avec Burman“ schon bei J. Clauberg, *De cognitione Dei et nostri*, exerc. 69, n. 22, ed. cit., p. 712.

43. H. Blumenberg, *Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt*, „Studium generale“ 10, H. 2 (1957), p. 71b. (Vgl. auch: *Die kopernikanische Wende*, edition suhrkamp 138, Frankfurt M. 1965, p. 68).

44. Cf. *Summa contra gentiles*, l. 3, c. 22, ed. C. Pera, vol. 3, Turin 1961, n. 2030d.

45. L. c., p. 69b (= *D. kop. W.*, p. 63).

46. L. c., n. 2032.

47. L. c., p. 72a (= *D. kop. W.*, p. 69).

48. Cf. Thomas, op. cit., l. 3, c. 75. Quod providentia Dei sit singularium contingentium. — C.

76. Quod providentia Dei sit omnium singularium immediate.

49. L. c., p. 73a (etwas abgeschwächt: *D. kop. W.*, p. 74).

50. Cf. *Theologia christiana* V, 50, ed. Buytaert, CC, Cont. med. 12, Turnholt 1969, p. 369.

51. *S. th.* II-II, 132, 1 ad 1.

für den Menschen zugänglichen Ordnungsgestalt des Seienden“. Die Welt wird darin zum reinen „Faktum verdinglichter Allmacht“, und der „ganze Sinn der Schöpfungsveranstaltung“ ist „Zurschaustellung“ der Macht Gottes und die „Genugtuung, die er am Staunen und an der Bewunderung seiner Untertanen empfinden soll“.⁵² Die Scholastik dagegen identifiziert die „gloria Dei“ mit der sich der Schöpfung mitteilenden göttlichen Güte. „... res factae sunt propter Dei gloriam ...“, jedoch — fügt Bonaventura hinzu, „non ... (sc. propter gloriam) acquirendam vel ampliandam“ „sed propter gloriam manifestandam et propter gloriam suam communicandam“.⁵³ Insofern kann die „gloria sive bonitas Dei“ als der externe Zweck der „bonitas universi“ angesehen werden. „... singulae creatureae sunt propter perfectionem totius universi. Ulterius autem, totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei ...“.⁵⁴ — 7. In der aristotelischen Kosmologie verbietet es die Ökonomie der sublunaren Natur laut Blumenberg „insbesondere, ästhetische Charaktere in das Verhältnis von Mensch und Natur einzubeziehen“.⁵⁵ Für Aristoteles dagegen bietet die δημιουργία σαφώς in allen Dingen — auch den niedrigsten und verachtetsten — etwas Schönes, weil Zweckmäßiges dar, das der „theoria“ unaussprechliche Vergnügungen (ἀμυχανόους ἡδονάς) bereitet.⁵⁶ — 8. Für Augustin ist die Welt nach Blumenberg nicht mehr Gegenstand menschlichen Schönheitsverlangens. „Die intelligibilis pulchritudo, die Einheit von Sein, Wahrheit und Schönheit, welche dem contemplator caeli Erfüllung bedeutete und wesentlich die utilitas der Welt ausmachte, ist in die Transzendenz absorbiert“.⁵⁷ Augustin übernimmt jedoch gerade aus dem Neuplatonismus den Gedanken eines Abglanzes der intelligiblen Schönheit in der Schönheit der vergänglichsten und niedrigsten Dinge: „De providentia ... Plotinus Platonius disputat eamque a summo Deo, cuius est intelligibilis adque ineffabilis pulchritudo, usque ad haec terrena et ima pertingere flosculorum adque foliorum pulchritudine conprobat ...“.⁵⁸

Blumenberg ist in seinem Versuch, die ältere Geistesgeschichte als Verfallslogik der Kosmosidee zu konstruieren, der methodischen Fehleinschätzung zum Opfer gefallen, Aristoteles und Augustin hätten für das Mittelalter Entscheidungen getroffen, die von der späteren Entwicklung nicht mehr modifiziert worden seien, und die Patristik sei generell als ein rezeptionsgeschichtliches Purgatorium — oder richtiger ‚Verunreinigungsbad‘ — anzusehen, durch das die Grundannahmen des antiken Denkens um ihr Bestes gebracht worden seien. Diese Einschätzung ist ihm offensichtlich schon früh als so

52. L. c., p. 73b (= D. kop. W., p. 75 f.).

53. II *Sent.*, d. 1, p. 2, a. 2, q. 1, co. et ad 3, ed. cit., t. 2 (1885), p. 44b, 45a.

54. S. *th.* I, 65, 2 co.

55. Vgl. D. kop. W., p. 62.

56. Cf. *De part. an.* 1, 5, 645a 9. — In diesen Kontext gehört auch das „εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοῦς“ (645a 21) der Anekdote von dem sich an einem Ofen wärmenden Heraklit.

57. *Kosmos und System*, p. 68a. (Diese Feststellung hat Blumenberg, soweit ich sehe, später nicht wieder aufgegriffen.)

58. *De civitate Dei* X, 14, CSEL 40/1, p. 470.

zwingend erschienen, daß er nie mehr ernstlich geprüft hat, ob das mittelalterliche Denken denn auch wirklich stets und überall die Positionen bezogen hat, die seine transzendentalhistorische Konstruktion für es vorsieht. Wir müssen dies für die wesentlichen Voraussetzungen der augmentatorischen Weltformel verneinen, die von der Scholastik nie hätte aufgenommen werden können, wenn Blumenberg recht hätte.

Eine dieser Voraussetzungen ist das Ausgehen von der „unitas mundi“. Diese wird nach Auffassung der Hochscholastik durch den „ordo universi“ garantiert, der — selbst Ziel und Zweck der Weltschöpfung („finis productionis ipsius“)⁵⁹ — alle weltimmanenten Einzelzwecke zu unverbrüchlicher Einheit zusammenfaßt. Weit entfernt, durch die vorgeblich absolute Spaltung der Welt in eine sub- und supralunare Region gefährdet zu werden, gelangt er gerade erst durch die damit markierte „amplitudo ambitus“⁶⁰ in seine eigene Suffizienz.⁶¹ Eine zweite Voraussetzung der Theokalie ist die Annahme einer kosmogonischen Funktion des Guten und Schönen, die seiner ontologischen Transzendentalität erst ihr volles Gewicht gibt. In der ps.-dionysianischen Tradition ist das Gute durch Selbstmitteilung definiert: „... bonitas consistit in diffusionem et communicationem sui in alterum ...“.⁶² In axiomatischer Kürze: „bonum est diffusivum sui“. Ps.-Dionysius hat durch eine kühne Transformation der Etymologie des Schönen als des die Dinge benennenden Denkens (καλόν = καλοῦν) aus dem platonischen *Kratylos*⁶³ auch den Begriff des Schönen dieser Wesenseigentümlichkeit des Guten angenähert. Nun ist es das überwesentliche Schöne, das κάλλος genannt wird als in seiner pulchritudine Selbstmitteilung alle Dinge zu sich rufend.⁶⁴ Ulrich von Straßburg hat diese Figur auf das „bonum“ ausgedehnt und auch auf die Schöpfung selbst bezogen: „... kalos id est bonum et kallos id est pulchrum dicuntur a kalo id est voco vel clamo, non solum quia omnia vocavit Deus de nihilo ad esse quando dixit et facta sunt, sed etiam sub ratione pulchri et boni ipse est finis advocans ad se omne desiderium ...“.⁶⁶ Diese Etymologie ist zweifellos auch der Hintergrund einer bekannten Passage des *Dialogus de genesi* des Nikolaus von Kues, in der die Welt — es heißt bezeichnenderweise „cosmos seu pulchritudo, quae et mundus dicitur“ — als die vielstimmig-einstimmige Antwort („consonans clamor“) der Ähnlichung der Kreaturen an die das Nichtseiende zu sich rufende und verselbigende Tätigkeit des Schöpfers gedeutet wird.⁶⁶ Eine dritte Voraus-

59. Cf. Thomas, *Summa contra gent.*, 1, 2, c. 39, ed. cit., vol. 2, n. 1157.

60. Cf. *Bonaventura*, II *Sent.*, d. 1, p. 2, a. 1, q. 2 co., ed. cit., t. 2, p. 42a.

61. Diese Auffassung ist einer der Gegengründe gegen Blumenbergs Annahme, Kopernikus habe das homogene Universum als nova ratio mundi gegen die ältere Kosmologie durchgesetzt. Ein anderer Einwand wäre die oben berührte finale Einheit der Weltprozesse, ein dritter die Vereinheitlichung der Weltmaterie bei Ockham.

62. *Bonaventura*, I. c., sed. c. 3, ed. cit., t. 2, p. 41b.

63. Cf. *Crat.* 416d 4-10.

64. *De div. nom.*, c. 4, § 7, ed. cit., n. 135: „Τὸ δὲ ὑπερούσιον καλόν, κάλλος μὲν λέγεται ... ὡς πάντα πρὸς αὐτὸ καλοῦν ...“.

65. Vgl. M. Grabmann, op. cit., p. 81, 14 ff.

66. Vgl. Nikolaus von Kues, *Opera omnia*, vol. 4 (Opuscula I), Hamburg 1959, p. 109.

setzung ist das Festhalten an der grundsätzlichen Einbeziehbarkeit des Übels in die Disposition der allumfassenden Vorsehung gegen die vielfältigen Versuche von Averroes, Algazel, Maimonides und anderen, die sublunaren Einzelgegebenheiten von letzterer auszunehmen. Dies sei „contra Sanctos“, reklamiert Aegidius Romanus in den *Errores philosophorum*, „quia nihil hic agitur quod penitus effugiat dictum ordinem, quia omne quod hic aspicimus vel divina providentia efficit vel permittit“.⁶⁷

Auf diesen Voraussetzungen ruht der „ordo“-Kalkül als das Grundgerüst der scholastischen Kosmologie. Er ist in den verschiedenen Dimensionen seiner möglichen Anwendung nach Augustin niemals unumsichtiger und gründlicher durchdacht worden als in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Wir greifen ihn daher im Kernbereich seiner geschichtlichen Geltung auf und entwickeln ihn zunächst im Ausgang von Thomas von Aquino. Seine Keimzelle ist die Überlegung, daß die Güte und Weisheit Gottes durch eine Vielzahl endlicher Dinge angemessener repräsentiert wird als durch ein einziges, und wiederum durch eine gegliederte Mannigfaltigkeit von Ungleichem angemessener als durch die Einförmigkeit von Gleichem. Die für den „ordo universi“ konstitutive „distinctio rerum“ ist daher kein Zufallsprodukt, sondern ein notwendiges Erfordernis der möglichst weitgehenden Anähnlichung der Kreatur an Gott. „Quanto aliquid in pluribus est Deo simile, tanto perfectius ad eius similitudinem accedit“.⁶⁸ Da eine unendliche Ursache ihre endlichen Wirkungen unendlich übertrifft, kann das, was in ihr vereinigt enthalten ist, in den Wirkungen, sollen sie ihr insgesamt so weit wie möglich ähneln, ohne ihr doch je gleichen zu können, nur „composite et multipliciter“ zur Erscheinung kommen. „... perfecta bonitas, quae in Deo est unite et simpliciter, in creaturis esse non potest nisi secundum modum diversum et per plura“.⁶⁹ Wenn Gott die „similitudo suae bonitatis“ den Dingen so sehr wie möglich hat einprägen wollen, sie aber durch eine einzige Kreatur oder einen einzigen „gradus bonitatis in rebus“ nicht hinlänglich repräsentiert werden kann, so entstammt die Vielgestaltigkeit und Verschiedenheit der Dinge der „intentio primi agentis“.⁷⁰ „... oportuit esse diversitatem in rebus, ut quod perfecte ab uno aliquo repraesentari non potest, per diversa diversimode perfectiori modo repraesentaretur ...“.⁷¹ Vollständige Gleichheit ist Indiz eines Vollkommenheitsdefizits. „... si aequalitas omnimoda esset in rebus, non esset nisi unum bonum creatum: quod manifeste perfectioni derogat creaturae“.⁷² Die Welt könnte dann nicht mehr die in ihrer Art beste genannt werden. „Factor ... omnium, Deus, non faceret totum universum in suo genere optimum, si faceret omnes partes aequales: quia multi gradus bonitatis in universo deessent, et sic esset imperfectum“.⁷³ Hierin liegt be-

reits, daß Ungleichheit auch die Grundvoraussetzung für Vollständigkeit ist. „Si essent aequalia, non essent omnia“, heißt es immer wieder mit Augustin.⁷⁴ „... perfectio universi requirit inaequalitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur“.⁷⁵ Die Gesamtheit der „gradus possibles bonitatis“⁷⁶ macht das „bonum ordinis“ aus, das Thomas nicht müde wird, als das Beste und Vollkommenste in allem Geschaffenen und den eigentlichen Schöpfungszweck zu preisen. Auf dieses „bonum universitatis“ bezieht sich nach einer auf Augustin zurückreichenden Auslegungstradition das „Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona“ aus *Genesis* I, 31. Bei Thomas heißt es dazu: „... singula quidem sunt in suis naturis bona: simul autem omnia valde bona, propter ordinem universi, quae est ultima et nobilissima perfectio in rebus“.⁷⁷ Durch ihn wird das Universum in seiner Totalität und Integrität konstituiert. Er ist gleichsam seine „ultima forma“⁷⁸ und kann nicht gegen partikuläre Vervollkommnungen ausgespielt werden. „... cum bonum totius sit melius quam bonum partium singularium, non est opimi factoris diminuere bonum totius ut aliquarum partium augeat bonitatem ...“.⁷⁹ Seine Funktion ist vielmehr die Ermöglichung einer — „suppositis istis rebus“⁸⁰ — nicht steigerungsfähigen substantiellen Gesamtvollkommenheit. Um ihretwillen ist in Kauf zu nehmen, daß einem bestimmten Teil des Ganzen nicht derjenige Grad von Vollkommenheit verliehen werden kann, der ihm — isoliert und außerhalb des Ganzen betrachtet — zukommen könnte. „Ad providum ... gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto...“⁸¹ — eine Überlegung, die noch in der Auseinandersetzung von Leibniz mit Bayle einen der hauptsächlichsten Differenzpunkte ausmacht.⁸² Zur Erläuterung setzt Thomas neben dem Beispiel des Hauses, dessen Fundament im Interesse der Festigkeit des Ganzen unter die Erde verlegt wird,⁸³ den schon von Plotin gebrauchten⁸⁴ Vergleich des Fußes mit dem Auge ein. „... quaelibet ... pars inferioris gradus, in se considerata, melior esset si esset in gradu superioris partis. ... dignior enim pars esset pes si oculi pulchritudinem et virtutem haberet; corpus autem totum esset imperfectum, si ei officium pedis deesset“.⁸⁵

74. *Liber 83 questionum*, q. 41, PL 40, 27.

75. Thomas, *S. th.* I, 48, 2 co.

76. Cf. *S. c. g.* III, 71, n. 2469.

77. *S. c. G.* II, 45, n. 1228.

78. II, 42, n. 1185.

79. II, 44, n. 1218.

80. Cf. *S. th.* I, 25, 6 ad 3.

81. *S. c. g.* III, 71, n. 2473.

82. P. Bayle übernimmt diese Thomas-Stelle in seiner *Réponse aux questions d'un provincial*, ch. 155 (ed. cit., t. 3, p. 2, p. 827b) aus den *Meditazioni filosofiche* des Bernardo Trevisano. Leibniz greift den Punkt in den *Essais de Théodicée* § 214 (ed. Gerhardt, Bd. 6, p. 246) auf.

83. Cf. *S. c. g.* III, n. 2473, II, 44, n. 1218.

84. Cf. *Enn.* III, 2, 11, 5 sq. (edd. P. Henry/ H.-R. Schwyzer).

85. *S. c. g.* III, 94, n. 2695.

67. *Errores philosophorum*, ed. J. Koch, Milwaukee 1944, p. 22, 7 ff. (Ich unterstelle die nicht völlig gesicherte Autorschaft des Aegidius Romanus.)

68. Thomas, *Summa contra gent.*, l. 2, c. 45, ed. cit., n. 1222.

69. *Ib.*, l. 3, c. 97, n. 2724.

70. Cf. *ib.*, n. 2724; *S. th.* I, 47, 1 co.

71. *S. c. g.* III, 97, n. 2724.

72. *S. c. g.* III, 71, n. 2469.

73. *S. c. G.* II, 44, n. 1218.

Schon hier dürften zwei Eigentümlichkeiten des „ordo“-Kalküls deutlich geworden sein. Wenn nämlich das „bonum ordinis“ nicht mit der möglichen „bonitas partium universi“ zusammenfällt, lassen sich — anders als in Leibniz' bester aller möglichen Welten, die total aus einem Guß und in sich nicht verbesserungsfähig ist — Teilverbesserungen denken. Es gilt jedoch immer: „quamvis aliquid non sit optimum in se, tamen optime ordinatur“. Das, was „absque distinctione“ an einem Ding das Beste ist, ist seine Einordnung in den „ordo substantialis“ der Welt, der deren bleibende Schönheit ausmacht.⁸⁶ Der kosmologische Optimismus der Hochscholastik ist insofern seiner „ratio obiectiva“ nach⁸⁷ ein an dem Substantiellen der Welt orientierter „ordo“-Optimismus. Dies galt als unstrittig „supposita natura eadem talium partium“. Thomas hat darüber hinaus die Frage bejaht, ob der „ordo qui sequitur bonitatem essentialem“, in einer anderen Welt besser sein könnte.⁸⁸ Entsprechend der wechselnden Nähe zur neuplatonischen Tradition ist das in der Logik des „bonum diffusivum sui“ liegende Problem einer größtmöglichen Vollkommensmitteilung in unterschiedlicher Akzentuierung behandelt worden. Thomas meint, wenn den Kreaturen auch prinzipiell alles mitteilbare Gute mitgeteilt worden sei, so doch nicht in jeder Weise möglicher Teilhabe.⁸⁹ Ulrich

86. Bonaventura, *I Sent.*, d. 44, a. 1, q. 3, ad 4 et co., ed. cit., t. 1, p. 787a, 786b. — Ähnlich Petrus de Tarentasia, *In IV Libros Sententiarum Commentaria*, *I Sent.*, d. 44, q. un., a. 2 co., Toulouse 1652/ Ridgewood, N.J. 1964, t. 1, p. 364a: „Ordo earum partium manentium sine mutatione meliorari non potest, quia ab optimo artifice secundum propriam uniuscuiusque capacitatem optime ordinatae sunt.“ — Ricardus de Mediavilla, *Super quatuor libros sententiarum Petri Lombardi Quaestiones subtilissimae*, *I Sent.*, d. 44, a. 1, q. 1 co., Brescia 1591/ Frankfurt a.M. 1963, t. 1, p. 390a: „Nec etiam secundo modo (sc. potuit universum melius fieri) supposita eadem bonitate creaturarum, quam habent secundum se: quia ita bene ordinatae sunt inter se, quod nullo modo possunt melius ordinari, nisi secundum se mutantur in maiorem bonitatem.“ — Thomas von Aquino hatte in die Frage dadurch eine Unklarheit gebracht, daß er den „ordo partium“ zumindest intensive hinsichtlich der „bonitas accidentalitatis“ für verbesserungsfähig erklärt hat. (Cf. *I Sent.*, d. 44, q. 1, a. 2 co., *Opera omnia*, edd. Fretté-Maré, vol. 7, Paris 1873, p. 527b.) Aegidius Romanus wendet gegen eine derartige Auffassung ein: „Sed non est bene dictum: quia sic considerare ordinem magis est considerare ipsum quantum ad partes ordinatas ad quas se extendit quam in se. oportet autem nos dicere secundum ordinem in se aliquo modo universum sit valde bonum. ... Ergo intensive quantum ad ordinem non potest meliorari universum considerando proportionem quae in ordine consistit: potest tamen meliorari quantum ad bonum quod ex proportione resultat: verum quia ordo magis essentialiter se tenet ex parte proportionis quam ex parte boni quod ex proportione resultat/ cum ipsa proportio sit quidam ordo et non bonum quod ex proportione esse habet magis negare debemus secundum ordinem intensive universum meliorari posse quam affirmare.“ (*I Sent.*, d. 44, pr. 1, q. 2, co., *Primus Egidii*, Venedig 1521/ Frankfurt a.M. 1968, f. 226 K, M.)

87. So umschreibt Cajetan den Gesichtspunkt des „melius facere“ „ex parte facientis“ bei Thomas, *S. th.* I, 25, 6, ad 1.

88. Cf. *I Sent.*, d. 44, q. 1, a. 2, co., ed. cit. p. 527b: „ordo qui sequitur bonitatem essentialem, non posset esse melior, nisi fierent aliae partes et aliud universum.“

89. *Ib.*, ad 3, p. 528a: „Quamvis ergo omnes perfectiones forte creaturae communicabilis sint creaturae communicatae, non tamen secundum omnem modum quo possunt a creatura participari.“

von Straßburg dagegen hat die Integrität des „ordo“ gerade in den generischen Vollkommenheiten gesehen und die Welt, da sie letztere sämtlich enthält, in dieser Rücksicht als schlechthin beste angesehen. „... si sumatur universum ... secundum quod consistit integratum ex generibus perfectionum ..., sic ... est ita simpliciter optimum, quod non posset fieri melius a Deo, quia cum omnia genera perfectionum divinarum communicabilium creaturis communicati sunt et insuper nulla perfectio possit esse ultra genus intellectualis naturae, patet quod nec extensive potest universum melius esse“.⁹⁰ Er kommt hierdurch freilich in gefährliche Nähe zu der von Abaelard im Anschluß an den platonischen Timaios vertretenen und auf Betreiben Bernhards von Clairvaux verurteilten Auffassung, Gott könne nur das, was er irgendwann auch tue („id solum posse facere Deum quod aliquando facit“), und habe deswegen die Welt in keiner Hinsicht besser machen können.⁹¹

Die Offenheit des „ordo“-Optimismus für die Verschiedenwertigkeit der Teile ist die Voraussetzung für eine zweite Eigentümlichkeit des „ordo“-Kalküls. Weil durch größtmögliche extensive und qualitative Verschiedenheit definiert, ist er gewissermaßen schon von seinem Begriff her auch für die Integration derjenigen Vollkommensdefekte offen, die als „malum naturae“ und „malum poenae“ bezeichnet werden. Damit gewinnt er eine wichtige Funktion für das Theodizeeproblem. Die Frage, die sich für dieses von ihm her stellt, ist: „utrum malum sit ordinabile a voluntate Dei?“⁹² Sie wird von der Hochscholastik mit derjenigen Einschränkung, die den gnostisch-manichäischen Dualismus ausschließt, zustimmend beantwortet. Das Übel ist, weil es ohne Eigenwirksamkeit ist, nicht „per se“ sondern nur „per accidens“ unter dem „ordo“ begriffen. „... malum neque ad perfectionem universi pertinet, neque sub ordine universi concluditur, nisi per accidens, idest ratione boni adiuncti.“⁹³ Es wird nicht als solches gewollt, sondern nur anlässlich eines eigentlich intendierten Guten, das ohne seine Zulassung nicht verwirklicht ist. Ein uns heute anstößig erscheinendes, aber den physiologischen Anschauungen der Zeit entsprechendes Beispiel für diese Annahme ist die „generatio feminae“, die, obwohl Resultat eines Defektes der zeugenden Kraft des Samens und insofern „praeter intentionem naturae (particularis)“, doch komplementär zur Erhaltung des Menschengeschlechts notwendig ist und daher okkasionell in die Intention der den Gesamtprozess steuernden „naturae universalis“ fällt.⁹⁴ Die Übel sind in diesem Sinne nicht „causae“, sondern „occasiones perfectionum“.⁹⁵ Sie werden in ihrer Komplementärfunktion gleichwohl als so unerlässlich für die Realisierung des Vollkommensmaximums angesehen, daß Thomas sagen kann: „... de omnibus malis universaliter verum est quod si non permitterentur esse, universum imperfectius

90. Vgl. Text 3 im Anhang.

91. Cf. P. Abaelard, *Introductio ad theologiam*, 3, 5, PL 178, 1093 D sqq.; al.

92. Cf. Bonaventura, *I Sent.*, d. 46, a. un., q. 5, ed. cit., t. 1, p. 830.

93. Thomas, *S. th.* I, 48, 1 ad 5.

94. Cf. *S. c. g.* III, 94, n. 2695.

95. Cf. Thomas, *I Sent.*, d. 46, q. 1, a. 3 ad 6, ed. cit., p. 547a.

esset...“⁹⁶ Oder anders: „Ipsium ... totum quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quaedam quae a bono deficere possunt, quae interdum deficient...“⁹⁷ Oder unter Hinzunahme des Gesichtspunktes gesteigerter Schönheit: „... si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cuius pulchritudo ex ordinata malorum et bonorum adunatione consurgit...“⁹⁸

Diese Auffassung wird von der Mehrzahl der Theologen des 13. Jahrhunderts geteilt. Alexander von Hales sagt: „... universitatis pulchritudo maior est ex interpositione bene ordinatorum malorum“.⁹⁹ Dasselbe besagt Bonaventuras Devise „malum auget decorem in universo“,¹⁰⁰ und auch bei Ulrich von Straßburg lesen wir: „Malum ... amplificat in universo bonum sibi extrinsecum scilicet ordinem in bonum primae causae...“ Die „pulchritudo universi“ wird hierdurch für ihn freilich nicht vermehrt, weil ihr immer nur das, was ihr auf der einen Seite entzogen wird, auf der anderen Seite intensiv und extensiv wieder zuwächst. Albertus Magnus dagegen hat recht nachdrücklich Einspruch erhoben. Er sagt von der These, das Übel trage „ad decorem complementumque mundi“ bei: „... istam solutionem aut non intelligo, aut falsa est meo iudicio...“. Verliert jemand etwas, so geht es der „universitas“ selbst verloren, denn weder er noch ein anderer gewinnen ebendasselbe zurück. Es wäre auch verwunderlich, wenn das Gute nicht durch sich selbst das durch das Übel okkasionierte Gute rekompensieren könnte. Albertus Magnus schließt daraus in deutlicher Absetzung von allen Komplementaritätserwägungen: „... si non fuissent nec essent mala, melior esset universitas quam sit modo“.¹⁰¹ Thomas von Aquino hat eine derartige Annahme ebenfalls gemacht, wenn auch nur für das „malum culpae“. Hätte kein Mensch gesündigt, wäre das Universum vollkommener.¹⁰² Dionysius der Karthäuser hat die kategorischen „dicta Alberti“ mit der Beschränkung, die Thomas macht, dadurch zu konkordieren versucht, daß er annimmt, jener habe ebenfalls nur vom „malum culpae“ gesprochen.¹⁰³ Dies liegt jedoch nicht am Tage.

96. Ib., p. 546b.

97. S. th. I, 48, 2 ad 3.

98. S. c. g. III, 71, n. 2473. — Kühn setzt Thomas der alten Frage „Si quidem Deus est unde mala?“ aus der *Consolatio philosophiae* des Boethius (l. 1, pr. 4, n. 30, CC, S. lat. 94, Turnholt 1957, p. 9) die provozierende Antwort entgegen: „Esset autem e contrario arguendum: Si malum est, Deus est. Non enim esset malum sublato ordine boni... Hic autem ordo non esset, si Deus non esset.“ (S. c. g. III, 71, n. 2476.)

99. *Summa theologica* I, a. 121, ad 2, ed. cit., p. 190a.

100. Vgl. Anm. 4.

101. Dionysius Cartusianus, *In librum I Sententiarum*, dist. 46, q. 3, *Opera omnia*, t. 20, Tournai 1902, p. 633b/634a.

102. I *Sent.*, d. 46, q. 1, a. 3 ad 6, ed. cit., p. 547a: „Quaedam ... mala sunt quae, si non essent, universum perfectius esset; illa scilicet quibus majores perfectiones privantur quam in alio acquirantur, sicut praecipue est in malis culpae, quae ab uno privant gratiam et gloriam, et alteri conferunt bonum comparationis, vel aliquam rationem perfectionis, qua etiam non habita, posset perfectio ultima haberi; ... Unde si nullus homo peccasset, universum genus humanum melius foret; ...“

103. L. c., p. 636a.

Aber auch die Verfechter der augmentatorischen Weltformel gehen miteinander nicht gänzlich konform. In der Verwendung des Schönheits-Vokabulars und der Berufung auf die den freien Künsten entlehnten Beispiele Augustins für die Steigerung der Schönheit durch Kontraste ist Thomas im ganzen zurückhaltender als Alexander von Hales, Bonaventura oder Ulrich von Straßburg. Die „pictura cum colore nigro loco suo posito“, das „pulcherrimum carmen“, das erst durch gewisse Antitheta seine höchste Zierde erhält,¹⁰⁴ das aristotelische Juxtapositionstheorem, aber auch das seit Wilhelm von Auxerre immer wieder verwendete Bild von der Narbe, die in „loco debito“ das Gesicht des Kriegers verschönt,¹⁰⁵ wird man in diesen Zusammenhängen bei ihm vergeblich suchen. Kein Zufall ist andererseits wohl die mehrfache Verwendung der Augustin-Stelle von der „universitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, et loco suo positum, eminentius commendat bona“,¹⁰⁶ entsprochen sie doch seiner Vorstellung von einem Universum, „in quo quaelibet res suum locum ordinatissime tenet“,¹⁰⁷ noch am ehesten. Aber bereits Hugo v. St. Viktor hat sich durchaus im Sinne der augmentatorischen Weltformel zueigen gemacht, wenn er Gottes Absicht bei der Zulassung des Übels so auslegt: „... et consideravit, quod his malis adjunctis bona commendarentur ... et amplius bonum acciperent ad decorem et pulchritudinem universorum“.¹⁰⁸

Wichtiger sind Divergenzen in der Auslegung des „malum culpae“. Für Ulrich von Straßburg vermindert es die Vollkommenheit der Welt zumindest nicht. „Malum ... si-ve sit naturae sive culpae sive poenae hoc bonum universi non diminuit“. Für Bonaventura trägt auch das „malum culpae“ zur Erhöhung des „decor universitatis“ bei. Auch ohne die durch den Sündenfall okkasionierte Heilsgeschichte („illa quae gesta sunt in nostra reparatione“) wäre das Universum vollständig. Mit den Narben, die sie seinem Antlitz eingegraben hat, ist es jedoch schöner. „... si ultra procedas: quis decor magis excedit? potest dici, sine praeiudicio, quod decor qui nunc est“. Das „bonum“, das Gott im heilsgeschichtlichen Prozeß aus dem „peccatum originis“ hat hervorgehen lassen, übertrifft das Gute, das durch es verderbt worden war. Deswegen ist die Welt jetzt mehr wert als zu Anbeginn („plus valet universum nunc, quam valuisse tunc“).¹⁰⁹ Thomas dagegen schließt das „malum culpae“ deswegen von dem Anwendungsbereich der augmentatorischen Weltformel aus, weil durch es mehr zerstört als gewonnen wird und sich die „perfectio ultima“ eines jeglichen auch ohne sein Dazwischentreten erreichen läßt. In heilsgeschichtlicher Perspektive könnte so kaum noch von einer „felix culpa Adae“ gesprochen werden. Zugleich gerät der heilsgeschichtliche Begründungszusam-

104. Cf. *De civ. Dei* XI, 23 (ed. cit., p. 545, l. 15), 18 (p. 537, l. 14 sq.).

105. Cf. Alexander de Hales, *Summa theologica* I, a. 121, ad 3, ed. cit., p. 190a/b; Bonaventura, I *Sent.*, d. 46, a. un., q. 6, co., ed. cit., t. 1, p. 833b. — An peripheren Stellen rekurriert Thomas gelegentlich auch auf das Juxtapositionstheorem. Vgl. o. Anm. 5.

106. Cf. S. th. I, 19, 9, arg. 2; 48, 1, arg. 5.

107. S. th. I, 49, 3 co.

108. *De sacramentis*, l. 1, p. 4, c. 6, PL 176, 236 B/C.

109. I *Sent.*, d. 46, a. un., q. 6 co., ed. cit., t. 1, p. 833b.

menhang in Widerstreit mit dem kosmologischen. Das Universum wäre ohne „malum culpae“ besser, jedoch ohne den „ordo iustitiae“, der das „malum culpae“ zu seiner Voraussetzung hat, schlechter.¹¹⁰ Thomas hat allerdings diese in sich unstimmmige Argumentation seines Sentenzenkommentars, die vielleicht unter dem Einfluß von Albertus Magnus steht, später in dieser Form nicht wiederaufgegriffen. Sie kann daher nicht ohne weiteres als seine definitive Doktrin gelten.

Die methodischen Vorzüge des „ordo“-Kalküls liegen auf der Hand. Er ist gegenüber vielen einseitigen Bewertungsschemata, wie etwa einer naiven Anthropozentrik, der folgend jeder, was ihm widerfährt, nur „ex suo commodo vel incommodo“ beurteilt, die reflektiertere Position. Für den Bereich der Naturvorgänge leistet er durch seine Rechtfertigung alles überhaupt Daseienden so etwas wie eine „Hermeneutik der Faktizität“.¹¹¹ Da die oberste Einteilung des Wirklichen die in Notwendiges und Kontingentes ist, aber die Realisierung von Unterschieden die Vollkommenheit des Ganzen steigert, trägt der Bereich des Kontingenten durch seine Existenz zur „perfectio universi“ bei.¹¹² Thomas setzt sich unter diesem Gesichtspunkt mit Avicennas Satz „supra orbem lunae non est malum“ auseinander, obwohl die supralunare Natur ranghöher ist als die sublunare, gilt für ihn doch: „melius est quod utraque sit simul, quam quod altera tantum“. Wenn Gott der sublunaren Natur die Eigenschaften der supralunaren mitgeteilt hätte, wäre sie nicht mehr sie selbst, und so wären nicht beide Naturen und das Universum wäre insgesamt unvollkommener.¹¹³ Nachdrücklicher kann die Existenz des Vergänglichen kaum gerechtfertigt werden. Zugleich zeigt sich auch hier wieder, daß Blumenbergs These vom gespaltenen Kosmos auf die Hochscholastik nicht anwendbar ist.

Fragwürdig wird der Ausgang von der Faktizität, wo diese in nichts anderem als in einer veränderungsfähigen und möglicherweise veränderungsbedürftigen positiven Rechtsordnung besteht. Augustin, der hierfür wohl die härtesten Beispiele beige-steuert hat, meint, niemand werde die Sonne dafür tadeln, wenn die Richter gewisse Übeltäter zur Strafe in die Sonne zu legen befahlen — in Nordafrika sicher eine nicht unwirksame Strafmethode. Die Sonne wird man darob nicht tadeln wollen, aber vielleicht doch die Richter. Und wenn er fragt: „Quid enim est igne flammante vigente lucente pulchrius?“, wird man ihm ebenso zustimmen, wie wenn er dann hinzufügt: „quamvis eo nihil sit urente molestius“. Aber muß man deswegen Hexen und Ketzer verbrennen? Augustin ist in diesem Zusammenhang bereits bis zu einer Rechtfertigung der ewigen Höllenstrafen fortgeschritten und hat damit der Subsumierung des Höllenfeuers

110. Vgl. Anm. 102.

111. Wir verstehen hierbei „Faktizität“ natürlich nicht als Existenzial und „Hermeneutik“ nicht als Analytik der Existenzialität der Existenz.

112. Thomas, S. c. g. I, 85, n. 713: „Deus principalis vult bonum universitatis suorum effectum quam aliquid bonum particulare: quanto in illo completior invenitur suae bonitatis similitudo. Completio autem universi exigit ut sint aliqua contingentia: alias non omnes gradus entium in universo contingerentur. Vult igitur Deus aliqua esse contingentia.“ — Cf. S. th. I, 19, 8 co.; al.

113. Cf. I *Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2 co., ed. cit., p. 483b.

unter den „decor universi“ den Weg gebahnt.¹¹⁴ Hier wird kein Wohlmeinender ein energisches „cautius“ unterdrücken können.

Ein detaillierter Vergleich des „ordo“-Kalküls mit den Grundannahmen des Plotinischen Denkens ist im Rahmen dieses Vortrages nicht möglich. Soviel sei gesagt: obwohl Plotin von gänzlich anderen theologisch-metaphysischen Voraussetzungen ausgeht als das christliche Denken — ich nenne nur: Emanation versus „permissio mali“, punktuellle Zuordnung idealer ‚dortiger‘ und hiesiger Gegebenheiten statt assimilativer Beziehung der kreatürlichen Vielfalt auf die Einfachheit Gottes, Prinzipiencharakter des Bösen usf. —, so ist doch die strukturelle Verwandtschaft der kosmologischen Ordnungsprinzipien auffällig groß. Dies mag sich zu einem guten Teil aus der Logik der Sache erklären, aber sicherlich ebenso sehr aus der wirkungsgeschichtlichen Mittlerrolle Augustins, der „wenn irgendwo, dann in den Fragen der Ordinabilität des Übels der „plotinizans“ ist, zu dem ihn Loesche¹¹⁵ vor Zeiten erklärt hat. Wir halten als kosmologische Postulate Plotins fest: es durfte nicht alles gleich sein (οὐ γὰρ πάντα ἴσα ἔδει); es ist vielmehr auszugehen von einer funktionellen Mannigfaltigkeit von Teilen, die man stets in Beziehung auf das Ganze betrachten muß (τὰ τε γὰρ μέρη πρὸς αὐτὸ τὸ ὅλον δεῖ σκοπεῖν); jeder ist an seiner Stelle im Ganzen schön, weil er auf seine Weise zur Vollendung und Schönheit des Ganzen beiträgt (... ἐν τῷ ὅλῳ τὸ πρέπον καὶ τὸ καλόν, εἰ ἕκαστος οὐ δεῖ τετάρχεται);¹¹⁶ in den Ordnungszusammenhang schöner Mannigfaltigkeit gehört auch das Übel; ohne es wäre das Universum unvollständig (εἰ μὴ ταῦτα ἦν, ἀτελὲς ἂν ἦν τὸ πᾶν)¹¹⁷ vergleichbar einem Drama, das seine Schönheit verliert, wenn man in ihm nicht verschiedenwertige Charaktere, sondern lauter Helden auftreten läßt.¹¹⁸ Sich auch des Übels schön, und d.h. zur Ordnung und Vollendung des Ganzen (εἰς σύνταξιν καὶ συμπλήρωσιν τοῦ ὅλου) bedienen zu können, ist die eigentliche Leistung der πρόνοια.¹¹⁹

Suchen wir bei Augustin nach Parallelen zu dieser Auffassung, bemerken wir bald, daß hier der Gegenstand der ordnenden und integrierenden Wirksamkeit der göttlichen Providenz einen unübersehbaren Temporalitätsindex trägt. Das Geschäft der Providenz ist die „distributio temporum“, ein „ordinare temporum cursum“, und Gott der „ordi-

114. Cf. *De civ. Dei* XII, 4, ed. cit., p. 572: „Sic est et natura ignis aeterni sine ulla dubitatione laudabilis, quamvis damnatis impiis futura poenalis.“ — Deutlicher wird die „pulchritudo inferni“ bei Wilhelm von Auvergne ausgesprochen. Cf. Guilielmus Parisiensis, *De universo* I-II, c. 20, *Opera omnia*, Paris 1674/ Frankfurt a.M. 1963, p. 718ab: „... omnia, quae in universo sunt, decenter collocata, et utiliter ordinata a creatore sunt. Sustinet igitur bonitas creatoris, et permittit mala esse, et fieri, non tam utiliter, quam etiam decenter, et pulchre, et hoc in tractatu de cura ejusdem circa universum. Ubi etiam apparebit tibi quid utilitatis, et etiam pulchritudinis infernus habeat, totaque damnatio, et supplicia reproborum.“

115. G. Loesche, *De Augustino Plotinizante in doctrina de Deo disserenda*, Jena 1880.

116. Cf. *Enn.* III, 3, 3, 18; 2, 3, 10 sq.; 2, 17, 64 sq. (edd. P. Henry/ H.-R. Schwyzler).

117. *Enn.* II 3, 18, 2 sq.

118. Cf. *Enn.* III 2, 11, 13 sqq.

119. Cf. *Enn.* III 2, 5, 8 sq., 22 sqq.

nator temporum“. Auch das „pulcherrimum carmen“, das Weltgedicht, dessen Schönheit gerade in seinem antithetischen Aufbau liegt, wird ausdrücklich als Bild für den „ordo saeculorum“ eingeführt, wie denn auch die Schönheit der Welt für Augustin eine „pulchritudo temporum“ ist.¹²⁰ Ähnlich ist bei Boethius die Weltordnung „ordo temporalis“ und der Weltzusammenhang „series mobilis“.¹²¹ Es wäre voreilig, hinter derartigen Akzentuierungen sogleich ein emphatisches Geschichtsverständnis zu vermuten. Wohl ist die „dispositio temporum“, auf den Menschen bezogen, für Augustin zugleich die „distributio aetatum generis humani“.¹²² Der Grund der Temporalisierung des „ordo“ ist jedoch höher zu suchen: Temporalität ist die Signatur alles Geschaffenen im Gegensatz zur Ewigkeit und Unveränderlichkeit seines Urhebers. Wenn daher geordnet werden soll, muß zuvörderst der Fluß der Veränderung selbst gebändigt werden. In diesem Sinne spricht Boethius von den Welt dingen als von „res ... alioquin temere fluturae“.¹²³ Für das scholastische „ordo“-Denken dagegen ist die Zeitachse nicht mehr die vorrangige Projektionsbahn göttlicher Welt disposition. Zwar liegt in der „ordinatio mali“ immer auch ein Moment von Sukzession. Aber sie führt nur zu den Kurzsequenzen der Zuordnung eines bestimmten „malum antecedens“ oder „subsequens“ zu einem bestimmten „bonum“, die nicht mehr in eine temporale Gesamtdisposition eingebettet werden. Wie ist es zu dieser eigentümlichen Enttemporalisierung der „ordo“-Idee gekommen? Eine kryptomaterialistische Deutung des Vorganges, die Augustin und Boethius aus dem Bewußtsein sichtbar fortschreitenden politischen Niederganges, die Hochscholastik hingegen aus dem Bewußtsein einer zunehmenden Stabilisierung kirchlicher Ordnung denken ließe, griffe sicher zu kurz. Die Gewichtsverlagerung hat andere Dimensionen. Sie fällt in die Grundeinteilung des Übels selbst. Es ist immer wieder als unbefriedigend empfunden worden, daß Augustin auch alle „mala naturalis defectus“ als „poena peccati“ versteht und insofern den „ordo naturae“ vom „malum culpae“ infiziert werden läßt. Die Hochscholastik hat diese Einbeziehung der Naturvorgänge in die Folgelasten des Sündenfalls für ihre „ordo“-Systematik stillschweigend zurückgenommen. Die Natur ist nun wieder ein Ordnungsraum sui generis neben dem „ordo iustitiae“. Ja noch mehr: Der Temporalitätsreißer erfaßt auch den „ordo iustitiae“. Als eher statisch begriffener Bezugsrahmen für die Gesamtheit der Vergeltungs- und Erstattungsregelungen wird er nicht mehr von Fall zu Fall auf seine heilgeschichtliche Ausgangsbedingung zurückbezogen. Die Zuordnungs- und Abhängigkeitsbeziehungen haben ihre Richtung gewechselt. Das „malum naturae“, einst selbst im Sog der „poena inoboedientiae“, ist jetzt im „ordo universi“, der das „malum culpae“ außer sich hat, mit dem „malum poenae“ zusammengeschlossen. Da aber die menschliche Freiheit als Quellgrund der „malae voluntates“ kosmologisch nicht integrierbar ist, bleibt das „bonum ordinis“ davon abhängig, daß auch auf der Willensseite

Gutes und Schlechtes gemischt ist. Ein Universellwerden des guten Willens würde dem „ordo iustitiae“ den Nährboden entziehen. Wenn der „ordo universitatis“ das Beste ist, ist es besser, wenn nicht jeder Wille gut ist. Was hatte dann aber der „status naturae integrae“ an substantieller Vollkommenheit dem „decor qui nunc est“ voraus, und was wird die „aeterna beatitudo“ der „electi“ ihm voraus haben? Die augmentatorische Weltformel versteht sich selbst als die reichste und umfassendste Bestimmung. Als Instrument einer radikalen Rechtfertigung der substantiellen Vielfalt der existierenden Weltwirklichkeit drängt sie — recht bedacht — die Ausrichtung unseres Strebens auf kontrastärmeren Zustände und damit die Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies und die eschatologische Hoffnung in den Bereich akzidenteller Veränderungen ab.¹²⁴ Sie ist die — in ihren Konsequenzen offenbar nie deutlich gesehene große kosmologische Herausforderung an die Heilsgeschichte gewesen, mit welcher sie sich nur durch eine Retemporalisierung versöhnen läßt. Es gehört zu den eigentümlichsten Zügen der Hochscholastik, das sie mit Hilfe ihrer die Welt aus der Mitte ihrer Geschichte zu deuten versucht hat, ohne in diesem Zusammenhang mehr als nur einen Seitenblick auf die integritas des Anfangs zu werfen und ohne die „consummatio saeculi“ in den Kernüberlegungen zum „bonum ordinis“ zu berücksichtigen.¹²⁵

124. Nach der sententia communis bedeutet die „innovatio mundi“ im jüngsten Gericht nur eine die Weltteile nicht substantiell verändernde „melioratio accidentalis.“ Richard von Middleton hat sich im Traktat *De novissimis* mit der Frage auseinandergesetzt: „Utrum mundo innovato, et facta distinctione bonorum, et malorum Deus posset aliquid addere ad bonitatem universi“ (IV *Sent.*, d. 48, a. 2, q. 7, ed. cit., t. 4, p. 644a.). Gehen wir von numerisch derselben Welt wie der jetzigen aus, schließt es nach ihm einen Widerspruch ein, daß Gott ihr etwas zur Vollkommenheit hinzufügen könnte.

125. Frau Gößmann hat mich auf eine Stelle im 3. Buch der *Summa Halensis* hingewiesen (ed. cit., t. 4, Quaracchi 1948, l. 3, a. 226 ad 1, p. 317b), an der zwischen dem „ordo ut nunc“ und dem „ordo simpliciter, secundum quod comprehendit totam seriem ordinis praesentium, praeteritorum et futurorum“ unterschieden wird: „... res quae praesens est, adhuc habet ordinem ad rem praeteritam et ad aliam rem futuram. Si ergo dicatur ordo universi et accipiatur pro ordine ut nunc adhuc non est dicere quod omnia sint valde bona in universo, quoniam possent esse meliora. Sed comprehendendo totam seriem ordinis praesentium, praeteritorum et futurorum, sic omnia sunt valde bona in universo, ita quo non possunt esse meliora.“ (Vgl. auch E. Gößmann, *Metaphysik und Heilsgeschichte* München 1964, p. 259 f.). Von einer solchen, an Leibniz gemahnenden Einbeziehung der noch ausstehenden Zukunft in das kosmologische Optimum ist in der im späteren 13. Jahrhundert herrschend gewordenen Gleichsetzung des „valde bona“ mit „optime ordinata“ nichts mehr zu spüren. Züge eines seriellen Weltverständnisses haben sich auch bei Wilhelm von Auvergne erhalten, für den das „regnum creatoris“ die „universa series saeculorum“ (= totalitas universi) ist (cf. op. cit. I-III, c. 8, p. 770b E/F; c. 14, p. 777b B/C). Derartige Temporalitätsresiduen scheinen nach der Jahrhundertmitte aus dem „ordo“-Denken verschwunden zu sein.

120. Cf. *De civ. Dei* X, 15, p. 472, 6; 471, 17; XI, 6, p. 519, 12; XI, 18, p. 537, 14; XII, 4, p. 571, 10.

121. Cf. *Cons. phil.*, l. 4, pr. 6 n. 13, 17, ed. cit., p. 80.

122. Cf. *De civ. Dei* X, 32, p. 507, 27.

123. Cf. 2. c., n. 20, p. 81.

Textanhang

Auszüge aus der *Summa de bono* Ulrichs von Straßburg

A = Ms. Berlin, Theolo. lat. 2^o 233

B = Clm 6469

(1) *Begriff des „ordo“: lib. 4, tract. 1, cap. 6*

(A 82ra/B 286r) Capitulum VI tractatus primi de ordine universi secundum philosophos. — Ordo qui est in fluentibus a primo quantum ad formalem suam rationem est perfectio quam supra probavimus causari ex scientia primi. Et hoc dicit Rabi Moyses sic (B 286v) enim est forma (A 82rb) uniens partes universi ad constitutionem unius mundi tamquam unius totius universaliter perfecti propter quod super¹ illud Genes. 1^o vidit deus cuncta quae fecerat et erant valde bona dicit Augustinus quod singula sunt per se bona sed universitas est optima idest valde bona quia secundum Priscianum superlativus sine genetivo positus pro valde exponitur. ...

1. A: supra

(2) *Die Ursache des „ordo“ ist die göttliche Weisheit: lib. 4, tract. 1, cap. 3*

(A 80va/B 282v) ... Est etiam ipsa scientia causa ordinis universorum. Cum enim in genere non (A 80vb) sint nisi duo effectiva principia scilicet natura et intellectus natura non est causa ordinis quia tantum est ad unum et illud ad se non habet ordinem. Intellectus autem plura producit et¹ si intellectualiter operatur idest secundum rationem sapientiae cuius est ordinare ut dicit philosophus² primo metaphysicae necessario producit ea in ordine cuius ordinis causa est sua sapientia. Cum ergo intellectus primus ex hoc quod ipse est³ sua scientia sive sapientia necessario secundum sapientiam causat⁴ omnia quae causat producit sua causata in ordine et sua scientia est causa illius ordinis.

1. A: ut — 2. B add.: in — 3. A add.: ipsa — 4. A: -at

(3) *Das „bonum universi“: lib. 2, tract. 3, cap. 3*

(A 15ra/B 39r) Capitulum tertium de bono universi¹. — Bonum autem universi secundum philosophum in XI^o metaphysicae² consistit in duobus sicut et bonum cuiuslibet exercitus. unum est bonum separatum ab ipso universo quod est bonum primae causae quod est omnis boni bonum ut desideratum ab omnibus sicut ad bonum ducis in victoria hostium totus exercitus ordinatur. Et ideo scriptura deum nominat dominum exercituum. Aliud est bonum participatum a gradibus universi secundum proportionem capacitatis per quod bonum singula ordinantur ad primum optimum. et sic³ materialiter loquendo verum dicit Augustinus quod bonum universi consistit in ordine et quod licet unumquodque sit bonum in se tamen universitas est optima secundum illud Gen.⁴ vidit deus cuncta quae fecerat et erant valde bona.⁵ quia omnes bonitates dei communicabi-

1. A add. Tractatus tertii. — 2. Met. 12, c. 10, 1075a11 sqq. — 3. sic om. B — 4. Gen. 1,31 — 5. A fecerat — bona) f^t etc.

les creaturae participantur a creaturis⁶ et universum insuper addit bonitatem ordinis praedicti. In hoc enim ratio sapientiae apparet in creaturis et insuper una pars universi cum adminiculo alterius perfectius adipiscitur summum bonum quam per se sola in quantum cooperatur una alteri quia per operationem est illa consecutio finis ultimi. Unde si sumatur universum formaliter secundum quod consistit integratum ex generibus perfectionum secundum quarum maiorem vel minorem assimilationem ad summum bonum distinguuntur gradus priores⁷ et posteriores⁸ in ordine universi sic universum est ita⁹ simpliciter optimum quod non posset¹⁰ fieri melius a deo. quia cum omnia genera perfectionum divinarum communicabilium creaturis communicatae sunt et insuper nulla perfectio possit esse ultra genus intellectualis naturae patet quod nec extensive nec intensive potest universum melius fieri¹¹. Si autem sumatur¹² materialiter secundum ipsa¹³ participantia istas¹⁴ perfectiones et secundum modos participandi sic posset¹⁵ esse melius tripliciter. Uno modo ut sit comparatio¹⁶ duorum omnino diversorum inter se quorum unum est in potentia creatoris et aliud in rerum natura. sic enim in (B 39v) potentia dei est facere alium mundum cuius infima species esset superior suprema specie huius mundi cum sit infinita distantia inter deum et supremam creaturam. Sed tamen iste mundus secundum primum modum esset imperfectior hoc mundo quia non haberet omnes naturas perfectionum sicut iste habet mundus¹⁷. Dico autem in potentia dei quia in potentia naturae non est quod hic mundus suppositis istis principiis sit melior naturali et substantiali bonitate quia cum optimi sit optimum adducere ut dicunt Dionysius Boetius et Plato deus fecit hunc mundum sicut ex his principiis (A 15rb) melius potuit fieri. aliter enim¹⁸ non essent dei perfecta opera. Alius modus est secundum additionem sive extensionem quia in intellectuali natura posset deus facere multos modos participationis illius naturae secundum diversas species quae omnes essent altiores suprema species quae nunc est. Tertius modus est secundum accidentalitatem et sic mundus a principio fuit melior ad minus quantum ad corporalia et in renovatione erit melior. Ex his patet quod magis est¹⁹ bonum universum cum aliquibus minoribus bonis quam si essent omnia²⁰ aequae bona. quia sicut²¹ dicit Avicenna in metaphysica²² universum est ex universitate. Sed sicut dicit Augustinus in libro 83 quaestionum si essent aequalia non essent omnia scil. quia non haberent omnis generis perfectiones sicut nunc habent. ergo patet propositum. tamen etiam quaelibet res licet²³ accidentali bonitate possit esse melior tamen manens haec res idest huius naturae secundum speciem non potest esse melior essentiali bonitate quamvis deus potuisset et posset eam facere alterius et melioris naturae et speciei quia illa bonitas non esset nisi appositio maioris formalis perfectionis. haec autem est differentia specifica et constat quod nec a deo potest fieri quod mutata differentia completiva alicuius naturae maneat eadem specie natura. malum etiam sive sit naturae sive culpae sive²⁴ poenae hoc bonum universi non dimittit quia licet diminuat bonum intrinsecum aliquarum partium universi tamen amplificat in universo bonum sibi extrinsecum scil. ordinem in bonum primae causae quia in malo²⁵ naturae manifestat universum secundum apparentiam divinam providentiam per quam corruptio unius est generatio alterius. Malum vero culpae demonstrat eius nimiam bonitatem quae dissimulat peccata in poenitentiam. Sed malum poenae ostendit eius iustitiam. tamen insuper²⁶ haec mala etiam in bono intrinseco ipsi universo quod privant²⁷ in suis subiectis restituunt²⁸ in aliis sicut corruptio unius est generatio alterius et culpa tyranni est corona martyrum²⁹ et poena reproborum est correctio iustorum vel gaudium beatorum. Insuper quamvis contrarietas ex dissensu (B 40r) ipsorum adinvi-

6. a c. om. B — 7. A -rum — 8. A -rum — 9. ita om. B — 10. B potest — 11. A fieri) esse — 12. A assumatur — 13. A ipsa) quae — 14. i. om. B — 15. A possit — 16. B compositio — 17. B h. m.) m. h. — 18. e. om. B — 19. B q. m. e.) magis esse — 20. A e. o.) o. e. — 21. A ut — 22. tract. 4, c. 3, ed. Ven. (1508), f. 86rb — 23. B licet) sicut — 24. B add. sit — 25. B malum — 26. B infert — 27. A add. etiam — 28. B resarciuntur — 29. A -ris

cem videatur consensum ordinis qui est bonum universi disturbare tamen in quantum illa pugna est operatio multiplicativa utriusque naturae contrariorum et etiam naturarum perfectarum³⁰ quam sint³¹ naturae simplicium (. . .³²) contrariorum sicut sunt naturae mixtorum et animalium sic conveniunt bono universi unde dicit Augustinus in libro de civitate dei³³ deus saeculum quibusdam antithetis³⁴ id est contrapositionibus³⁵ honestat tamquam carmen pulcherrimum. Sunt autem contrapositiones³⁶ de quibus Ecclesiasticus 33³⁷ contra malum bonum et contra vitam mors et sic intueri in omnia³⁸ opera altissimi unum contra unum et duo contra duo. haec etiam ornant sermonem apostolicum II Corinth. 6⁹ per gloriam et ignobilitatem etc. per se autem non pertinet malum ad perfectionem universi quia non est pars perfectionis eius nec causa alicuius perfectionis in alio ut patebit in tractatu de malo.

30. A -torum — 31. A s.)sicut — 32. lac.? — 33. XI, 18 — 34. A antithesis — 35. B compos- — 36. c. add. B — 37. v. 15 — 38. i. o. om. B

Sinn und Grenzen des Leibnizischen Optimismus¹

Der metaphysische Optimismus gilt bei den Gebildeten unter den Verächtern der Leibnizischen Philosophie seit dem Erdbeben von Lissabon und der Erschütterung, die es in den Herzen der Zeitgenossen hervorgerufen hatte, als unwiderrufflich diskreditiert. Voltaire hat dieses Naturereignis denn auch sogleich als negatives experimentum crucis für eine der einflußreichsten philosophischen Doktrinen seines Jahrhunderts verstanden und seinem Lehrgedicht *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756) den Untertitel „examen de cet axiome: tout est bien“ gegeben.² Damit war zugleich der berühmten Devise von Alexander Pope aus dem vierten Brief seines *Essay on Man* vom Januar 1734 „Whatever is, is right“³ der Kampf angesagt, über die gerade vorher die Berliner Akademie der Wissenschaften ihre Preisfrage für 1755 ausgeschrieben hatte. Voltaire hat zu diesem Satz im Laufe seines Lebens auf mannigfaltige Art Stellung bezogen. Es trifft insofern nicht zu, wenn Ernst Cassirer in seiner *Philosophie der Aufklärung* sagt: „Den Optimismus als metaphysische Lehre...hat Voltaire ständig abgelehnt...“⁴ Dies war zunächst ganz und gar nicht der Fall. Er hat in Frankreich als einer der ersten gewußt, wer der Autor jenes anonym veröffentlichten *Essay on Man* war, und durch ihn ange-regt seit 1734 ebenfalls einen *Discours en vers sur l'homme* geschrieben, dessen erste Stücke er 1738 veröffentlicht hat. Der dritte dieser Discours enthält eine leidenschaftliche Verteidigung Popes gegen jenen elenden Skribenten, der in der verabscheuungswürdigen Rolle des Verleumders Pope als einen Bösewicht hinstelle, dessen gottlose Feder die unendliche Güte Gottes zu rühmen wage und der so aberwitzig sei zu behaupten, daß Gott uns alle liebe und daß hier alles gut sei:

„Que Dieu nous aime tous, et qu'ici tout est bien“.⁵

Ziel dieser Attacke ist vermutlich die erste größere polemische Gegenschrift gegen Pope von Jean Pierre de Crousaz von 1737, mit der nicht zuletzt Leibniz selbst getroffen werden sollte und die einige Er widerungen von Leibnizianern, wie de Vattel und Louis Bourguet hervorgerufen hat.⁶ Im sechsten Discours von Voltaire werden dann Pope „et le grand Leibnitz“ als diejenigen genannt, die, weniger schmählich als Pascal, in ih-

1. Geringfügig veränderte Fassung eines auf Einladung der Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft am 23.10.1974 gehaltenen Vortrags. Ich habe die für einen größeren Zuhörerkreis aufgenommenen erzählenden Partien auch dort, wo sie Wohlbekanntes in Erinnerung rufen, im Interesse der Auflockerung durch literarisch-historisches Kolorit beibehalten.

2. Cf. *Œuvres complètes de Voltaire*, 3. éd., Paris 1825—8, t. 15, p. 47.

3. Alexander Pope, *An Essay on Man*, ed. by Maynard Mack, London-New Haven 1951, p. 141 (IV, 145).

4. Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, S. 194.

5. Voltaire, l.c., p. 343.

6. Cf. Pope, ed. cit. pp. XIX sqq.; K. Müller, *Leibniz-Bibliographie*, Frankfurt a.M. 1967, Nr. 2854, 2645.