

Das Universalienproblem bei den griechischen Kirchenvätern und im frühen Mittelalter

Vorläufige Überlegungen zu einer wenig erforschten Traditionslinie im ersten Millennium

JOHANNES ZACHHUBER

Das Universalienproblem, also die Frage nach dem logischen und ontologischen Status von Allgemeinbegriffen, ist ein zentrales philosophisches Problem. Das hat nicht zuletzt die von vielen unerwartete Wiederbelebung seiner Diskussion in den letzten Jahrzehnten deutlich gemacht.¹ Seine Lösung hängt eng zusammen mit der ontologischen Frage nach dem Verhältnis von Einem und Vielem, der geist- und erkenntnistheoretischen Problematik der Bildung von Konzepten, nicht zuletzt auch mit der Frage nach dem Wesen von Sprache und ihrem Verhältnis zur Welt. Bedenkt man diese große Reichweite, ist kaum erstaunlich, dass ebenso enge Berührungen bestehen zu fundamentalen Themen der christlichen Theologie, die die Reflexion über die trinitarische Natur Gottes, über das Verhältnis von Gott und Welt und über die Erlösung der Menschheit durch den einen Gottmenschen zu ganz ähnlichen gedanklichen Problemen geführt hat.

Gut bekannt ist die Bedeutung des Universalienproblems für die mittelalterliche Philosophie. Spätestens seit Victor Cousin ist es oft geradezu als das Problem der „scholastischen“ Philosophie angesehen worden.² Blickte man weiter in die Historie, dann sah man – wie einige der mittelalterlichen Philosophen selbst – diesen Streit vornehmlich als eine Verlängerung der klassischen Positionen Platons und Aristoteles', die von ihren mehr oder minder fähigen Adepten in der Spätantike für die spätere Rezeption aufbereitet worden waren. In den letzten Jahren ist dieses Bild allerdings in mehrerer Hinsicht ergänzt und korrigiert worden. Dabei ist auf der einen Seite unsere Kenntnis der frühmittelalterlichen Anfänge dieser Diskussion seit der Karolingerzeit und dann vor allem im 11. und frühen 12. Jahrhundert erheblich angewachsen.³ Gleichzeitig ist immer mehr ins

1 Wichtige neuere Beiträge sind gesammelt in: W. Stegmüller (Hg.), *Das Universalienproblem*, Darmstadt 1978.

2 A. de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris 1996, 11f.

3 Vgl. bes. die Veröffentlichungen von J. Marenbon, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge 1981; ders., *Early Medieval Philosophy (480–1150). An Introduction*, London

Bewusstsein gerückt, dass die philosophische Behandlung des Universalienproblems in der Spätantike – weit entfernt von einer bloßen Reformulierung der klassischen Positionen – zu den zentralen, kreativen wie gelehrten Beschäftigungen der auf die Verbindung platonischen und aristotelischen Denkens orientierten, neuplatonischen Schulen gehörte.⁴ Das Universalienproblem ist demnach in vieler Hinsicht ein exemplarisches Problem des ersten Millenniums, und die Herausforderungen, die mit der Eruiierung dieses historischen Zusammenhanges verbunden sind, dürften nicht untypisch sein für ähnliche Bemühungen in vergleichbaren Bereichen. Schwierigkeiten bereiten die bestehenden und institutionalisierten Disziplinengrenzen ebenso wie die oft extrem diffizile und unbefriedigende Quellenlage.

Was den literarischen Zusammenhang zwischen Spätantike und frühem Mittelalter betrifft, so ist die Aufmerksamkeit lange Zeit praktisch ausschließlich in eine bestimmte Richtung gelenkt worden, nämlich auf die lateinisch lesenden Gelehrten des frühen Mittelalters zugänglichen Transformationsleistungen in den Schriften des Anicius Manlius Severinus Boethius, dessen Bedeutung als Übersetzer und Kommentator für die Entwicklung abendländischen Denkens bis zum 13. Jahrhundert tatsächlich kaum überschätzt werden kann.⁵ Jedoch ist es auch an diesem Punkt in den letzten Jahren zu Differenzierungen gekommen. So ist die Tradition der antiken Grammatik, vermittelt vor allem durch Priscian, als eine weitere Quelle der Theoriebildung in den Blick gerückt.⁶ Auch die Bedeutung der Dialektik, insbesondere ihres mereologischen Teils, für die frühe Exposition der Universalienproblematik ist verstärkt deutlich geworden.⁷ Weiterhin hat die intensive Beschäftigung mit den frühen Stadien der philosophischen Diskussion

1983 und zuletzt die Aufsatzsammlung: ders., *Aristotelian Logic, Platonism and the Context of Early Medieval Philosophy*, Aldershot 2000. Einen Überblick über die Forschung zur Entstehung des Nominalismus gibt das Heft 30/1 (1992) von *Vivarium*.

- 4 Hier sind insbesondere die Publikationen A. C. Lloyds zu nennen: *Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic*, in: *Phronesis* 1 (1955/56) 58–72, 146–160; ders., *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford 1990. Zusammenfassend: R. Sorabji (Hg.), *Aristotle Transformed. The ancient commentators and their influence*, London 1990. Vgl. jetzt auch: R. Chiaradonna, *Sostanza Movimento Analogia. Plotino critico di Aristotele* Neapel 2002, bes. 55–146.
- 5 Zu Boethius vgl.: M. Gibson (Hg.), *Boethius. His Life, Thought and Influence*, Oxford 1981. Jetzt auch: J. Marenbon, *Boethius*, Oxford 2003.
- 6 Vgl. die Pionierforschungen von R. W. Hunt, gesammelt zugänglich als: ders., *Collected Papers on the History of Grammar in the Middle Ages*, Amsterdam 1980.
- 7 J. Jolivet, *Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Poirée*, in: *Revue de métaphysique et de morale* 97 (1992), 111–155; *Libera* (s. Anm. 2), 141–148.

ergeben, dass diese Impulse zunächst durch eine Vielzahl verschiedenartiger Quellen vermittelt wurden, deren intrinsischer philosophischer Wert begrenzt war. Dazu gehörten Schriften wie die pseudo-augustinischen *Categoriae decem*⁸ und Martianus Capellas *De nuptiis philologiae et mercurii*,⁹ aber auch z.B. ein offenbar handbuchartiges Kompendium aus Johannes Scotus Eriugena.¹⁰ Die Bedeutung dieser Texte trat naturgemäß zurück, sobald sich im 11. Jh. die boethianischen Schriften als Standard durchzusetzen begannen.¹¹

An diesem Punkt setzt die Fragestellung der vorliegenden Untersuchung an. Es geht ihr darum, auf die Möglichkeit hinzuweisen, dass für die Entstehung des Universalienproblems in der karolingischen und nachkarolingischen Zeit auch die intensive Diskussion dieses Themas in der griechischen Patristik Beachtung verdient. Die Frage nach einem Einfluss griechischer Kirchenväter auf die frühmittelalterliche Universalien Diskussion ist bislang praktisch noch überhaupt nicht gestellt worden. Auch die Vorarbeiten zu den Voraussetzungen ihrer Klärung sind alles andere als geleistet. Zwar sind prinzipiell sowohl die Relevanz der griechischen Patristik für das entstehende mittelalterliche Denken im Westen¹² wie die Bedeutung theologischer Fragen für das entstehende Universalienproblem¹³ bekannt, jedoch sind beide im Einzelnen wenig ausgeleuchtet. Entscheidend jedoch dürfte eine andere Leerstelle der Forschung sein: Ähnlich wie die neuplatonische Philosophie der Spätantike ist auch die griechisch-byzantinische Theologie traditionell ein ausgesprochenes Stiefkind der geistesgeschichtlichen Forschung gewesen. So gab es lange Zeit weder auf theologischer noch auf philosophischer

8 J. Marenbon, John Scottus and the 'Categoriae Decem', in: W. Beierwaltes (Hg.), Eriugena. Studien zu seinen Quellen, Heidelberg 1980 (= J. Marenbon, Aristotelian Logic, [s. Anm. 3], Nr. V).

9 G. Schrimpf, Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Hinführung zu Periphyseon, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. 23, Münster 1982, 35–71.

10 G. d'Onofrio, Die Überlieferung der dialektischen Lehre Eriugenas in den hochmittelalterlichen Schulen (9.–11. Jh.), in: W. Beierwaltes (Hg.), Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit, Heidelberg 1987, 47–76, hier: 49 mit Verweis auf: Hugo von St. Viktor, Didascalion III 2 (PL 176, 765 C).

11 Zur Boethiusrezeption im Mittelalter vgl.: O. Lewry, Boethian Logic in the Medieval West, in: Gibson (s. Anm. 5), 90–134.

12 Vgl. jetzt: G. Gasper, Anselm of Canterbury and his Theological Inheritance, London 2004.

13 Vgl. z.B. I.M. Resnick, Odo of Tournai, the Phoenix and the Problem of Universals, in: Journal of the History of Philosophy 35 (1997), 355–374; J. Marenbon (s. Anm. 8), 133f.

Seite ein nennenswertes Interesse, dem Beitrag der griechischen Kirchenväter zur Diskussion des Universalienproblems im Einzelnen nachzugehen.¹⁴

Angesichts dessen können an dieser Stelle nur erste Überlegungen vorgelegt werden, die an entscheidender Stelle Fragen eher aufwerfen als sie bereits endgültig zu beantworten. Grundsätzlich müssten drei Sachverhalte geklärt werden: Es muss erstens gezeigt werden, dass und wie in der Patristik die Universalienfrage zum Thema wird. Zweitens ist zu erweisen, dass diese Diskussionen überhaupt an das frühe Mittelalter vermittelt wurden. Und schließlich, drittens, ist die Verbindung dieser Überlieferungen zur mittelalterlichen Universalien Diskussion herzustellen. Im Sinne dieser dreifachen Fragestellung werden im Folgenden zunächst (1) Grundmotive der theologischen Rezeption der Universalienproblematik erhoben und diese vergleichend auf die Universalien Diskussion der philosophischen Tradition bezogen. Dies wird durch einen genaueren Blick auf vielleicht den ersten Theologen getan, der überhaupt eine bestimmte Universalientheorie in seiner Theologie zur Anwendung brachte, Apollinarius von Laodicea. Charakteristisch verschieden, dabei ungemein einflussreicher ist der theologische Gebrauch, den Apollinarius' jüngerer Zeitgenosse Gregor von Nyssa vom Universalien machte. Ihm wird die Untersuchung sich in einem weiteren Schritt zuwenden (2). Zwei Abschnitte behandeln exemplarisch, mit Blick auf Maximus Confessor und Johannes Scotus Eriugena, das Weiterwirken des patristischen Impulses im byzantinischen und karolingischen Denken (3; 4). Ein Schlussabschnitt (5) schließlich stellt Überlegungen zur Verbindung dieser Tradition mit dem frühmittelalterlichen Universalienstreit an.

1. Entstehung und Entfaltung einer theologischen Behandlung des Universalienproblems

Betrachtet man die Behandlung des Universalienproblems bei den östlichen Kirchenvätern, so ergibt sich zunächst einmal ein methodisches Problem. Diese Theologen, zumeist Bischöfe oder Mönche, hatten in der Regel kein Interesse, das Universalienproblem als solches zu diskutieren oder zu lösen. Es ist für sie von vornherein eine Theorie, die für theologische Anliegen gebraucht werden soll und deren Wert sich daran misst, wieweit dies gelingt. Inwiefern ist ein sol-

14 Vgl. zu diesem Thema jetzt: R. Cross, *Perichoresis, Deification, and Christological Predication in John of Damascus*, in: *Medieval Studies* 62 (2000), 69–124; ders., *Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium*, in: *J ECS* 10 (2002), 246–265; ders., *Gregory of Nyssa on Universals*, in: *VChr* 56 (2002) 372–410; dazu: J. Zachhuber: *Once again: Universals in Gregory of Nyssa*, erscheint in: *JThS* 56 (2005), 75–98; ders., *Human Nature in Gregory of Nyssa*, Leiden 2000.

cher Umgang mit einem philosophischen Problem überhaupt kompatibel mit dessen genuin philosophischen Erörterungen? Wie lässt sich – anders gesagt – aus einer solchen Untersuchung für die philosophiegeschichtlich interessante Frage nach der Geschichte des Universalienproblems irgendetwas entnehmen?

Ich werde, ohne dass ich diese methodische Vorentscheidung hier ausführlich begründen kann, im Folgenden davon ausgehen, dass die Behandlung des Universalienproblems im theologischen Kontext sich verstehen lässt als eine philosophische Diskussion mit nichtphilosophischen Prämissen. Nach diesem Verständnis bilden die theologischen Vorentscheidungen gewissermaßen den Rahmen, innerhalb dessen die philosophischen Probleme überhaupt erst zum Thema werden. Sie bestimmen so das Erkenntnisinteresse der philosophischen Arbeit immer mit. Dagegen entscheiden sie nicht (jedenfalls nicht normativ) über die methodische Vorgehensweise. Sie legitimieren also nicht eine willkürliche Argumentation. Innerhalb des so abgesteckten Rahmens ist es dann durchaus sinnvoll, die Kohärenz und die Konsistenz der vorgebrachten Argumente zu prüfen, was ja von den zeitgenössischen Diskutanten auch getan wurde. Ein Vorteil dieser Vorentscheidung besteht darin, dass so in historischer Perspektive der Graben zwischen den Disziplinen auch deshalb überbrückt wird, weil ja die Annahme nichtphilosophischer Prämissen auch für die im engeren Sinne philosophischen Diskurse jener Zeit in aller Regel selbstverständlich war. Ein solches Vorgehen lässt also in bestimmten Grenzen zugleich verstehen, warum ein solcher Graben damals deutlich geringer empfunden werden musste als zu einer Zeit, in der das Postulat der Voraussetzungslosigkeit zu dem Signum überhaupt der Philosophie geworden ist.

Welcher Art ist nun genauerhin das Interesse, das bei den theologischen Autoren an diesem Thema bestand? In seinem Ansatz ist es zunächst von dem der gleichzeitigen Diskussion in den philosophischen Schulen charakteristisch verschieden. Ausgangspunkt dort war – ausgesprochen oder unausgesprochen – immer die aristotelische Bestimmung des Universalen als einer Sache ($\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha$), die von vielen ausgesagt werden kann.¹⁵ Auf diese Weise steht das Problem der Prädikation im Vordergrund; das Universalienproblem ist so primär ein logisches. Diese logische und semantische Seite des Problems besteht wohl für die Theologen ebenfalls (insbesondere im Zusammenhang der Trinitätslehre), im Vordergrund steht jedoch ein ontologisches Problem: Wie kann etwas sowohl eines als auch vieles sein? In den meisten Fällen wird daher das Universalienproblem bei den Kirchenvätern als eine Diskussion über eine allgemeine Natur

15 Vgl. Aristoteles, *de int.* 7 (17^a 39f.): λέγω δὲ καθόλου μὲν ὁ ἐπὶ πλείονων πέφυκε κατηγορεῖσθαι.

(κοινὴ φύσις, *natura communis*) exponiert.¹⁶ Dieselbe Beobachtung macht man bei theologisch motivierten Diskussionen derselben Frage im frühen Mittelalter – so bei Odo von Tournai, der auf diesem Weg die Lehre von der Erbsünde plausibilisieren will.¹⁷

Fragt man jedoch weiter, welchen Anforderungen die Konzeption einer solchen Natur genügen muss, dann wird schnell deutlich, dass sich darin die beiden Diskussionen dann doch wieder auf bemerkenswerte Weise treffen. Wenn man zunächst beim Fall des trinitarischen Dogmas bleibt, dann ist klar, dass die von der Kirchenlehre geforderte „eine Substanz“ (μία οὐσία) weder ein im Geist entstehendes Abstraktum sein kann (das versteht sich wohl von selbst!), noch aber auch eine, die drei göttlichen Personen transzendierende Entität, etwa nach Art einer platonischen Idee. Dass bestimmte trinitätstheologische Optionen in diesem Sinn die Annahme einer ‚vorausliegenden Substanz‘ (*substantia prior*) notwendig machen würden, ist ein Argument, das als *reductio ad absurdum* in der polemischen Literatur vor allem des 3. und 4. Jahrhunderts immer wiederkehrt.¹⁸ Dagegen besagt die orthodoxe Lehre, dass es drei und nicht vier Entitäten in der Trinität gibt – und dass diese drei außerdem der eine Gott sind. Wenn also eine Lösung gefunden werden sollte, dann durfte diese nur so aussehen, dass die eine Substanz oder eben die gemeinsame Natur (beide Begriffe werden oft austauschbar gebraucht) *in* den drei Personen da ist, genauer: dass die drei Personen die eine Substanz sind. Es geht also ausschließlich um das später so genannte Problem des Universalen „in re“.

Aus anders gearteten Gründen ist ebendies jedoch auch das zentrale Problem der spätantiken und frühmittelalterlichen Universalien Diskussion.¹⁹ Dort führte die Bestimmung des Universalen als etwas, das ausgesagt wird, dazu, dass die ontologisch in der Regel zugestandene Existenz von Arten und Gattungen jenseits der Individuen für die Universalienthematik streng genommen irrelevant waren. Denn wie immer man zu „Platonischen“ Gattungen stehen mag, sie können jedenfalls nicht die Referenten der Allgemeinbegriffe sein. Jene nämlich enthalten die *differentiae* der Arten, die sie hervorbringen, schon in sich, diese dagegen nicht. Wäre es anders, müssten widersprüchliche Aussagen wahr sein:

16 Eine solche Exposition ist natürlich auch im philosophischen Bereich möglich: der Ausgangstext des Universalienstreits, die Anfangszeilen der *Eisagoge* des Porphyrius, spricht überhaupt nicht von Universalien, sondern von „Gattungen und Arten“.

17 Odo von Tournai, *De peccato originali* II (PL 160, 1079A–1080B).

18 Vgl. etwa: Athanasius, c. Arianos I 14 (PG 26, 40 C); de syn. 51 (274,35–275,26 Opatz); Hilarius, de syn. 68 (PL 10, 534A–C); insgesamt: R. Williams, *The Logic of Arianism*, in: *JThS N.F.* 34 (1983), 56–81, hier: 66; P. Widdicombe, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, Oxford 2000, 172–175.

19 Vgl. Libera (s. Anm. 2), 83–92.

„Lebewesen ist zweifüßig“ ebenso wie „Lebewesen ist vierfüßig“. Angesichts dessen ist für die Entscheidung zwischen einer realistischen und einer nicht-realistischen Position wiederum das Universale „in re“ entscheidend. Die neuplatonischen Logiker der Spätantike waren in diesem Sinn in der Regel keine Realisten; für sie war das eigentliche Universale, das von vielen ausgesagt wird, der abstrakte Allgemeinbegriff, das Universale „post rem“.²⁰ Das Universale „in den Vielen“ (ἐν τοῖς πολλοῖς) sei eben nicht (nur) ein ihnen gemeinsames, sondern enthalte neben dem Allgemeinen (τὸ κοινόν) auch das jeweils Differentielle (τὸ διάφορον).²¹ Eines der wenigen überlieferten abweichenden Voten – das des Syrianus – argumentiert folgerichtig für eine realistische Position, indem er hier widerspricht und auf der Grundlage der aristotelischen Kategorienschrift, einem in diesem Sinn offensichtlich realistischen Text,²² für die ontologische Realität des immanenten Universale plädiert.²³

Wie aber lässt sich ein ontologischer Realismus unter diesen Bedingungen rechtfertigen, wie beschaffen kann die „gemeinsame Natur“ sein? Eine erste Lösungsmöglichkeit, die sich insbesondere für christliche Theologen nahe legte, lässt sich am besten als „derivatives“ Modell kennzeichnen. Sie geht davon aus, dass die einzelnen Glieder einer Art nicht in Bezug auf ein gemeinsames Artmerkmal koordiniert sind, sondern vielmehr eine Reihe bilden, deren erstes Glied gleichzeitig Prinzip der Einheit ist. Die Frage nach der Einheit in der Vielheit erfährt so ihre Lösung durch Verweis auf den einen Ursprung (ἀρχή), in dem alle Folgenden enthalten sind. Diese Theorie kommt in ihrer theologischen Form am besten zum Ausdruck in einem Brief des später verurteilten Apollinarius von Laodicea an Basilius von Cäsarea. Dieser Brief ist gegen 362 verfasst:²⁴

20 Der klassische Text ist: Simplicius, *In Aristotelis categorias commentaria* 5 (83,14–16 Kalbfleisch).

21 Vgl. Simplicius, *op. cit.* (83, 12–14 K.).

22 Für diese Interpretation: M. Frede, Individuen bei Aristoteles, in: *Antike und Abendland* 24 (1978) 16–39, hier: 23f.; A. Graeser, Aspekte der Ontologie in der Kategorienschrift, in: P. Moreaux/J. Wiesner (Hgg.), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*, Berlin/New York 1983, 30–56, hier: 43–46.

23 Syrianus, ap. Asclepius, *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria* Z (433,9–436,6 Hayduck; hier bes. 433,24–27): κατ' ἀλήθειαν γὰρ ἡ καθόλου οὐσία πάντων ἐστίν· ἐν ἐν ἅπασιν γὰρ θεωρεῖται, ἅτε δὴ μὴ περιγραφομένη ἐν τινι μερικῇ οὐσίᾳ, ἀλλὰ τὴν κοινότητα πασῶν περιέχουσα· καὶ ἔστι μία οὐ τῷ ἀριθμῷ ἀλλὰ τῷ γένει. Vgl. R. L. Cardullo, Syrianus défenseur de Platon contre Aristote selon le témoignage d'Asclépius, in: M. Dixsaut (Hg.), *Contre Platon*, Bd. 1, *Le platonisme dévoilé*, Paris 1993, 197–214; Libera (s. Anm. 2), 83–92.

24 Für die Datierung vgl.: W.-D. Hauschild, Basilius von Cäsarea. Briefe. Dritter Teil, Stuttgart 1993 (BGL 37), 253 (Anm. 691).

Ein einziges Wesen (*Ousia*) wird nicht nur numerisch bezeichnet, wie Du sagst, und auf eine einzige Bestimmung bezogen, sondern spezifisch (*ἰδίως*) auch bei zwei Menschen oder irgendetwas anderem, das der Art nach vereint ist, so dass auf diese Weise ja auch zwei oder mehr identisch hinsichtlich des Wesens sind, wie zum Beispiel wir Menschen alle Adam sind und damit eins sind und wie Davids Sohn David ist, weil er identisch mit jenem ist, und wie Du vom Sohn zutreffend sagst, dass er hinsichtlich des Wesens das sei, was der Vater ist. Denn anders wäre der Sohn ja auch nicht Gott, weil ein einziger allein als Gott der Vater gekannt wird, wie ja auch ein einziger Adam der Stammvater der Menschen und ein einziger David der Stammvater des Königsgeschlechts ist. Auf diese Weise wird auch die Annahme vermieden, dass es sich bei Vater und Sohn um eine einzige transzendente Art oder um eine zugrunde liegende Materie handle, wenn wir die Stammvater-Eigenart des höchsten Ursprungs und die vom Stammvater abstammenden Geschlechter auf den Sachverhalt beziehen, dass der Eingeborene aus einem einzigen Ursprung stammt.²⁵

Zunächst ist hinzuweisen auf den theologischen Rahmen, die trinitarische Diskussion, die hier das Interesse des Bezugs auf das Universale bezeichnet. Die „eine Substanz“, die von dem (zu der Zeit noch umstrittenen) Konzil von Nizäa gefordert wird, darf weder eine (stoische) *Ousia* (= Materie)²⁶ sein, noch ein platonisches Genus, das die einzelnen Instantiierungen transzendiert, noch das Ergebnis einer materiell gedachten Teilung.²⁷ Diese – theoretisch denkbaren – Lösungen sind also aus innertheologischen Gründen ausgeschlossen. Als Alternative wird das Beispiel der Menschen zitiert, die ihre Einheit dadurch haben, dass sie alle von einem Menschen abstammen (Apollinarius versteht die Genesis also wörtlich und lehnt die von anderswo bekannte Interpretation, nach der Gott zunächst eine „Idee“ des Menschen schafft, ab²⁸). Adam ist demnach nicht einfach ein Mensch, er ist vielmehr *der* Mensch. Indem Gott ihn schafft, schafft er

25 [Basilius], *ep.* 362,4–23 (vol. III, 222f. Courtonne): Οὐσία μία οὐκ ἀριθμῶ μόνον λέγεται, ὥσπερ λέγεις, καὶ τὸ ἐν μιᾷ περιγραφῇ, ἀλλὰ καὶ ἰδίως ἀνθρώπων δύο καὶ ἄλλου ὁποιοῦν τῶν κατὰ γένος ἐνιζομένων, ὥστε ταύτη γε καὶ δύο καὶ πλειόνα ταῦτὸν εἶναι κατὰ τὴν οὐσίαν, καθὸ καὶ πάντες ἀνθρώποι Ἀδὰμ ἐσμεν εἷς ὄντες καὶ Δαβὶδ ὁ τοῦ Δαβὶδ υἱὸς ὡς ταῦτὸν ὦν ἐκείνῳ, καθὰ καὶ τὸν Υἱὸν λέγεις καλῶς τοῦτο εἶναι κατὰ τὴν οὐσίαν ὅπερ ὁ Πατήρ. οὐδὲ γὰρ ἑτέρως ἂν ἦν Θεὸς ὁ Υἱός, ἐνὸς ὁμολογουμένου καὶ μόνου Θεοῦ τοῦ Πατρὸς, ὡς που καὶ εἷς Ἀδὰμ ὁ ἀνθρώπων γενάρχης καὶ εἷς Δαβὶδ ὁ τοῦ βασιλείου γένους ἀρχηγέτης. ταύτη γέ τοι καὶ ἐν εἶναι γένος ὑπερκείμενον ἢ μίαν ὕλην ὑποκειμένην ἐπὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ περιαιρεθήσεται τῶν ὑπονοιωῶν, ὅταν τὴν γενάρχικὴν παραλάβωμεν ἰδιότητα τῆς ἀνωτάτω ἀρχῆς καὶ τὰ ἐκ τῶν γενάρχων γένη πρὸς τὸ ἐκ τῆς μιᾶς ἀρχῆς μονογενὲς γέννημα. Übersetzung: W.-D. Hauschild (s. Anm. 24), 177.

26 Für die stoische Vorstellung vgl. z. B. SVF I 87 (Zenon).

27 Beide Bedingungen waren in einem vorangehenden Brief des Basilius schon genannt worden, s. unten Anm. 42.

28 Eine solche Idee wird von Philo vertreten: *De opificio mundi* 134.

gleichzeitig den Menschen (vgl. Gen. 1,27: καὶ ἐποίησες ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον). Analoges gilt auch von der Trinität: Der Vater ist gleichzeitig „der Gott“ (ὁ θεός), der als Quelle und Ursprung der Trinität auch Prinzip ihrer Einheit ist.

Apollinarius greift hier auf einen theologischen Gedanken zurück, der bereits im dritten Jahrhundert von Origenes formuliert worden war.²⁹ In Auslegung von Joh. 1, 1 hatte dieser argumentiert, der Logos werde dort mit Bedacht „Gott“ (θεός) und nicht „der Gott“ (ὁ θεός) genannt, denn letzteres sei eben der Vater. Die theologische Genialität dieser These (die freilich gleichzeitig ihr Verhängnis werden sollte) liegt darin, dass so auf anscheinend plausible Weise die Göttlichkeit von Vater und Sohn begründet und dabei zugleich mit dem biblischen Monotheismus versöhnt werden konnte; die – für spätere Zeiten anstößige – Zusatzannahme einer ontologischen Abstufung, die sich so ergab, musste angesichts von Bibelstellen wie Joh. 14, 28 (ὁ πατὴρ μείζων μου ἐστίν) als zusätzlicher Vorteil erscheinen.³⁰

Ob und wieweit dieses Argument bei Origenes schon auf das Problem einer universalen Natur hinweist, lässt sich schwer feststellen. Bei Apollinarius scheint dies, angesichts der Illustration durch das Beispiel des menschlichen Geschlechts, wenig zweifelhaft. Dies umso weniger, als das von ihm bemühte Modell für die zeitgleiche neuplatonische Philosophie aus anders gearteten Gründen von fundamentaler Bedeutung war. Dort ist es bekannt unter der Bezeichnung der Genera *ab uno* oder *ad unum* (ἅφ' ἑνός bzw. πρὸς ἓν). Solche werden schon von Aristoteles beschrieben (nach einer einflussreichen Lesart sind sie für seine reife Lehre geradezu konstitutiv³¹) als Gattungen, deren Gemeinsamkeit nicht durch ein allen Arten gemeinsames Merkmal, sondern durch eine gemeinsame Abstammung von bzw. Zuordnung auf eine der Arten konstituiert ist.³² Der klassische Fall ist der der Reihe der natürlichen Zahlen, deren gemeinsames Merkmal, die Eins (μονάς), gleichzeitig das erste Glied der Reihe ist. Hier handelt es sich nicht um ‚richtige‘ Genera, weil keine univoke Prädikation möglich ist. Auch setzt Aristoteles voraus, dass in einem solchen Fall ein Verhältnis von ontologischer

29 Origenes, *In Ioannem* II 2 (54,12–55,8 Preuschen).

30 Bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts war die These des Origenes bei der Mehrheit der Griechisch sprechenden Theologen anerkannt. Vgl.: Eusebius von Caesarea, *Ep. ad Euphratorem* 3 (Athanasius, Werke 3/1, 5,10 Opitz). Zum philosophischen Hintergrund vgl. Numenius, fr. 16; 21 des Places.

31 G.E.L. Owens, *Logic and Metaphysics in Some Early Works of Aristotle*, in: Ders./I. Düring (Hgg.), *Plato and Aristotle in the Mid-fourth Century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957*, Göteborg 1960, 163–190 (= ders., *Logic, Science, and Dialectic*, hg. M. Nussbaum, Ithaca 1986, 180–199).

32 Z.B. Aristoteles, *de an.* II 3 (414^b20–415^a13).

Hierarchie herrscht, was wiederum in ‚richtigen‘ Genera ausgeschlossen sein soll.³³

Es ist insbesondere das Verdienst Anthony C. Lloyds gezeigt zu haben, dass die logisch-ontologische Annahme solcher – wie er sagt – Quasigenera von fundamentaler Bedeutung für die theoretische Architektur des Neuplatonismus wird.³⁴ Genera werden so begriffen als Reihen (σειράι, „Ketten“), deren jeweils erstes Glied das Genus selbst ist.³⁵ Dessen charakteristisches Merkmal wiederholt sich in den von ihm abhängigen weiteren Gliedern der Reihe. Auf diese Weise lässt sich die ‚platonische‘ Annahme eines ontologisch vorrangigen Genus vertreten, ohne in die bekannten Aporien der „Ideenlehre“ zu verfallen.³⁶ Die Allgemeinheit des Genus besteht nicht darin, dass an ihm als an einer transzendenten Größe partizipiert wird, sondern es verursacht „seine“ Arten und ist so in ihnen präsent.

Die Parallele zu der Argumentation des Apollinarius ist gelegentlich mit Händen zu greifen. In seiner Auseinandersetzung mit der aristotelischen Kategorienlehre verwirft Plotin die (seines Erachtens von Aristoteles vorausgesetzte) Annahme, *ousia* sei ein Genus, wegen der unterschiedlichen ontologischen Wertigkeit von sensibler und intelligibler Substanz.³⁷ Als Alternative schlägt er vor, *ousia* als Quasigenus zu betrachten:

So als wenn man die Sippe (τὸ γένος) der Herakliden als einheitlich (ἓν τι) auffasste, nicht als ein für alle Individuen geltendes Gemeinsames (κοινὸν κατὰ πάντων), sondern im Sinne der Herkunft von einem (ἀφ’ ἐνός). Denn jene Seinsheit ist primär, und die anderen sind es sekundär und in geringerem Maße (δευτέρωσ δὲ καὶ ἥττον).³⁸

So wie bei Apollinarius die Menschen alle ihre Gemeinschaft durch ihre Herkunft von Adam haben (wobei er auch das Beispiel einer Familie, der Davididen, bemüht!), sind hier die Herakliden das Analogon; auch deren Gemeinschaft besteht in ihrer gemeinsamen Abstammung von einem.

Es zeigt sich also bei Apollinarius zum ersten Mal (soweit uns die Spärlichkeit der Quellen diesen Schluss erlaubt), dass philosophische Antworten auf die Frage nach der ontologischen Einheit der Gattungen und Arten unmittelbar für

33 Vgl. Arist., *Met.* B (999^a 6–10) und *NE* I 4 (1096^a 17–19) für die Haltung der Akademiker zum selben Prinzip.

34 Lloyd, *Anatomy* (s. Anm. 4), 34 ff.

35 Klassisch: Proclus, *Elementatio Theologica* 21 (24,4–7 Dodds).

36 S. K. Strange, Plotinus, Porphyry, and the Neoplatonic Interpretation of the *Categories*, in: ANRW II, 36.2, 955–974, hier: 972–974.

37 Plotin, *Enn.* VI 1,2. Vgl. Chiaradonna (s. Anm. 4), 55–79.

38 *Enn.* VI 1,3,3–5. Das Beispiel der Herakliden dann auch bei seinem Schüler Porphyrius, *Eisagoge* (1,18–22 Busse).

die Lösung theologischer Probleme fruchtbar gemacht wurden. Dabei reichte das Potenzial der derivativen Theorie weit über die Anwendung in der Trinitätslehre hinaus. In dem weitgehend nur in Fragmenten erhaltenen Werk des Apollinarius gibt es Anhaltspunkte dafür, dass er davon umfassend Gebrauch gemacht hat.³⁹

Für beide Seiten, die philosophische wie die christlich-theologische, gab es jedoch mit dieser Theorie jeweils ein schwerwiegendes Problem, das dazu führte, dass sie sich weder als eine philosophische Universalientheorie noch auch in der christlichen Theologie behaupten konnte. Dies Problem ist unmittelbar durch die besonderen Eigenschaften der Quasigenera bedingt. Aristotelische Grundentscheidungen vorausgesetzt gibt es in solchen Genera zum einen keine univoke Prädikation, zum anderen sind ihre Arten und Individuen ontologisch nicht gleichgeordnet. Ersteres verhindert effektiv ihren Gebrauch in der (primär logischen) Universalientheorie, Letzteres führte im 4. Jahrhundert zur Ablehnung dieser Theorie in der Theologie.

Es ist selbstverständlich, dass univoke Prädizierbarkeit für einen Universalbegriff unverzichtbar ist. Lloyd hat dargestellt, welche Annahmen die neuplatonischen Logiker machten, um die ontologisch ihres Erachtens erforderliche Annahme der Quasigenera mit ihren anders gearteten logischen Erfordernissen zu versöhnen.⁴⁰ In der Theologie war das Problem anders gelagert: hier wurde an einem bestimmten Punkt der dogmengeschichtlichen Entwicklung die ontologische Hierarchisierung, die implizit in den Quasigenera mitgesetzt ist, anstößig, da man eine solche Hierarchisierung in der Trinität nicht mehr akzeptabel fand.⁴¹

Es spricht für die Selbstverständlichkeit, mit der in der theologischen Diskussion der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ein bestimmter philosophischer Hintergrund vorausgesetzt wurde, wie die Verbindung von univoker Prädikation und ontologischer Koordination im Sinne der aristotelischen Logik dort implizit gegen die derivative Theorie gewendet wird. Wir sind in der glücklichen Lage, jedenfalls einen Punkt, an dem dies geschah, fixieren zu können. Der Empfänger des zitierten Apollinariusbriefes war der spätere Bischof Basilius von Cäsarea. Vorausgegangen war ein Brief, in dem Basilius Apollinarius um eine entsprechende philosophisch-theologische Klärung gebeten hatte. Aus dieser Anfrage – sie betrifft das berühmte „Homousios“, das Kernwort des trinitarischen Streits des 4. Jahrhunderts – wird deutlich, dass Basilius den Enthusiasmus seines Korrespondenzpartners hinsichtlich der derivativen Theorie ganz und gar nicht teilt:

39 Zachhuber, *Human Nature* (s. Anm. 14), 130–142.

40 Lloyd, *Anatomy* (s. Anm. 4), 78–85.

41 Vgl. Zachhuber, *Basil and the Three-Hypostases Tradition. Reconsidering the origins of Cappadocian theology*, in: *Zeitschrift für antikes Christentum* 5 (2001), 65–85.

Welche Bedeutung hat es (sc. das „Homousios“) und wie kann es zutreffend von Sachverhalten gesagt werden, bei denen weder eine allgemeine, transzendente Art, noch ein vorher existierendes, materielles Substrat, keine Teilung des Früheren in ein Zweites gedacht wird? [...] Wir haben jedenfalls folgende Auffassung: Was auch immer man annimmt, das die Ousia des Vaters dem Sein nach ist, als das muss notwendigerweise genau auch diejenige des Sohnes angenommen werden. Wenn deshalb jemand die Ousia des Vaters als intelligibles, ewiges, ungezeugtes Licht bezeichnet, wird er auch das Wesen des Eingebornen als intelligibles, ewiges, gezeugtes Licht bezeichnen.⁴²

Die Pointe dieser Position ist mit wenigen, markanten Stichworten bezeichnet. Danach kommt bei der Beschreibung des Verhältnisses von Vater und Sohn in der Trinität alles darauf an, dass dieselben Prädikate von beiden univok ausgesagt werden.⁴³ Die Göttlichkeit des Sohnes wird hier nicht – wie trotz aller Unterschiede bei praktisch allen früheren Autoren – durch seine Herkunft vom Vater begründet, sondern durch die Tatsache, dass Vater und Sohn dieselben Prädikate zukommen, und zwar im selben Sinn: Wenn wir beide „Licht“ oder eben auch „Gott“ nennen, dann meinen wir in beiden Fällen dasselbe.

Damit verbunden jedoch geht es zentral um etwas anderes, nämlich um die mit der univoken Prädikation verbundene Annahme ontologischer Gleichordnung. Basilius schreibt:

Denn Licht ist mit Licht, welches ihm gegenüber keinen Unterschied hinsichtlich mehr oder weniger hat, zwar nicht identisch, weil beides in je besonderer Bestimmtheit des Wesens existiert, aber es wird als genau und unwandelbar gleich hinsichtlich des Wesens richtig bezeichnet.⁴⁴

Basilius lehnt sich an die Aussage der Kategorienschrift an, dass es in der Kategorie der Substanz kein „Mehr oder Weniger“ gebe (3^b 33f.) und bezieht sich damit

42 Basilius, *ep.* 361,15–22.24–29 (vol. III, 221 Courtonne): ... τίνα τὴν διάνοιαν ἔχει καὶ πῶς ἂν ὑγιῶς λέγοιτο ἐφ’ ὧν οὔτε γένος κοινὸν ὑπερκειμένον θεωρεῖται οὔτε ὑλικὸν ὑποκειμένον προϋπάρχον, οὐκ ἀπομερισμὸς τοῦ προτέρου εἰς τὸ δεύτερον. Ἡμεῖς μὲν γὰρ ὑπειλήφαμεν· ὅπερ ἂν εἶναι καθ’ ὑπόθεσιν ἢ τοῦ Πατρὸς οὐσία ληφθῆ, τοῦτο εἶναι πάντως ἀναγκαῖον καὶ τὴν τοῦ Υἱοῦ λαμβάνεσθαι. ὥστε εἰ φῶς νοητόν, αἰδίον, ἀγέννητον τὴν τοῦ Πατρὸς οὐσίαν τις λέγοι, φῶς νοητόν, αἰδίον, γεννητόν καὶ τὴν τοῦ Μονογενοῦς οὐσίαν ἐρεῖ. Übersetzung: Hauschild (s. Anm. 24), 176f.

43 Vgl. die Definition der „Synonyma“ am Beginn der Schrift: Aristoteles, *cat.* 1 (1^a6f.): συνώνυμα δὲ λέγεται ὧν τό τε ὄνομα κοινὸν καὶ ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός.

44 Basilius, *ep.* 361,31–35 (vol. III, 221 Courtonne): Φῶς γὰρ φωτὶ μηδεμίαν ἐν τῷ μᾶλλον καὶ ἥττον τὴν διαφορὰν ἔχον ταῦτόν μὲν οὐκ εἶναι, διότι ἐν ἰδίᾳ περιγραφῇ τῆς οὐσίας ἐστὶν ἐκάτερον, ὅμοιον δὲ κατ’ οὐσίαν ἀκριβῶς καὶ ἀπαράλλάκτως ὁρθῶς ἐν οἷμαι λέγεσθαι. Übersetzung: Hauschild, (s. Anm. 24), 176f. (mit Veränderungen).

auf die seit der Akademie philosophisch anerkannte Prämisse, die univoke Prädikation und ontologische Gleichordnung miteinander verbindet, indem sie beides zum Merkmal eines „echten“ Genus macht. Basilius optiert also hier für ein Verständnis der Trinität als eines solchen „echten“, aristotelischen Genus und damit implizit gegen das derivative, neuplatonische Genus, dessen trinitarische Anwendung Apollinarius ihm dann versuchen wird schmackhaft zu machen. Theologischer Hintergrund ist die Zurückweisung der leichten Subordination, die in der Konstruktion des Quasigenus logisch enthalten ist und die in der letzten Phase des trinitarischen Streits als nicht mehr hinnehmbar betrachtet wird.⁴⁵

Vater und Sohn sind also *qua* Substanz gleich, ihnen kommen die göttlichen Attribute in univokem Sinn zu. Wie sind sie aber *einer*? Das ist die Frage, auf die Basilius sich von Apollinarius wohl eine Antwort erhofft hatte. Die gegebene Antwort dürfte ihn kaum befriedigt haben, da er deren Prämisse nicht teilte. Eine eigene Antwort auf der Grundlage der von Basilius in seinem frühen Brief an Apollinarius (geschrieben etwa 362) und dann immer wieder betonten Grundlage der ontologischen Gleichordnung der trinitarischen Personen im einen, gemeinsamen Wesen wurde von seinem jüngeren Bruder, Gregor von Nyssa, ausgearbeitet. Sie stellt sich über weite Strecken als ein Alternativmodell zu der weit ausgreifenden theologischen Applikation des derivativen Modells durch Apollinarius dar, deren Kenntnis wir bei Gregor, auch wenn es dafür keinen direkten Beweis gibt, wohl voraussetzen müssen.

2. Entfaltung einer theologischen Universalienlehre: Gregor von Nyssa

Die Tatsache, dass die Entwicklung der Trinitätstheologie im letzten Drittel des vierten Jahrhunderts dazu führte, dass das Modell einer Einheit *ab uno* für die Trinität fallen gelassen wurde, mag aus philosophischer Sicht bedeutungslos sein. Sie hatte jedoch für die Entwicklung des Universalienproblems insofern eine Bedeutung, als sich aus theologischen Gründen hier nun eine Problemkonstellation ergab, die derjenigen im philosophischen Kontext ganz ähnlich war. Die Entwicklung der kirchlichen Orthodoxie brachte es mit sich, dass das Problem des ontologischen Realismus zu einer für die Theologie schlechthin grundlegenden Angelegenheit wurde. Gregor von Nyssa ist der Erste, der sich diesem Thema gestellt hat. Seinem Antwortversuch kommt daher exemplarische Bedeutung zu.

45 Vgl. Zschuber (s. Anm. 41), 78–82.

Wie offenbar vor ihm Apollinarius hat Gregor versucht, die Theorie von der Einheit der Spezies weiten Bereichen seiner Theologie als Strukturmoment einzuschreiben. Grundlegend ist hier wie dort die Trinitätslehre, auf die an dieser Stelle vor allem eingegangen werden soll. Im Hintergrund steht der Vorwurf des Tritheismus, also der Behauptung, die von Gregor vertretene Trinitätslehre brächte es mit sich, dass die Einheit Gottes nicht mehr nachvollziehbar wäre. Eine Angriffsfläche boten Gregor und seine Mitstreiter, die so genannten großen Kappadozier, durch ihre Kombination der Annahme einer Subsistenz der göttlichen Personen (Hypostasenlehre) und deren ontologischer Gleichordnung. Letztere steht für Gregor axiomatisch fest; die schon bei Basilius beobachtete doppelte Anspielung an die Kategorienschrift (zum einen an die Definition von *synonyma*, zum anderen an den Ausschluss des „Mehr oder Weniger“ in einer Substanz) findet sich in seinen Äußerungen zur Trinitätstheologie immer und immer wieder.⁴⁶ Mit der polemisch gemeinten Gegenthese, dann seien die drei Hypostasen drei gleichberechtigte Götter, wiederholen die Gegner der Kappadozier nur eine lange Zeit gängige Auffassung. In zwei kleinen Schriften hat sich Gregor speziell der Frage zugewandt, wie diese Schwierigkeit sich lösen lässt.

In einer der beiden, *Ad Ablabium*, gibt Gregor das Problem, das ihm als Anfrage vorgelegt wurde, folgendermaßen wieder:

Petrus, Jakobus und Johannes werden drei Menschen genannt, obgleich sie in einer menschlichen Natur sind. Und nichts ist anstößig daran, die der Natur nach Vereinten mit dem im Plural gebrauchten Artbegriff zu zählen, wenn es mehrere sind. Wenn nun in diesem Fall die Umgangssprache so verfährt und keiner Einwände hat, die zwei „zwei“ zu nennen und die, die mehr als zwei sind, „drei“, warum bekämpfen wir diesen Konsens dann geradezu im Fall der Glaubenslehren (gemäß denen wir ‚drei Hypostasen‘ bekennen und in keiner Weise bei diesen eine Unterscheidung der Natur nach im Sinn haben), indem wir wohl von einer Gottheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes sprechen, gleichwohl es ablehnen von drei Göttern zu sprechen?⁴⁷

46 Besonders deutlich ist: Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium* I 172–181 (78,4–180,3 Jaeger).

47 Gregor von Nyssa, *Ad Ablabium* (38,8–18 Mueller): Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης, ἐν μιᾷ ὄντες τῇ ἀνθρωπότητι, τρεῖς ἄνθρωποι λέγονται· καὶ οὐδὲν ἄτοπον τοὺς συνημμένους κατὰ τὴν φύσιν, εἰ πλείους εἶεν, ἐκ τοῦ τῆς φύσεως ὀνόματος πληθυντικῶς ἀριθμείσθαι. εἰ οὖν ἐκεῖ τοῦτο δίδωσιν ἢ συνήθεια καὶ ὁ ἀπαγορεύων οὐκ ἔστι δύο λέγειν τοὺς δύο καὶ τρεῖς τοὺς ὑπὲρ δύο, πῶς, ἐπὶ τῶν μυστικῶν δογμάτων τὰς τρεῖς ὑποστάσεις ὁμολογοῦντες καὶ οὐδεμίαν ἐπ’ αὐτῶν τὴν κατὰ φύσιν διαφορὰν ἐννοοῦντες, μαχόμεθα τρόπον τινὰ τῇ ὁμολογίᾳ, μίαν μὲν τὴν θεότητα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος λέγοντες, τρεῖς δὲ θεοὺς λέγειν ἀπαγορεύοντες.

An dieser Exposition des Problems und – mehr noch – an der Antwort auf diese Anfrage ist zunächst einmal bemerkenswert, dass Gregor einen Ausweg *nicht* wählt. Er verzichtet nämlich darauf, die vorgeschlagene Analogie gänzlich fallen zu lassen. Er akzeptiert also, dass das Problem der ontologischen Einheit der Spezies in gewisser, wenn auch sicherlich zu qualifizierender Weise zum Vergleich mit dem trinitarischen Mysterium taugt. Nur weil er dies tut, ist seine Behandlung der ihm gestellten theologischen Aufgabe gleichzeitig eine Untersuchung zur Frage, was eigentlich die vielen Menschen zu einer Einheit verbindet.

Und noch etwas ist von Bedeutung: Durch die Exposition und – wie sich zeigen wird – ebenso durch Gregors Behandlung des Problems als bezogen auf den Gebrauch von Allgemeinbegriffen wird hier vielleicht zum ersten Mal in der Geschichte der Theologie überhaupt das Universalienproblem in seinem in der Philosophiegeschichte üblichen Sinn, nämlich als das Problem des Referenten eines Allgemeinbegriffs zum Thema.

Die These, die Gregor nun hier vertritt, lässt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Sie besteht, kurz gesagt, darin, dass der sprachliche Usus, von Menschen im Plural zu sprechen, ein Missbrauch der Sprache sei, sofern daraus der Eindruck entstehe, das, was durch den Terminus bezeichnet werde, die menschliche Natur, sei nicht eines, sondern viele:

Wir sagen nun zunächst, dass es ein Missbrauch der Umgangssprache sei, die der Natur nach nicht Unterschiedenen, mit dem Artbegriff (τὸ τῆς φύσεως ὄνομα) im Plural zu bezeichnen und zu sagen, es gebe viele Menschen. Das ist so, als sage man, es gebe viele menschliche Naturen.⁴⁸

Sicherlich, für einen solchen Missbrauch gebe es praktisch-pragmatische Gründe, die auch dafür verantwortlich sind, dass die Schrift selbst diesem Brauch folgt. Alle diese Gründe aber ändern nichts am grundlegenden Sachverhalt, auf den es dem Autor ankommt.

Diese provokante These beruht auf der Verbindung der ontologischen Annahme einer Einheit der Spezies (bzw., wie Gregor sagt, Natur, φύσις) mit der logisch-semantischen These, dass eben diese Einheit Referent des Allgemeinbegriffs sei. Der Allgemeinbegriff darf streng genommen nur im Singular gebraucht werden, eben *weil* er sich auf diejenige Entität bezieht, die in den vielen eine ist, die menschliche Natur. Im Hintergrund stehen natürlich die Probleme der Trinitätstheologie und der dafür adäquaten Terminologie. Gregor eröffnet *Ad Grae-*

48 Gregor, *Ad Ablabium* (40,5–9 Mueller): Φαμὲν τοίνυν πρῶτον μὲν κατάχρησιν τινα συνηθείας εἶναι τὸ τοὺς μὴ διηρημένους τῇ φύσει κατ' αὐτὸ τὸ τῆς φύσεως ὄνομα πληθυντικῶς ὀνομάζειν καὶ λέγειν ὅτι πολλοὶ ἄνθρωποι, ὅπερ ὁμοίον ἐστὶ τῷ λέγειν ὅτι πολλαὶ φύσεις ἄνθρώπιναί.

cos, die zweite gegen den Vorwurf der Dreigötterlehre gerichtete Schrift mit folgender Disjunktion:

Wenn der Name „Gott“ die Person bezeichnete, dann würden wir, indem wir sagen: „drei Personen“, notwendig auch von „drei Göttern“ sprechen. Wenn aber der Name „Gott“ die Substanz (οὐσία) bezeichnet, lehren wir zu Recht einen Gott, wenn wir eine Substanz in der heiligen Trinität bekennen, da „Gott“ der eine Name der einen Substanz ist.⁴⁹

Was aber ist jener Referent? Worauf bezieht sich der Allgemeinbegriff? Was, in anderen Worten, ist gemeint mit dem Terminus „menschliche Natur“ wie Gregor ihn in diesen Schriften gebraucht? Gregor liefert in *Ad Ablabium* folgende Erklärung:

Die Natur ist eine. Sie ist eine mit sich geeinte und gänzlich untrennbare Einfachheit. Sie wird nicht größer durch Zuwachs oder geringer durch Abnahme, sondern als das, was sie ist, ist sie eine und bleibt eine, auch wenn sie in einer Vielzahl erscheint. Sie ist unteilbar, zusammenhängend und vollständig und wird nicht mit den an ihr partizipierenden Individuen geteilt. Und wie ein Volk, ein Heer und eine Versammlung eine Einheit sind, obgleich jedes davon als eine Vielzahl vorgestellt wird: so wird auch, der genaueren Redeweise nach, zu Recht vom *einen Menschen* gesprochen, auch wenn die, die sich als zur selben Natur gehörig erweisen, eine Vielzahl sind.⁵⁰

Es ist die These vertreten worden, dass das, was hier vorgetragen wird, schlechterdings unsinnig sei. Christopher S. Stead hat in einem energischen Plädoyer gemeint, Gregor verknüpfe ohne inhaltliche Verbindung drei distinkte Gedankenreihen, nämlich erstens, die der abstrakten Einheit von allgemeinen, art-spezifischen Merkmalen (ιδιώματα), zweitens, die der als monadische Einheit gedachten Platonischen Idee und, drittens, die konkreter Ganzer.⁵¹ Dagegen hat

49 Gregor von Nyssa, *Ad Graecos* (19,1–5 Mueller): Εἰ τὸ θεὸς ὄνομα προσώπου δηλωτικὸν ὑπῆρχεν, τρία πρόσωπα λέγοντες ἐξ ἀνάγκης τρεῖς ἂν ἐλέγομεν θεούς· εἰ δὲ τὸ θεὸς ὄνομα οὐσίας σημαντικόν ἐστίν, μίαν οὐσίαν ὁμολογούντες τῆς ἁγίας τριάδος ἓνα θεὸν εἰκότως δογματίζομεν, ἐπειδὴ μιᾶς οὐσίας ἓν ὄνομα τὸ θεός ἐστίν.

50 Gregor, *Ad Ablabium* (41,2–12 Mueller): Ἡ δὲ φύσις μία ἐστίν, αὐτὴ πρὸς ἑαυτὴν ἠνωμένη καὶ ἀδιάτμητος ἀκριβῶς μονάς, οὐκ αὐξανομένη διὰ προσθήκης, οὐ μειουμένη δι' ὑφαιρέσεως, ἀλλ' ὅπερ ἐστίν ἐν οὔσα καὶ ἐν διαμένουσα κἂν ἐν πλήθει φαίνεται, ἄσχιτος καὶ συνεχῆς καὶ ὁλόκληρος καὶ τοῖς μετέχουσιν αὐτῆς τοῖς καθ' ἕκαστον οὐ συνδιαουμένη. καὶ ὡς περ λέγεται λαὸς καὶ δῆμος καὶ στράτευμα καὶ ἐκκλησία μοναχῶς πάντα, ἕκαστον δὲ τούτων ἐν πλήθει νοεῖται· οὕτω κατὰ τὸν ἀκριβέστερον λόγον καὶ ἀνθρώπος εἷς κυρίως ἂν ἠγηθείη, κἂν οἱ ἐν τῇ φύσει τῇ αὐτῇ δεικνύμενοι πλῆθος ὦσιν.

51 G. C. Stead, *Why not three Gods?* In: H. R. Drobner/Chr. Klock (Hgg.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, Leiden 1990, 149–63, hier: 158f.

Richard Cross kürzlich argumentiert, in diesen Zeilen stecke *in nuce* eine ganz und gar nicht verworrene, sondern vielmehr klare und interessante Theorie, nach der das Universale für Gregor eine untrennbare immanente Einheit darstelle.⁵²

Ohne behaupten zu wollen, dass das, was von Gregor hier vorgetragen wird, den Ansprüchen an eine ausgearbeitete Universalientheorie entspricht, ist Cross gegen Stead soweit zuzustimmen, dass es sich bei der These in *Ad Ablabium* um eine durchdachte Konzeption handelt. Um deren genaues Profil in den Blick zu bekommen, ist es sinnvoll, von dem von Stead ja zunächst richtig beobachteten Gegensatz zwischen der starken Betonung der Einheit der Natur am Beginn des zitierten Abschnitts und den am Ende des Absatzes genannten Beispielen konkreter Ganzer (Volk, Armee etc.) auszugehen. Letztere würden den Schluss nahe legen, Gregors Vorstellung der universalen Natur sei die eines (in besonderer Weise qualifizierten) Ganzen, dessen Individuen in diesem spezifischen Sinn als seine Teile aufzufassen wären. Cross freilich meint, eine solche Auffassung sei durch die starke Betonung der Unteilbarkeit der Natur, wie sie im angeführten Passus ausgedrückt sei, ausgeschlossen.⁵³

Es lohnt sich an dieser Stelle zunächst, abgesehen von der Auslegung dieser besonderen Stelle, auf die Relevanz der in Erwägung zu ziehenden ‚mereologischen‘ Interpretation des Universalen hinzuweisen. Alain de Libera hat in seiner umfassenden Darstellung der Universalien Diskussion seit der klassischen Antike nachdrücklich auf die Bedeutung gerade dieses Ansatzes hingewiesen, sowohl für die Antike wie für die mittelalterliche Diskussion.⁵⁴ Vieles, nicht zuletzt die Prägung des griechischen terminus technicus τὸ καθόλου,⁵⁵ spricht dafür, dass in der frühen akademischen Diskussion die Annahme Spezies und Genera seien Ganze, die die Arten bzw. Individuen umfassten, zunächst gewissermaßen axiomatisch feststand.⁵⁶ Das freilich im Sinne einer realistischen Auffassung. Noch in

52 R. Cross, Gregory of Nyssa on Universals (s. Anm. 14), bes. 398–402.

53 R. Cross, Gregory of Nyssa on Universals (s. Anm. 14), 399.

54 R. Cross, Gregory of Nyssa on Universals (s. Anm. 14), 141–148.

55 Der Zusammenhang hat seinen Ursprung in Stellen wie Platon, *Menon* 77 A; für Aristoteles, auf den der terminus technicus zurückgeht, vgl. *Met.* – 26 (1023^b29–32); *Phys.* A 1 (184^a25f.) und M. Mignucci, Parts, Quantification and Aristotelian Predication, in: *The Monist* 83 (2000), 3–21.

56 Vgl. dazu auch das arabisch überlieferte, von A. Badawi veröffentlichte und von S. Pines ins Englische übersetzte und kommentierte Xenokrates-Fragment: S. Pines, A New Fragment of Xenocrates and its implications, *Transactions of the American Philosophical Society*, NS 51/2, Philadelphia 1961. Weiterhin: H. J. Krämer, Aristoteles und die akademische Eidoslehre. Zur Geschichte des Universalienproblems im Platonismus, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55 (1973), 119–190, hier: 130–149. Dem Aufsatz ist eine deutsche Übersetzung des arabischen Textes von J. van Ess beigegeben: S. 188–190.

der (frühen) aristotelischen Kategorienschrift werden aus diesem Grund auch Arten und Gattungen als Substanzen (wenn auch als sekundäre) bezeichnet, eine Bezeichnung, die Aristoteles dann in den (späteren) zentralen Büchern der Metaphysik explizit bestreitet.⁵⁷ Dieselbe Auffassung findet sich gelegentlich auch in Texten der Spätantike. Porphyrius schreibt in seiner *Eisagoge*, der Einführung in die Lektüre der Kategorienschrift:

Denn die Gattung ist ein Ganzes, das Individuum ein Teil, die Art aber Ganzes und Teil.⁵⁸

Einen Anlass, das Verhältnis von Gattung, Art und Individuum mereologisch zu bestimmen, bot die insbesondere in der platonischen Tradition kultivierte Kunst der Teilung (διαίρεσις). So findet sich in einer diesem Thema gewidmeten Schrift des Boethius, *De divisione*, die sicherlich auf Porphyrius,⁵⁹ in einzelnen Elementen noch weiter zurückgeht,⁶⁰ die Auffassung, die Spezies sei ein Ganzes, dessen Teile, die Individuen, zusammen die Gesamtheit des einen Menschen ausmachen.⁶¹

Kann man Gregor ebenfalls eine solche Auffassung zuschreiben? Spricht in dem angeführten Passus nicht dies dagegen, dass die Physis als eine unteilbare Einfachheit (ἀδιάτμητος ἀκριβῶς μόνος) bezeichnet wird? Wie kann sie dann ein Ganzes sein, das doch offenbar geteilt wird? Hier ist nun allerdings genau hinzusehen. In dem Text heißt es, die Natur sei und bleibe eine „als das, was sie ist“ (ἀλλ’ ὅπερ ἐστὶν ἐν οὐσα καὶ ἐν διαμένουσα). In diesem Sinn wird sie nicht geteilt. Das aber ist etwas ganz anderes als absolute Unteilbarkeit. Auch eine Armee wird „als das, was sie ist“ nicht geteilt, denn sie besteht nicht aus einzelnen Armeen, sondern aus Soldaten. Wenn man einem Ganzen überhaupt eine besondere ontologische Dignität zusprechen will, dann sicherlich nur unter der Voraussetzung, es sei mehr als seine Teile. Für Gregor kann man möglicherweise sogar noch einen Schritt weitergehen und sagen, das Ganze sei in diesem Sinn etwas ganz anderes als seine Teile. Diese werden additiv (κατὰ σύνθεσιν) gezählt, jenes aber ist eine Einheit, die auf diese Weise nicht selbst wiederum zu einem Kompositum wird.

57 Für die Entwicklung des Aristoteles in dieser Frage vgl. Frede (s. Anm. 22), 27–29.

58 Porphyrius, *Eisagoge* (8, 1f. Busse): ὅλον γὰρ τι τὸ γένος, τὸ δὲ ἄτομον μέρος, τὸ δὲ εἶδος καὶ ὅλον καὶ μέρος.

59 J. Magee (Hg.), Boethius. *De divisione liber*. Critical Edition, Translation, Prolegomena, and Commentary, Leiden 1998, XLVIII f., LVf.; die gesamte Schrift wurde von Smith in seine Sammlung der Porphyriusfragmente aufgenommen (fr. 169F).

60 Boethius nennt Andronicus von Rhodos (PL 64, 875D = 4,3–5 Magee). Für die Schwierigkeit, hier Konkretes zu ermitteln s. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Bd. 1, Berlin/New York 1973, 127.

61 Boethius, *De divisione* (PL 64, 877C–D = 8,9–16 Magee).

Die Auffassung, die Gregor von Nyssa hier zugeschrieben wird, ist also eine solche, wie sie in der frühmittelalterliche Diskussion unter dem Stichwort *Collectio*-Theorie verhandelt wird.⁶² Diese wird bei Gregor als eine realistische Position verstanden, d.h. das Ganze, worauf der Allgemeinbegriff sich bezieht, hat als solches einen ontologischen Status. Diese Theorie hat, bezogen auf die Trinitätslehre, den Vorteil, dass ohne die ontologische Abstufung, die in der derivativen Theorie mitgesetzt war, dennoch erklärt werden kann, wie Einheit und Dreiheit in der Gottheit zusammengedacht werden können; sie vermeidet die Postulierung einer die Hypostasen transzendierenden Substanz ebenso wie einen Verzicht auf deren Einheit.⁶³

Sicherlich, betrachtet man Gregors Äußerungen zur Trinitätslehre unter dem Aspekt einer Universalientheorie, dann bleiben viele Fragen offen. Das hängt auch damit zusammen, dass Gregors Aussagen in ihrer Kohärenz unter philosophischem Aspekt alles andere als befriedigend sind (in dieser Hinsicht ist den Beobachtungen von Stead durchaus Recht zu geben). Die größte Unklarheit hinsichtlich der trinitarischen Anwendung dieser Form der Universalientheorie besteht offenbar darin, dass gar nicht erklärt wird, inwiefern dies „Ganze“ nun doch wieder auch in jedem einzelnen seiner „Teile“ präsent ist – anders ließe sich nicht erklären, warum der Universalbegriff von jedem Individuum prädiiziert werden kann.

Vielleicht, so lässt sich vermuten, sucht Gregor eine Lösung dieses Problems durch den dynamischen Charakter, den diese Ganzheit hat, indem ja die Einheit der Trinität niemals losgelöst von der Bewegung gedacht ist, die vom Vater her ihren Ursprung nimmt, durch den Sohn sich fortsetzt und im Geist ihre Vollendung findet.⁶⁴ Eine solche Vermutung – mehr als dies ist es nicht – kann sich deshalb nahe legen, weil in den anderen Bereichen seiner Theologie, wo Gregor mit ganz ähnlichen Ideen arbeitet, er in eben diese Richtung denkt. An dieser Stelle soll exemplarisch nur der Bereich der Schöpfungslehre betrachtet werden.

62 Siehe unten Anm. 109f.

63 Diese Theorie hat eine nahe Parallele in Plotin, der nach diesem Schema die Struktur der intelligiblen Wesenheiten unterhalb der absoluten Einheit des Einen erklärt. Vgl. *Enn.* V 9,6,8–11: Οὕτως οὖν καὶ πολὺ μᾶλλον ὁ νοῦς ἐστὶν ὁμοῦ πάντα καὶ αὐτὸ οὐχ ὁμοῦ, ὅτι ἕκαστον δύνανται ἰδίᾳ. Ὁ δὲ πᾶς νοῦς περιέχει ὡσπερ γένος εἶδη καὶ ὡσπερ ὄλον μέρη. Für die Seele vgl. *Enn.* IV 2,1,62–6: Ἡ δ' ὁμοῦ μεριστή τε καὶ ἀμέριστος φύσις, ἣν δὴ ψυχὴν εἶναι φαμεν, οὐχ οὕτως ὡς τὸ συνεχὲς μία, μέρος ἄλλο, τὸ δ' ἄλλο ἔχουσα· ἀλλὰ μεριστή μὲν, ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἐστὶν, ἀμέριστος δέ, ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁποῦν αὐτοῦ ὅλη.

64 Vgl. [Basilius], *ep.* 38,4,79–83 (vol. i, 86–7 Courtonne). Der Autor ist Gregor von Nyssa; vgl. Zachhuber, Nochmals: Der „38. Brief“ des Basilius von Cäsarea als Werk des Gregor von Nyssa, in: *Zeitschrift für antikes Christentum* 7 (2003), 73–90.

Dabei fällt zunächst einmal ins Auge, dass die grundsätzliche These hinsichtlich der Natur dort dieselbe ist, wie sie im Kontext der Trinitätslehre vertreten wurde. Ja, die Ansicht, dass die Spezies die Gesamtheit ihrer Individuen und als solche der primäre Referent des Artbegriffs ist, wird in Gregors Auslegung des biblischen Schöpfungsberichts so eindeutig formuliert, dass, wenn an der obigen Interpretation Zweifel bestünden, diese durch die jetzt zur Debatte stehenden Texte zweifellos ausgeräumt würden. Der exegetische Ausgangspunkt für Gregors Argumentation ist die Tatsache, dass Gen. 1,27 davon spricht, Gott habe „den Menschen“ (τὸν ἄνθρωπον) zu seinem Bild geschaffen. Was bedeutet es, dass hier nicht von Adam, sondern von „dem Menschen“ die Rede ist? Gregors Antwort lautet im Grundsatz wiederum so, dass das primäre Objekt der göttlichen Schöpfung, von der in diesem Vers die Rede ist, die „menschliche Natur“ (ἀνθρωπίνη φύσις) ist, weil eben diese der eigentliche Referent jenes Terminus sei. Durch die unbestimmte Bedeutung (ἀόριστος σημασία) des Begriffs sei „die ganze Menschheit“ (πᾶν τὸ ἀνθρώπινον, πᾶσα ἡ ἀνθρωπότης) bezeichnet, denn die gewählte Bezeichnung für das Geschöpf sei nicht ihr Eigenname, sondern der Allgemeinbegriff.⁶⁵ Gregor führt das dann folgendermaßen aus: Diese Redeweise der Schrift habe den Sinn, dass in dem ursprünglichen Schöpfungsakt Gottes die (begrenzte) Gesamtzahl der Menschen schon potenziell mit enthalten sei, da aus der Perspektive Gottes die zeitliche Erstreckung vom ersten bis zum letzten Menschen gleichzeitig erscheine:

Und deshalb ist die Gesamtheit „ein Mensch“ genannt worden, denn für die Macht Gottes gibt es weder Vergangenheit noch Zukunft, sondern das, was erwartet wird, steht zusammen mit dem, was jetzt existiert, unter der Herrschaft der das All umfassenden Wirklichkeit.⁶⁶

Die hierbei vorausgesetzte Unterscheidung von potenzieller und aktueller Vollendung begegnet auch sonst in der Schöpfungstheologie Gregors und dient generell dazu, die sofortige Vollendung der Schöpfung, sofern sie Gottes Werk ist, mit ihrer Geschichtlichkeit, sofern die Geschöpfe durch Räumlichkeit und Zeitlichkeit von Gott unterschieden sind, zu vermitteln. Die Schöpfung ist potenziell (τῇ δυνάμει) im Moment ihrer Setzung vollendet, aktuell (τῇ ἐνεργείᾳ) wird sie es erst am Ende ihrer Geschichte sein.⁶⁷ Ihre potenzielle Vollendung macht sich

65 Gregor von Nyssa, *De hominis opificio* (PG 44, 185 B).

66 *De opificio hominis* (PG 44, 185 D): Διὰ τοῦτο εἷς ἄνθρωπος κατωνομάσθη τὸ πᾶν, ὅτι τῇ δυνάμει τοῦ θεοῦ οὔτε τι παρῶχηκεν, οὔτε μέλλει, ἀλλὰ καὶ τὸ προσδοκώμενον ἐπίσης τῷ παρόντι τῇ περιεκτικῇ τοῦ παντός ἐνεργείᾳ περικρατεῖται.

67 Gregor von Nyssa, *Apologia in hexaëmeron* (PG 44, 77 D): ὅτι τῇ μὲν δυνάμει τὰ πάντα ἦν ἐν πρώτῃ τοῦ Θεοῦ περὶ τὴν κτίσιν ὁρμῇ, οἷον εἰ σπερματικῆς τινος δυνάμεως πρὸς τὴν τοῦ παντός γένεσιν καταβληθείσης, ἐνεργείᾳ δὲ τὰ καθ’

daran fest, dass ihr Anfangszustand auch bereits das dynamische, generative Moment enthält, das ihre weitere Geschichte als *Entwicklung* (ἀκολουθία⁶⁸) aus diesem Anfangszustand heraus begreiflich macht.⁶⁹ Das trifft nun auch auf die Schöpfung des Menschen zu. In Adam als dem ersten Individuum ist bereits das generative Prinzip enthalten, das zur Erzeugung der gesamten Menschheit führt, und deshalb ist seine Schöpfung gleichzeitig die Schöpfung aller, die potenziell in ihm, aktuell bei der Vollendung der Geschichte vollendet ist.

Bezogen auf die Universalienproblematik bedeutet dies: Die Relation Teil – Ganzes ist im Fall der Universalien insofern besonders qualifiziert, als hier gilt, dass das einzelne Teil *potenziell* das Ganze ist.⁷⁰ Die Forderung einer Universalientheorie, dass sowohl der Gebrauch des Begriffs für alle wie für jeden erklärt werden muss, wird durch diese Differenzierung erfüllt: Aktuell bezieht sich „Mensch“ auf alle Menschen, potenziell auf einen (in diesem Fall den ersten). Dieser Zusammenhang ist freilich für den Fall des ersten Menschen plausibler als für irgendeinen anderen. Dennoch zeigt Gregors Gebrauch desselben Arguments in seiner Erlösungslehre, dass für ihn auch Christus als Mensch potenziell alle Menschen ist (auf diese Weise wird erklärt, wie sich die durch ihn bewirkte Heilung der menschlichen Natur auf alle Menschen übertragen kann).⁷¹

Bislang ist für die Beantwortung der eingangs formulierten Frage nur mehr der erste Lösungsschritt geleistet. Im Rahmen des oben benannten zweiten Schrittes ist nun die Rezeption dieser Theorie aufzuweisen. Zu zeigen ist zum einen, dass dieses Denken im byzantinischen Bereich Nachwirkungen hatte und welche das waren, zum anderen ist zu untersuchen, welche Fäden diese Diskussion mit der

ἕκαστον οὐπω ἦν. Vgl. J.C.M. van Winden, „Notiz über ΔΥΝΑΜΙΣ bei Gregor von Nyssa“ in: EPMHNEYMATATA. Festschrift für Hadwig Hörner zum sechzigsten Geburtstag, Frankfurt 1991, 147–50 (= id., Arché. A Collection of Patristic Studies, Leiden 1997, 146–50).

68 Vgl. J. Daniélou, Akolouthia chez Grégoire de Nysse in: Revue des Sciences Religieuses 27 (1953), 219–49, hier: 226–31.

69 Gregor von Nyssa, *Apologia in Hexaëmeron* (PG 44, 72 B–C): Τῆ δὲ συγκαταβληθείσῃ δυνάμει τε καὶ σοφίᾳ πρὸς τὴν τελείωσιν ἕκαστου τῶν μορίων τοῦ κόσμου, εἰκόμος τις ἀναγκαῖος κατὰ τινα τάξιν ἐπηκολούθησεν.

70 Vgl. dazu wiederum: Plotin, *Enn.* VI 2, 2,20,21–3: ἐνεργεῖα ὄντι τὰ πάντα ἅμα, δυνάμει δὲ ἕκαστον χωρὶς, τοὺς δ' αὖ ἐνεργεῖα μὲν ὅ εἰσι, δυνάμει δὲ τὸ ὅλον. A. C. Lloyd hat gezeigt, wie wichtig das an dieser Stelle von Plotin entwickelte Konzept für die neuplatonische Logik geworden ist: Aristotelian Logic (s. Anm. 4), 148–50.

71 Z.B. Gregor von Nyssa: *Oratio Catechetica* (GNO 78,3–17 Mühlenberg).

westlichen, frühmittelalterlichen Theoriebildung verbinden. Beides bedürfte im Detail einer umfangreicheren Darstellung als sie hier gegeben werden kann. Gleichwohl lassen sich grundlegende Linien aufzeigen. Diese werden verdeutlichen, dass, wo das Denken Gregors weiterwirkte, wir auch seiner spezifischen Universalientheorie wiederum begegnen. Das ist zwar insofern nicht verwunderlich, als es sich dabei um ein zentrales Element seines Denkens handelt, dennoch nicht unerheblich für die hier zu verhandelnde Frage.

3. Die byzantinische Rezeption der theologischen Universalientheorie: Maximus Confessor

Die von Gregor maßgeblich entwickelte Theorie hat das theologische Denken im Osten nachhaltig beeinflusst. Bei allen Abstrichen, die an Einzelheiten gemacht wurden, lässt sich sagen, dass der von ihm im 4. Jahrhundert eingeschlagene Weg prinzipiell weiter verfolgt wurde. Die von den Kappadoziern an der Trinitätslehre entwickelten Distinktionen wurden im 6. Jahrhundert von Theologen wie Leontius von Byzanz auf die Christologie angewandt;⁷² wenn auch in kontroverser Weise bezeugt dieselbe Tatsache ebenfalls der in der zweiten Hälfte desselben Jahrhunderts ausgetragene sog. tritheistische Streit.⁷³ Der ausgebildete theologische Gebrauch der Universalienlehre, wie man ihn dann z. B. bei Johannes von Damaskus findet,⁷⁴ verweist ebenso auf diesen Hintergrund. Diese Entwicklung ist im Einzelnen noch weitgehend unerforscht und kann als solche im Rahmen dieser Untersuchung auch nicht behandelt werden.

An dieser Stelle soll summarisch und exemplarisch auf die besonders wichtige Rolle eingegangen werden, die in diesem Prozess Maximus dem Confessor zukam. Dessen Relevanz liegt zum einen in der Schlüsselstellung, die dem Gedanken einer universalen Natur in seinem eigenen Denken zukommt, zweitens in der Evidenz der Beziehung, die dieses Konzept zu dem der Kappadozier hat und drittens in seiner Funktion als Vermittler zur späteren westlichen Rezeption. In seiner bis heute grundlegenden Studie zu Maximus hat Hans Urs von Balthasar dessen Theorie vom Universalen und Partikularen als den vielleicht bedeutendsten Gedanken in Maximus' gesamtem Denken bezeichnet.⁷⁵ Von Balthasar hat auch gesehen, dass dieser Gedanke des Maximus seinen Ursprung bei Gregor von

72 Vgl. R. Cross, *Individual Natures* (s. Anm. 14).

73 Vgl. dazu U. M. Lang, *Notes on John Philoponus and the tritheist controversy in the sixth century*, in: *OC 85* (2001), 23–40.

74 Vgl. Cross, *Perichoresis* (s. Anm. 14).

75 H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner, Einsiedeln* 1961, 158.

Nyssa hat,⁷⁶ wobei kein Zweifel bestehen kann, dass es sich um eine kreative Aneignung handelt, die ihre eigenen Akzente setzt.

Der Kontext, in dem das Problem universalen Seins bei Maximus auftritt, ist zunächst einmal von dem des 4. Jahrhunderts charakteristisch verschieden. Dort war es, wie sich gezeigt hatte, primär ein Mittel gewesen, die Kontroversen um die Trinität zu einem befriedigenden Abschluss zu bringen. Bezeichnenderweise fehlt eine solche Anwendung der Universalienproblematik bei Maximus fast völlig. Vielmehr ist es das Thema des Ausgangs der geschaffenen Welt von Gott und deren Rückkehr zu diesem, das Maximus' eigenen Gebrauch der Universalientheorie herausfordert. Grundsätzlich fand der Bekenner sich vor der Aufgabe einer theologischen Integration origenischer und neuplatonischer Elemente gemäß den orthodoxen Vorgaben des 7. Jahrhunderts, und seine große Leistung bestand darin, den großen Schwung jener Theorien, eben ihre dynamische Konzeption der Heilsgeschichte als einer Ausfaltung der Einheit in die Vielheit und deren Wiederausführung in die Einheit dabei beizubehalten.⁷⁷ In diesen theologischen Rahmen fügt Maximus nun eine Theorie universalen Natur ein.

Dabei ist zunächst bemerkenswert, dass er die Beobachtung von Einheit und Vielheit in der Welt, also die Ausgangserfahrung des klassischen Universalienproblems, nicht durch die Über- oder Unterordnung der einen Ebene, sondern im Sinne einer strikten Komplementarität erklären will. Die Arten, die die Individuen umfassen und die Gattungen, die die Arten umfassen, heben die jeweils mehr partikuläre Entität wohl auf, bewahren sie jedoch gerade in ihrer Vielheit. Die Universalien wären also unmöglich ohne die Individuen bzw. die unteren Arten, da sie aus ihnen bestehen (ἐκ γὰρ τῶν κατὰ μέρος τὰ καθόλου συνίστασθαι πέφυκε⁷⁸). Ebenso wenig allerdings könnte man umgekehrt sagen, die Individuen bestünden ohne Arten und Gattungen oder könnten ohne diese Bestand haben.⁷⁹ Vielmehr ist Maximus, wie Gregor, Realist in dem Sinn, dass er die Einheit des Universalen als eine ontologisch relevante Größe einführt:

Die Gattungen, die der Substanz nach miteinander geeint sind, sind eins (ἓν), selbig (ταὐτόν) und unteilbar (ἀδιαίρετον).⁸⁰

Dieser wechselseitige Charakter der Beziehung zwischen Universalen und Partikularem wird dadurch überhaupt erst denkbar, dass ihre Beziehung als eine dynamische gefasst ist. Sie befinden sich in einer ständigen auf- und abführenden

76 Ebd.

77 Für Maximus' Auseinandersetzung mit dem Origenismus vgl. P. Sherwood, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*, Rom 1955.

78 Maximus Confessor, *Ambigua* II 10,42 (PG 91, 1189 C).

79 *Ambigua* II 10, 32 (PG 91, 1169 B).

80 *Ambigua* II 41 (PG 91, 1312 C).

Bewegung. Diese Bewegung ist nun nichts anderes als eine ontologische Variante der auf- und absteigenden Denkbewegung der platonischen Dialektik,⁸¹ deren analytische Seite eben die Dihairese ist: Die höchste Ousia bewegt sich durch die verschiedenen Ebenen von Gattungen und Arten, in die sie geteilt wird (εἰς ἃ διαίρεῖσθαι πέφυκε), bis zur untersten Art, durch die ihre Teilung begrenzt ist, in einem Prozess der *diastolé*. Diesem Prozess realer Teilung wird der umgekehrte, ‚systolische‘ Prozess zur Seite gestellt, durch den aus der Verbindung der Individuen ihre Arten, Gattungen usw. entstehen.⁸²

Dabei hat die dihairetische Seite ihre theologische Grundlage in der göttlichen Schöpfung, die Maximus, ganz wie Gregor und vor ihm Origenes, als Entfaltung der göttlichen Einheit in die Vielheit der geschaffenen Welt begreift. Auch für Maximus gilt, dass die Geschöpfe zunächst nur potenziell (δυνάμει), nicht aktuell (ἐνεργεία) vollendet sind.⁸³ Wer den Hervorgang der Welt aus Gott bedenkt, der muss, so schreibt der Homologet, angesichts der Vielfalt und Verschiedenheit der seienden Dinge zur Erkenntnis kommen, dass der eine Logos viele Logoi sei (πολλοὺς εἴσεται λόγους τὸν ἓνα λόγον). Gleichzeitig erkennt der, der von der Vielheit zur Einheit des göttlichen Logos aufsteigt, in den vielen Logoi den einen Logos als Prinzip und Ursache des Alls.⁸⁴ Heilsgeschichtlich entspricht letzterer Bewegung die eschatologische Rückkehr der Geschöpfe zu Gott.

Angesichts dieser Konzeption einer sich analytisch teilenden Einheit und einer synthetisch verbindenden Vielheit liegt die Interpretation dieser Entitäten als Ganze und Teile nahe, und sie wird von Maximus auch ständig, gewissermaßen nebenher vollzogen.⁸⁵ Die Relation, die dabei im Blick ist, ist freilich wiederum besonders qualifiziert. So ist klar, dass einem solchen Ganzen ein ontologischer Status zugeschrieben wird; sofern die Universalien die Individuen einen, sind sie eine echte, unteilbare Einheit. Das zeigt sich dann auch in ihrer Teilung, der Dihairese:

81 Vgl. Platon, *Sophistes* 253 c–e.

82 *Ambigua* II 10, 37 (PG 91, 1177 C).

83 *Quaestiones ad Thalassium* 2 (CC SG 7, 51); *Ambigua* II 7 (PG 91, 1081 A). Beide Stellen zeigen m. E. deutlich den direkten Einfluss Gregors von Nyssa.

84 *Ambigua* II 7 (PG 91, 1077 C; 1081C). Zur Relevanz der Logoi im Denken des Maximus vgl. I.-H. Dalmais, La théorie des „logoi“ des créatures chez saint Maxime le Confesseur, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 36 (1952), 244–249; J.-C. Larchet, La divinisation de l’homme selon saint Maxime le Confesseur, Paris 1996, 112–124.

85 Z. B. *Ambigua* II 10,42 (PG 91,1188 D–1189 A und 1189 C–D); 41 (PG 91, 1313 B). Vgl. auch die Art, wie im ekklesiologischen (de facto jedoch wiederum kosmologischen) Zusammenhang von Ganzen und Teilen gesprochen wird: *Mystagogia* I (PG 91, 665 A–B).

Keines von den Universalen und Umfassenden und Gattungshaften wird selbst mit den Singulären und Enthaltene und Einzelhaften mit-geteilt. Denn was nicht von Natur das Geteilte sammeln würde, wäre selbst nicht mehr gattungshaft, sondern mit ihm mitgeteilt und aus seiner eigentümlichen einsförmigen Einheitlichkeit herausgetreten. Vielmehr wohnt jedes Gattungshafte seiner eigentümlichen Seinsweise nach als Ganzes einsförmig und ungeteilt der Ganzheit der unter ihm Begriffenen inne und wird in jedem Partikulären gattungshaft angeschaut.⁸⁶

Die Arten und Gattungen sind also Ganze, die als Ganze in ihren Teilen präsent sind. Die Tatsache, dass sie Teile haben, ändert nichts daran, dass sie als Universale wesentlich eins und unteilbar sind. Wie schon bei Gregor ist auch hier auf die im Text sich findende diesbezügliche Differenzierung zu achten: Gemäß seiner eigentümlichen Seinsweise (κατὰ τὸν οἰκεῖον λόγον) bleibt das Universale eine Einheit, so sehr andererseits richtig ist, dass es in Vielen subsistiert. Es gilt eben beides: Jedes Ding ist, wie Maximus unmittelbar zuvor schreibt, „durch seine eigentümlichen Differenzen“ von anderen Dingen getrennt. Gleichzeitig wird es „durch universale, allgemeine Selbigkeiten“ mit ihnen verbunden.⁸⁷ So sind die Universalien einerseits durch ihre Teile konstituiert, andererseits gilt, dass das Ganze Ursache seiner Teile ist.⁸⁸

Nun ist es sicher richtig zu sagen, dass das bei Maximus begegnende Schema einer Verbindung der Universalienthematik mit dem kosmologisch-ontologischen Schema des Ausgangs der Vielheit aus der Einheit und ihrer Rückkehr in die Einheit ein klassisch neuplatonisches Thema ist, das nicht zufällig in einem von Maximus' wichtigsten Belegautoren, dem Ps.-Dionysius Areopagita, begegnet, der seinerseits stark von Proclus abhängig ist. Jedoch geht es Maximus, anders als den neuplatonischen Autoren, dabei deutlich weniger um Arten und Gattungen als intelligibel gedachtes Sein, das gegenüber der sichtbaren Welt eine Art Metastruktur bildet. Vielmehr ist, wie schon bei Gregor, die sichtbare Welt in ihrer Einheit und Vielheit im Blick. Diese beiden Aspekte erweisen sich als wechselseitig aufeinander angewiesen und durcheinander konstituiert, voneinander sowohl getrennt wie miteinander verbunden, als Einheit in Vielheit und Vielheit in Einheit. Das ist die Grundlage und gleichzeitig der Rahmen für die besondere Form einer realistischen, Arten und Gattungen als konkrete Ganze betrachten-

86 *Ambigua* II 41 (PG 91, 1312 C–D): Οὐδὲν γὰρ τῶν καθόλου καὶ περιεχόντων καὶ γενικῶν τοῖς ἐπὶ μέρους καὶ περιεχομένοις καὶ ἰδιοῖς παντελῶς συνδιαιρεῖται. οὐ γὰρ ἔτι γενικὸν εἶναι δύναται τὸ μὴ συνάγον τὰ διηρημένα φυσικῶς, ἀλλὰ συνδιαιρούμενον αὐτοῖς, καὶ τῆς οἰκείας μοναδικῆς ἐνόητος ἐξιστάμενον. πᾶν γὰρ γενικὸν κατὰ τὸν οἰκεῖον λόγον ὅλον ὅλοις ἀδιαιρέτως τοῖς ὑπ' αὐτὸ ἐνικῶς ἐνυπάρχει, καὶ τὸ καθ' ἕκαστον ὅλον ἐνθεωρεῖται γενικῶς. – Übersetzung: Balthasar (s. Anm. 75), 156f. (mit Veränderungen).

87 Ebd.

88 *Mystagogia* I (PG 91, 665 A).

den Universalientheorie, die wir auch hier wieder finden. Von Balthasar sieht bei ihr nicht ohne Grund die chalcedonensische Christologie im Hintergrund,⁸⁹ aber man kann auch an die ältere trinitätstheologische Applikation der Universalientheorie denken, bei der ebenfalls alles auf eine Komplementarität beider Aspekte angekommen war. Sachlich besteht in jedem Fall eine enge Kontinuität zwischen Maximus und den kappadozischen Theologen des 4. Jahrhunderts.

4. Die karolingische Rezeption: Johannes Scotus Eriugena

Stellt man die Frage nach dem Weiterwirken der griechisch-byzantinischen Tradition im frühen westlichen Mittelalter, dann rückt die Person des Johannes Scotus, genannt Eriugena, zwangsläufig in den Blick. Bei Eriugena findet sich eine ausgearbeitete Theorie universaler Natur. Genau genommen muss man sagen: Die Exposition einer solchen Theorie ist das Grundthema seines Hauptwerkes, das eben deshalb auch passend den Titel *Periphyseon* (*De divisione naturae*) trägt. Und auch wenn bei der konkreten Erforschung seiner Rezeption der östlichen Väter noch viel zu tun bleibt, ist doch unbestritten, dass Eriugena über umfangreiche Kenntnisse dreier Autoren verfügte und dass diese auf sein gesamtes Denken einen kaum zu überschätzenden Einfluss ausübten: Ps.-Dionysius Areopagita, Maximus Confessor und Gregor von Nyssa.⁹⁰ Ohne die Originalität von Eriugenas Denken einschränken zu wollen oder – wie das zu Recht von Gangolf Schrimpf kritisiert wurde⁹¹ – ihn ausschließlich als eine Verlängerung der griechisch-patristischen Tradition zu betrachten, drängt sich einem Leser, der mit jener Tradition etwas vertraut ist, der Eindruck auf, es hier mit einem Denker zu tun zu haben, der den Geist dieser Tradition in einer Weise in sich aufgenommen hat, die adäquat nicht allein durch Quellennachweis zum Ausdruck gebracht werden kann: Gerade an den theoretischen Grundentscheidungen, die das imposante Gebäude von *Periphyseon* tragen, zeigen sich deutlich die Spuren des griechisch-patristischen Denkens, das auch da, wo es konkret durch Ps.-Dionysius Areopagita oder Maximus den Confessor vermittelt sein mag, letztlich auf kappadozische Grundimpulse, nicht zuletzt auf Gregor von Nyssa zurückverweist.

89 Balthasar (s. Anm. 75), 158.

90 Vgl. hierzu grundlegend: J. Dräseke, Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke *De Divisione Naturae Libri V*, Leipzig 1902 (ND: 1972). Jetzt auch: É. Jeaneau, *Jean l'Érigène et les Ambigua ad Iohannem de Maxime le Confesseur*, in: F. Heinzer/Chr. Schönborn (Hgg.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2-5 septembre 1980*, Fribourg 1982, 343–364.

91 Schrimpf (s. Anm. 9), *passim*, bes. 18–20; 133–148.

Konkret zeigt sich das in der Universalienfrage. Eriugenas Verständnis von Genera und Spezies entspricht genau dem bei Gregor rekonstruierten und bei Maximus bestätigten Modell einer realistischen Collectiotheorie, also einer Auffassung, nach der das Universalienproblem nach der – allerdings qualifizierten – Analogie von einem Ganzen und seinen Teilen begriffen wird, wobei dem Ganzen ein ontologischer Status zuerkannt wird. Dabei ist diese Grundentscheidung bei Eriugena noch viel eindeutiger gefällt als das bei seinen östlichen Gewährsleuten der Fall gewesen war. Das kann hier nur an einigen Beispieltexten verdeutlicht werden, die exemplarisch grundsätzliche Entscheidungen des großen Werkes deutlich machen.

Im ersten Buch, in dem es Eriugena um die Grundlegung seiner Lehre von der vierfachen Teilung der Natur und dann insbesondere um deren Anwendung auf die Kategorienlehre geht, stellt er das Verhältnis von Genera und Spezies als eines von einem Ganzen und seinen Teilen fest, eines Ganzen besonderer Art freilich:

Nichts anderes ist die Art als die Einheit der „Zahlen“ (= Individuen: *numerorum unitas*) und das Individuum nichts anderes als die Art in ihrer Vielheit. ... Die Art ist ganz und eine und unteilbar in den Individuen, und die Individuen sind ein Unteilbares in der Art ...⁹²

Dieses Verständnis ergibt sich Eriugena an dieser Stelle nicht etwa zufällig, weil es in einem besonderen Zusammenhang argumentativ nahe lag.⁹³ Vielmehr ist es eine unmittelbare Konsequenz seines „dihairetischen“ Herangehens an die Welt, das sich bereits im Titel des Werkes zu erkennen gibt. Selbstverständlich gilt das, was hier von der Art und ihren Individuen gesagt wird, in gleicher Weise für die Gattungen bis hinauf zum höchsten Wesen, das Eriugena griechisch *Ousia* nennt und das als höchste Gattung betrachtet wird. In einem Wortwechsel der zwei Gesprächspartner (das Werk ist ein didaktischer Dialog zwischen einem „nutritor“ und einem „alumnus“) liest sich das so:

N. Wie scheint es dir? Ist *OYΣIA* ganz und im eigentlichen Sinn enthalten in den allgemeinsten Gattungen und in den allgemeineren Gattungen, dann auch in den Gattungen selbst und ihren Arten und schließlich in den untersten Arten, die „*Atoma*“, d. h. die Unteilbaren, genannt werden?

92 *Periphyseon* I 25 (PL 122, 471 A): *Nil aliud sit species nisi numerorum unitas et nil aliud numerus nisi speciei pluralitas? ... species tota et una est indiuiduaque in numeris et numeri unum indiuiduum sunt in specie ...* – Die Zitate folgen der Ausgabe von É. Jeuneau in: CCCM 161 ff., die Pagination wird dennoch nach der auch dort verzeichneten PL gegeben.

93 Kontext der Stelle ist ein Argument Eriugenas gegen die aristotelische Unterscheidung von „in subiecto“ und „de subiecto“ (vgl. Aristoteles, *Cat.* 1^a20–1^b9).

A. Ich sehe, dass ΟΥΣΙΑ von Natur aus nirgendwo anders inhärieren könnte als in den Gattungen und Arten, die von der höchsten [sc. Gattung] abwärts steigen, also von der allgemeinsten zu den untersten, d.h. den unteilbaren, und umgekehrt aufwärts nach oben von den unteilbaren zu den allgemeinsten [Gattungen]. Dies sind nämlich die natürlichen Teile, in denen ΟΥΣΙΑ existiert.⁹⁴

Die Relation Ganzes – Teil ist also das Paradigma, nach dem das Verhältnis der Genera und Spezies untereinander bzw. zu den Individuen betrachtet wird. Die allgemeinste Gattung subsistiert in den Arten und Individuen als in ihren natürlichen Teilen. Dabei soll jedoch nicht die besondere Einheit der mehr universalen Kategorie aufgehoben werden, vielmehr kommt Arten und Gattungen, sofern sie Substanzen sind, eine besondere, unwandelbare Kraft (*virtus immobilis*) zu,

mittels der die Gattung, auch wenn sie in die Arten geteilt wird, in sich selbst immer eins und unteilbar bleibt. Sie ist als ganze in den einzelnen Arten, und die einzelnen Arten sind in ihr eins. Dieselbe Kraft wird auch in der Art wahrgenommen, die, wenn sie in Individuen geteilt wird, den unerschöpflichen Besitz ihrer unteilbaren Einheit bewahrt, und alle Individuen, in die sie unbegrenzt geteilt zu werden scheint, sind in ihr begrenzt und ein Unteilbares.⁹⁵

Der Substanz kommt also ein solches Vermögen zu, dass sie, auch wenn sie geteilt ist, dennoch in sich (*in se*) eine unteilbare Einheit bleibt. Sie ist in jedem ihrer Teile ganz und diese sind in ihr eins. Dasselbe gilt ebenso mit Blick auf die Art, die in ihre Individuen geteilt wird, so dass diese, wenn sie auch der Zahl nach unendlich viele sein mögen, doch in ihr ein Individuum sind.

Der Grund dafür ist der, dass – wie Eriugena ausführlich erläutert, es sich bei der Substanz (*Ousia*) nicht um einen Körper handelt. Wird ein solcher geteilt, dann sind seine Teile allerdings zertrennt; er ist als Ganzer nicht in einem seiner Teile präsent, überhaupt existiert das Ganze nicht mehr, sobald es in Einzelteile zerlegt ist. Das alles gilt für die *Ousia* nicht – eben weil sie unkörperlich ist:

94 PL 122, 472 C–D: *N. Quid tibi uidetur? Num ΟΥΣΙΑ in generibus generalissimis et in generibus generalioribus, in ipsis quoque generibus eorumque speciebus, atque iterum specialissimis speciebus, quae atoma (id est individua) dicuntur, uniuersaliter proprieque continetur? A. Nil aliud esse uideo, in quo naturaliter inesse ΟΥΣΙΑ possit, nisi in generibus et speciebus a summo usque deorsum descendentibus, hoc est a generalissimi ad specialissima (id est individua) seu reciprocatim sursum uersus ab indiuiduis ad generalissima; in his enim ueluti naturalibus partibus uniuersalis ΟΥΣΙΑ subsistit.*

95 *Periphyseon* I 25 (PL 122, 472 A–B): *... uirtus ipsa immobilis, per quam genus dum per species diuiditur in se ipsum semper unum indiuiduumque permanet et totum in speciebus singulari et singulae species in ipso unum sunt. Eadem uirtus et in specie perspicitur quae, dum per numeros diuidatur, suae indiuiduae unitatis inexhaustam uim custodit, omnesque numeri in quos diuidi uidetur in infinitum in ipsa finiti unumque indiuiduum sunt.*

Denn ΟΥΣΙΑ wird in Gattungen und Arten geteilt, ein Körper aber wird als ein Ganzes in seine Teile ‚separiert‘. Wiederum ist ein Körper in seinen Teilen nicht als ein Ganzes. ... Im Gegensatz dazu ist ΟΥΣΙΑ als ganze in ihren einzelnen Formen und Arten. Sie ist nicht größer in allen [Arten], wenn diese zusammengenommen sind, oder kleiner in den einzelnen, wenn diese voneinander getrennt sind. Sie ist auch nicht umfassender in der allgemeinsten Gattung als in der untersten Art und nicht kleiner in der untersten Art als in der allgemeinsten Gattung.⁹⁶

Ohne dass der Begriff hier auftritt, ist so bei Eriugena im Grunde die spätere scholastische Distinktion zwischen dem *totum integrum* und dem *totum univernsale* vorhanden.⁹⁷ Das Verfahren der Teilung, das Eriugena zum methodischen Grundzug seines Vorgehens in *Periphyseon* macht, führt ihn also dazu, für das Verhältnis von Gattungen und Arten und Individuen das Verhältnis von Ganzen und Teilen zu akzeptieren. Ausdrücklich ist davon die Rede, dass die Ratio in analytischer Weise die Individuen zu Arten und diese zu Gattungen „sammelt“ (*colligere*), allerdings sogleich mit der Einschränkung, eine solche *collectio* vollziehe nur nach, was in der Natur vorgegeben sei.⁹⁸

Fragt man nach dem Ursprung dieser Annahmen, dann scheint klar, dass sie sich in den griechisch-patristischen Quellen Eriugenas befinden. Als Beleg für die Einsicht, dass die vielen Arten in der Gattung eins sind, führt Eriugena eine Aussage des Ps.-Dionysius an, die allerdings in recht allgemeiner Form die Annahme von Partizipation des Vielen am Einen zum Ausdruck bringt.⁹⁹ Deutlich spezifischer ist ein Hinweis, der sich in der berühmten Einleitung zur Übersetzung der *Ambigua* des Maximus – gleichzeitig der Dedikationsbrief an Karl den Kahlen – befindet. Dort wird erläutert, welche wichtigen Einsichten dem Maximus zu verdanken seien. So habe dieser gelehrt:

Von welcher Art der Herausgang sei, also die Vervielfältigung der göttlichen Güte, die durch alles, was ist, vom Höchsten immer abwärts hinabsteigt: zunächst durch das allgemeine Wesen aller, von dort durch die allgemeinsten Gattungen, von da durch die allgemeineren Gattungen, dann durch die bestimmteren Arten bis zur untersten Art, durch Differenzen und Proprietäten. Und wiederum, von welcher Art derselben, also der göttlichen Güte, Rückkehr sei, also ihre Sammlung durch dieselben Stufen, von

96 PL 122, 492 A: *Nam ΟΥΣΙΑ in genera et species diuiditur, corpus uero ueluti totum quoddam in partes separatur. Item corpus in partibus suis totum non est. ... E contrario autem ΟΥΣΙΑ tota in singulis suis formis speciebusque est, nec maior in omnibus simul collectis, nec minor in singulis ad inuicem diuisis. Non enim amplior est in generalissimo genere quam in specialissima specie, nec minor in specialissima specie quam in generalissimo genere.*

97 Der Begriff tritt zum ersten Mal nachweislich auf bei Garlandus Computista im 11. Jahrhundert (*Dialectica*, ed. van Rijk, Assen 1959, 103).

98 *Periphyseon* I 25 (PL 122, 472 B).

99 *Periphyseon* III 39 (PL 122, 737 D-738 A). Die Stelle findet sich in: Ps.-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* XIII 2 (227,13–18 Suchla).

der unendlichen und verschiedenartigen Mannigfaltigkeit derer, die sind, bis hin zur einfachsten Einheit aller, die in Gott ist und die Gott ist.¹⁰⁰

Dies ist nun nichts anderes als eine Kurzfassung der Darstellung, die Maximus in seinem zentralen Ambiguum 41 vom Prozess des Heraustretens der Dinge aus Gott und ihrer Rückkehr gegeben hatte.¹⁰¹ Sie kann in der Tat als repräsentativ für Maximus' Verständnis der kosmischen Dimension der Heilsgeschichte und insofern eben auch für seine Universalientheorie betrachtet werden. Maximus zitiert übrigens an eben dieser Stelle dieselbe Dionysiuspassage über die Einheit des Vielen im Einen, die dann auch Eriugena anführt.¹⁰² Gleichzeitig ist jedoch auch klar, dass Eriugena in diesen Worten so etwas wie eine Zusammenfassung seines eigenen Denkens gibt – einen stärkeren Beleg für die sachliche Verbundenheit, die der karolingische Autor an diesem Punkt selbst wahrnahm, kann es schwerlich geben.

Mit Bezug auf die Gesamtfragestellung dieser Untersuchung lässt sich also zusammenfassend feststellen, dass Eriugena einen wichtigen Beleg für die Hypothese eines Einflusses der griechisch patristischen Tradition auf frühmittelalterliche Universalienkonzeptionen liefert. Es scheint klar, dass sein Denken insgesamt und so auch seine Auffassung von Universalien geprägt ist von Optionen, die er bei den griechischen Kirchenvätern fand. Das wurde hier an seinem fundamentalen Verständnis von Einheit und Vielfalt in der Natur demonstriert. Die dabei sich ergebende Auffassung vom Universalen folgte erkennbar der insbesondere von Gregor und Maximus vorgegebenen Linie einer realistischen Collectio-Theorie: Gattungen, Arten und Individuen verhalten sich in einem qualifizierten Sinn zueinander wie Ganze und Teile, die wechselseitig und komplementär miteinander zusammenhängen, aufeinander bezogen sind und durcheinander erkannt werden.

Dabei ist ein Punkt noch besonders bemerkenswert. Es handelt sich bei der Weitergabe der Universalienproblematik von den griechischen Vätern an Eriugena

100 Eriugena, *Versio Ambiguorum S. Maximi, praefatio* (PL 122, 1095 B–D): ... *qualis sit processio, id est, multiplicatio divinae bonitatis per omnia, quae sunt, a summo usque deorsum, per generalem omnium essentiam primo, deinceps per genera generalissima, deinde per genera generaliora, inde per species specialiores usque ad species specialissimas per differentias proprietatesque descendens. Et iterum, ejusdem, divinae videlicet, bonitatis qualis sit reversio, id est, congregatio per eosdem gradus ab infinita eorum, quae sunt, variaque multiplicatione usque ad simplicissimam omnium unitatem, quae in Deo est et Deus est.*

101 Maximus Confessor, *Ambigua* 41 (PG 91, 1304 D–1313 B); Eriugenas lateinische Übersetzung der Stelle: *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannum XXXVII* (CChSG 18, 179–186).

102 Maximus Confessor, *Ambigua* 41 (PG 91, 1313 A).

gena auch um eine Kontextveränderung. Eingangs war darauf hingewiesen worden, dass das Interesse der Kirchenväter am Universalienproblem beschränkt gewesen ist auf seine Klärung im Rahmen theologischer Erörterungen. Das ist bei Eriugena deutlich anders. Wohl ist auch er nicht in einem modernen Sinn an einer philosophischen Klärung dieses Problems interessiert. Dennoch ist es ein deutlicher Schritt vom Horizont Gregors oder Maximus' zu dem des karolingischen Denkers, der bei aller Selbstverständlichkeit, mit der der Rahmen des christlichen Weltbildes als normativ für die philosophische Erörterung anerkannt wird, doch einen viel deutlicher philosophisch akzentuierten Entwurf vorlegt, dessen Eckdaten ganz bewusst nicht durch einen unmittelbaren Bezug auf Lehren der Kirche begründet werden. Eriugenas Rezeption der patristischen Universalientheorien überträgt diese also aus ihren dort rein theologischen Zusammenhängen in einen Kontext, in dem sie als philosophische Theorien allererst vorgetragen und debattiert werden können. Die Verbindung zu theologischen Fragestellungen ist keineswegs gekappt, jedoch ist klar, dass es nicht ausschließlich diese sind, die Abhandlungen über die Universalienfrage rechtfertigen. Erst damit ist streng genommen die Möglichkeit gegeben, die von ihm übernommene Theorie als *eine* Theorie in eine Auseinandersetzung über das Universalienproblem einzubringen.

5. Abschließende Überlegungen

Bislang hat diese Untersuchung gezeigt, dass in der griechisch sprechenden Alten Kirche eine theologisch inspirierte, sich aber philosophisch ausdrückende Beschäftigung mit einem Aspekt des Universalienproblems existierte, die eine insgesamt erstaunlich einheitliche Theorie von allgemeiner oder universaler Natur (*κοινή φύσις, καθόλου φύσις*) hervorgebracht hat. Deren Merkmal ist eine realistische Vorstellung, nach der Arten und Gattungen konkrete Ganze sind, die ihre Unterarten bzw. Individuen als Teile umfassen. Dabei wird dies Verhältnis konzeptionell und terminologisch qualifiziert durch ein dynamisches Element, das durch das Begriffspaar potentiell – aktuell zum Ausdruck gebracht wird. Es wurde weiterhin deutlich, dass diese philosophisch-theologische Theorie zunächst von byzantinischen Autoren wie Maximus dem Confessor rezipiert wurde. In der Karolingerzeit übernahm sie Johannes Scotus Eriugena, gab ihr einen deutlich stärker philosophischen Zuschnitt und machte sie zu einem der Kerngedanken seines imposanten Gedankengebäudes.

Lässt sie sich aber darüber hinaus weiter verfolgen? Zeigt sie ihre Spuren in den beginnenden Auseinandersetzungen um das Universalienproblem im 12. Jahrhundert? Erst ein solcher Nachweis würde die Brücke von jenen patristischen Theorien zur mittelalterlichen Universalien Diskussion tatsächlich plausibel ma-

chen. Für eine solche Fortwirkung käme in erster Linie das Werk Eriugenas in Frage. Es handelte sich also aller Wahrscheinlichkeit nach um ein indirektes Weiterwirken der griechisch-patristischen Tradition. Freilich bietet auch die Untersuchung dieser Wirkungsgeschichte bis ins 12. Jahrhundert, als Eriugena namentlich bei Wilhelm von Malmesbury erwähnt wird,¹⁰³ aus Mangel an sicheren Quellen große Schwierigkeiten. Die Hinweise, die es gibt – sie wurden insbesondere von G. d’Onofrio ausgewertet¹⁰⁴ – deuten jedoch in eine Richtung, die für die hier zu verhandelnde Fragestellung relevant ist. Offenbar war es nämlich die sich entwickelnde Triviumsdisziplin der Dialektik, auf deren Ausbildung die Lektüre des Periphyseon oder von Ausschnitten daraus einen Einfluss hatte. Dafür spricht nicht zuletzt, dass eine solche Lesart ja tatsächlich durch das Werk Eriugenas nahegelegt wurde, „weil klar ist, dass die innere Struktur von Eriugenas Denken grundsätzlich eine besonders kühne Idee der Dialektik als Auslegungsschlüssel des Weltalls und seiner Prinzipien hervorbringt.“¹⁰⁵ Der Grund für diese Affinität des Denkens Eriugenas zur Dialektik ist nun kein anderer als sein dihairetisches (und synthetisches) Herangehen an die Natur und das damit zusammenhängende Verständnis dieser als eines konkreten Ganzen, ein Verständnis, das – wie wir gesehen haben –, seine wesentlichen Wurzeln bei Maximus und Gregor hat. Entsprechend findet sich sein Hauptwerk auf folgende Weise in einem Bibliothekskatalog von Cluny aus dem 12. Jahrhundert verzeichnet:

Dialog des Johannes Scotus von dem, was ist und dem, was nicht ist, von den Teilungen (*de divisionibus*) und Differenzen und weiteren Theorien.¹⁰⁶

Auch Wilhelm von Malmesbury betont ausdrücklich die Nützlichkeit des Periphyseon zur Auflösung der Komplexität notwendiger Fragen (*propter perplexitatem necessarium quaestionum solvendam bene utile*¹⁰⁷).

Ohne dass diesen Zusammenhängen im Detail nachgegangen werden kann, ist diese Beobachtung aus folgendem Grund hier von Bedeutung. Es ist nämlich klar, dass neben Logik und Grammatik die Dialektik eine wesentliche Wurzel für

103 Wilhelm von Malmesbury, *De gestis regum Angelorum* II 122, hg. W. Stubbs, London 1887, 131 f. Vgl. auch É. Jauneaus, *Le renouveau érigénien du XII^e siècle*, in: W. Beierwaltes (Hg.), *Eriugena Redivivus* (s. Anm. 10), 26–46.

104 D’Onofrio (s. Anm. 10).

105 D’Onofrio (s. Anm. 10), 49. Die Relevanz Eriugenas für die karolingische Dialektik ist letztlich auch die Pointe der Studie von Schrimpf (s. Anm. 9), 21–71, der dafür insbesondere auf die Martianglossen hinweist.

106 L. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris* 2, Paris 1874, 476, Nr. 455 (Zitiert nach: d’Onofrio, s. Anm. 10, 51).

107 Wilhelm von Malmesbury, *De gestis regum Angelorum* II 122, hg. W. Stubbs, London 1887, 131 (zitiert nach: d’Onofrio, s. Anm. 10, 50).

das Interesse am Universalienproblem im 12. Jahrhundert darstellte.¹⁰⁸ Und zwar handelt es sich dabei zum einen um denjenigen Teil, der sich mit Teilung und Verknüpfung beschäftigte, zum anderen um den, der sich mit Ganzen und ihren Teilen befasste. Es ist nun ebendieser, „dialektische“ Zugang zum Universalienproblem, der im 12. Jahrhundert eine Position hervorgebracht hat, die mit den bislang behandelten Ansichten die größte Ähnlichkeit hat, die in der Forschung so genannte Collectio-Theorie. Sie wird von Abaelard als eine Version des Realismus kurz so beschrieben:

Einige nämlich nehmen an, das Universale sei nur in der Zusammenfassung der Vielen. Diese bezeichnen Sokrates und Platon als solche keinesfalls als eine Art, sondern sie nennen alle Menschen zusammengefasst die Art „Mensch“, und alle Lebewesen zusammengenommen die Gattung „Lebewesen“, und so bei den Übrigen.¹⁰⁹

Einen weiteren Hinweis findet man in der doxographischen Darstellung des Johannes von Salisbury.¹¹⁰ Diese erlaubt es, den bei Abaelard namentlich nicht genannten Gegner mit der in solchen Fällen gebotenen Vorsicht mit Joscelin (Gauslenus) von Soisson zu identifizieren.

Es existiert nun eine Schrift, die eben diese These deutlich und mit einiger Umsicht und argumentativem Geschick vertritt. Sie wurde von Victor Cousin zuerst unvollständig ediert und fälschlich Abaelard zugewiesen. Seither wird sie nach ihren Anfangsworten *De generibus et speciebus* genannt. Carl Prantl hat sie dem Joscelin zugesprochen, Peter O. King hat dieser Zuweisung jedoch widersprochen, da in einer von ihm eingesehenen Handschrift mehrfach auf die Autorität eines „m. Gos.“ (= magister Goslenus) verwiesen werde. Man wird es also wohl mit einem Schüler des Joscelin zu tun haben.¹¹¹ Prantl hat dem Text in einer ausführlichen Darstellung seinen Respekt nicht versagt,¹¹² Charles S. Peirce hat ihn gar „a work of superior order“ genannt.¹¹³ Prantl war auch der Erste, der zu

108 Libera (s. Anm. 2), z.B. 143, 146, 256 f.

109 Petrus Abaelard, *Logica ‚ingredientibus‘*, hg. Geyer, 14,7–11: *Nam quidam universalem rem non nisi in collectione plurium sumunt. Qui Socratem et Platonem per se nullo modo speciem vocant, sed omnes homines simul collectos speciem illam quae est homo dicunt et omnia animalia simul accepta genus illud quod est animal, et ita de ceteris.* Siehe auch A. J. Freddoso, Abailard on Collective Realism, in: *Journal of Philosophy* 75 (1978), 527–538.

110 Johannes von Salisbury, *Metalogicon* II 17, hg. J. A. Giles, *Opera Omnia* 5, Oxford 1848, 92.

111 P. O. King, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, PhD Thesis Princeton (unveröffentlicht), 2 Bd. 1962, 1, 187f.

112 C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendland* 2, Leipzig 1861 (ND: Berlin 1955), 144–153, bes. 146, Anm. 149.

113 Ch. S. Peirce, *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man* (1868), in: *ders., Collected Papers* 5, Cambridge (MA) 1934, 213–262, hier: 215, Anm. 2.

Recht gesehen hat, dass der in seiner jetzigen Form unvollständige Text ursprünglich ein Traktat *De divisione* war.¹¹⁴ Er entstammt dem Kontext der Dialektik, ebenjener Tradition also, in der Eriugena offensichtlich bis ins 12. Jahrhundert eine gewisse Wirkung hatte.

Auf diesen Text soll abschließend ein Blick geworfen werden. Er enthält nach einer scharfsinnigen Kritik der wichtigen Universalientheorien seiner Zeit einen eigenen Lösungsversuch, der eingangs knapp so charakterisiert wird:

Ein jedes Individuum ist aus Materie und Form zusammengesetzt, wie Sokrates aus der Materie des Menschen und der Form der ‚Sokratesheit‘; so ist Platon aus einer *ähnlichen* Materie (nämlich des Menschen) und einer unterschiedlichen Form (nämlich der ‚Platonheit‘) zusammengesetzt; und so bei allen Menschen. Und so wie die ‚Sokratesheit‘, die Sokrates der Form nach bestimmt, nur in Sokrates ist, so ist jene Essenz ‚Mensch‘, die den Sokrates in Sokrates aufnimmt, nur in Sokrates. Und so bei (sc. allen) Individuen. Daher nenne ich Art nicht nur jene Essenz des Menschen, die in Sokrates ist [...], sondern jene ganze Gesamtheit, die aus jenen Materien besteht, also gewissermaßen eine Herde aus der Essenz des Menschen, der Sokrates aufnimmt, verbunden mit den anderen Einzelwesen dieser Natur.¹¹⁵

Die These ist also die: Die Art ist die Gesamtheit der Individuen, sofern sie Menschen sind. Der anonyme Autor wendet sich gegen die Annahme, die Menschen seien, sofern sie Menschen sind, schlechthin identisch. Dagegen spricht aus seiner Sicht z.B. die Tatsache, dass dem Menschsein des Sokrates alles Mögliche zustoßen kann, ohne dass es Platon etwas anhaben kann. Er kann krank werden oder sogar sterben, dasselbe muss für seinen Schüler nicht der Fall sein. Es wäre aber ebenso falsch, dies so zu erklären, dass Sokrates *als* Sokrates dies geschieht: Denn weder Kranksein noch Sterben ist etwas, was ihm zukommt, sofern er dies Individuum ist.¹¹⁶

Daraus wird zunächst die Konsequenz gezogen, dass es so viele menschliche Essenzen gibt, wie es Menschen gibt. Die Art ist dann nichts anderes als deren Summe, deren Gesamtheit. Was aber verbindet sie? Ist es eine nur äußerliche Ähnlichkeit? Das gibt auch der Nominalist zu. Der Verfasser von *De generibus*

114 Prantl (s. Anm. 112), 145.

115 Ps.-Gauslenus, *De generibus et speciebus* 85 (hg. P. O. King, s. Anm. 111, Bd. 2, 162*): *Unumquodque individuum ex materia et forma compositum est, ut Sokrates ex homine materia et Socratitate forma; sic Plato ex simili materia (scilicet homine) et forma diversa (scilicet Platonitate) componitur; et sic de singulis homines. Et sicut Socratitas quae formaliter constituit Socratem numquam est extra Socratem, sic illis [?] hominis essentia quae Socratem sustinet in Socrate numquam est nisi in Socrate. Ita de singulis. Speciem igitur dico esse non illam essentiam hominis solum quae est in Socrate [...] sed totam illam collectionem ex illis materiis factam, id est unum quasi gregem de essentia hominis quae Socratem sustinet, aliis singulis huius naturae coniunctum.*

116 *De generibus* 33–38 (152* f. King).

jedoch meint, die auf diese Weise „gesammelten“ (*collectae*) Essenzen seien nicht nur gleich, sondern als Ganzes eine Einheit. Warum? Die Antwort lautet: weil sie auf dieselbe Weise hervorgebracht worden sind (*quia similis creationis*). Zwar gilt nicht: *hoc est illud*, sehr wohl aber: *hoc erat cum illo*.¹¹⁷ So sprechen wir von einem Stück Eisen, aus dem ein Messer und ein Stift gemacht werden, auch wenn genau genommen aus einem Teil davon das eine, aus einem anderen das andere gemacht wird.¹¹⁸ Auf dieselbe Weise wird dem Argument begegnet, die Gesamtsumme der Menschen ändere sich dauernd und damit zwangsläufig die Bedeutung des Universalbegriffs, wenn dieser tatsächlich die *collectio* bezeichne. Dagegen heißt es, tatsächlich sei die Menschheit heute eine andere als vor 1000 Jahren oder auch als gestern, dennoch sei sie dieselbe (*eadem*), denn sie entstamme nicht einem anderen Ursprung (*creationis non dissimilis*). Auch Sokrates bestehe als Erwachsener aus mehr Atomen als als Kind, dennoch bleibt er derselbe.¹¹⁹

An diesem Punkt wird deutlich, dass der Traktat, der auf den ersten Blick in den Bezügen der Diskussion des 12. Jahrhunderts aufzugehen scheint, mitnichten ohne Verbindung mit den vorher untersuchten Texten ist, auch wenn diese Verbindung sich nicht leicht als literarische Abhängigkeit nachweisen lässt. Wenn hier die Rede davon ist, dass die Spezies die ‚Materie‘ der Individuen ist, dann steht dahinter die Vorstellung einer Potenz, die sich aktualisiert. Die Verbindung eines solchen dynamischen Elements in der Spezies (der Verfasser denkt dies analog für Genera) mit dem Blick auf ihre Konstitution als Ganze entspricht der im Vorangehenden untersuchten Tradition. Die Art ist als ganze eine, weil sie denselben Ursprung hat, in dem sie potentiell bereits enthalten ist: Dies war die Position Gregors und Maximus’ gewesen. Der Autor von *De generibus* drückt dies durch die Terminologie von Materie und Form aus, jedoch mit weitgehend gleichen Konsequenzen: *homo nominat aliquid materiatum ex homine, scilicet humanitate*.¹²⁰ Das Wort „Mensch“ ist also gleichbedeutend mit „Menschheit“ und bezeichnet diese primär als Ganze, sekundär dann auch in jedem einzelnen Individuum:

Diese ganze Zusammenfassung (*collectio*) [sc. der Menschen] wird, obgleich sie wesentlich eine Vielheit ist, dennoch von den Autoritäten eine Art, ein Universale, eine Natur genannt, gleichwie ein Volk (obgleich es aus vielen Personen zusammengefasst ist) eines genannt wird.¹²¹

117 *De generibus* 90 (163* King).

118 *De generibus* 91 (163* King).

119 *De generibus* 112 f. (167* f. King).

120 Ebd.

121 *De generibus* 85 (162* King): *Quae tota collectio (quamvis essentialiter multa sit) ab auctoribus tamen una species, unum universale, una natura appellatur, sicut populus (quamvis ex multis personis collectus sit) unus dicitur.*

Es ist von besonderem Interesse, dass wir nun hier, im intellektuellen Umfeld des frühen Universalienstreites, klarer als zuvor eine Reflexion über die logischen Probleme finden, die mit diesem Ansatz verbunden sind. Wenn das Universale die Gesamtheit der Individuen einer Art (bzw. der Arten einer Gattung) ist, wie können jene dann von dieser ausgesagt werden, vorausgesetzt, dass Prädikation Inhärenz bedeutet? Der Autor hat einige interessante Antworten zu bieten. Er weist z. B. darauf hin, dass die Aussage: „Ich berühre die Wand“, auch dann wahr sei, wenn ich sie nur mit einem Finger berühre.¹²² Ebenso sagen wir, eine Gruppe von Menschen stehe neben einer Mauer, auch wenn nur einige aus der Gruppe tatsächlich direkt neben ihr stehen:

Ähnlich bei der Art. Dennoch ist die Selbigkeit irgendeines Wesens dieser Menge gegenüber dem Ganzen größer als die irgendeiner Person gegenüber dem Heer; jenes nämlich ist dasselbe wie sein Ganzes, dieses aber ist [davon] verschieden.¹²³

Blickt man so auf die hier verfochtene These, dann ist die Ähnlichkeit mit dem, was Gregor, Maximus und Eriugena vertreten hatten, zum Teil frappant. Das darf nun allerdings nicht die Tatsache verwischen, dass die Abhandlung *De generibus et speciebus* literarisch keine unmittelbaren Hinweise enthält, die darauf schließen ließen, ihr Autor sei mit Eriugena oder gar mit dessen griechischem Hintergrund vertraut gewesen. Er entfaltet sein Argument mit Bezug auf die zu seiner Zeit für solche Fragen einschlägigen Autoritäten, insbesondere Boethius. Dass es dort Stellen gibt, die sich in seinem Sinn deuten lassen, ist ebenfalls klar.¹²⁴ Mit den hier zur Verfügung stehenden Mitteln kann also nicht ein literarischer Beweis für das Weiterwirken der bis zu Eriugena eruierten Tradition geführt werden.

Stellt man die Frage freilich anders herum und richtet sie auf die Wahrscheinlichkeit, die dafür spricht, dass eine so exponierte Theorie, die auf der Oberfläche ganz sicher nicht die des Porphyrius oder des Boethius ist,¹²⁵ im 12. Jahrhundert elaboriert vertreten wurde, dann spricht doch einiges dafür, dass – z. B. über die Tradition der Dialektik – hier mit einer Rezeption der Auffassungen, die aus der griechischen Patristik an Eriugena weitergegeben wurden, zu rechnen ist. Mehr

122 *De generibus* 93 (163* f. King).

123 *De generibus* 93 (164* King): *Similiter de specie, quamvis maior sit identitas alicuius essentiae illius collectionis ad totum quam alicuius personae ad exercitum; illud enim idem est cum suo toto, hoc vero diversum.*

124 Z. B. Boethius, *In Porphyrium a se translatum* I (PL 64, 85 C). Diese Stelle wird bei Ps.-Gauslenus mehrfach angeführt (v. a. *De generibus* 86, 162* King).

125 *Libera* (s. Anm. 2), 128–132.

als eine solche Möglichkeit kann momentan nicht aufgezeigt werden, aber diese dürfte weitere und genauere Untersuchungen verdienen.

Ohne zukünftige Ergebnisse vorwegzunehmen, kann also Folgendes abschließend gesagt werden: Es kann und wird sicherlich nicht darum gehen, die Vorgeschichte des mittelalterlichen Universalienstreites neu zu schreiben, doch dürften die hier vorgestellten Zusammenhänge unser Bild von den Traditionslinien, die Antike und frühes Mittelalter verbinden, wiederum bereichern und komplettieren.

Abstract

This article raises the question of the existence of Patristic sources for the medieval debate on universals. It demonstrates how and that the problem of universals was adapted to the needs of Christian theology in the fourth century by Apollinaris of Laodicea and Gregory of Nyssa. It is then shown how Gregory's version of the theory influenced theologians and philosophers in Byzantium (Maximus Confessor) and in the Carolingian era (John Scotus Eriugena). Finally, on the basis of the anonymous treatise *De generibus et speciebus*, a link is tentatively established between that tradition and one prominent strand of 12th-century thought, the so-called collection theory of the universal.