

**VOM ΔΗΜΙΟΥΡΓΟΣ ZUM CREATOR MUNDI
ZUR INTERPRETATION DES PLATONISCHEN
TIMAIOS IN DEN GLOSAE SUPER PLATONEM
DES WILHELM VON CONCHES**

„Quamuis enim homo Christianus litteris tantum ecclesiasticis eruditus Platoniorum forte nomen ignoret, nec utrum duo genera philosophorum extiterint in Graeca lingua, Ionicorum et Italicorum, sciat: non tamen ita surdus est in rebus humanis, ut nesciat philosophos uel studium sapientiae uel ipsam sapientiam profiteri. Cauet eos tamen, qui secundum elementa huius mundi philosophantur, non secundum Deum, a quo ipse factus est mundus.“¹

I Vorbemerkung zur ‚Schule von Chartres‘

Die sogenannte ‚Schule von Chartres‘, zu der neben Thierry von Chartres († vor 1155), Gilbert von Porrée († 1154) und Bernhard von Chartres († um 1130) auch Wilhelm von Conches († nach 1150) gezählt wird, bzw. die man weiterhin mit Namen wie Johannes von Salisbury († 1180), Bernhard Silvestris² oder auch Alanus von Lille († um 1203) verbindet, darf nicht so verstanden werden, als handele es sich um eine auf den Ort Chartres bezogene philosophische Schulbildung des 12. Jahrhunderts³. Vielmehr wird man hierunter wohl zutreffender einen Kreis philosophischer Gelehrter und Theologen fassen, der durch eine philosophische Ausrichtung oder ein gemeinsames wissenschaftlich-methodisches Interesse charakterisiert werden kann.

Zwar wurden einige der genannten Philosophen durch ihre zeitweilige Lehrtätigkeit an der Kathedralschule in Chartres wirksam, wie Thierry und Bernhard von Chartres oder auch Gilbert von Porrée, doch lehrten diese ebenso in Paris. Das ‚schulbildende‘ Moment der geistigen Bewegung, die man mit dem Namen Chartres verbindet, geht zu einem Teil auf persönliche Beziehungen, d.h. auf direk-

¹ S. Aurelius Augustinus, *De civitate dei*, edd. B. Dombart, A. Kalb, in: *Corpus Christianorum, Series Latina XLVII*, Turnhout 1955, VIII 10, (im folgenden: *De civitate dei*).

² Über das Leben des Bernhard Silvestris liegen keine genauen Kenntnisse vor. Sein vom Platonischen *Timaios* beeinflusstes Hauptwerk *De mundi universitate* (1145–1153) ist Thierry von Chartres gewidmet.

³ Einschlägig für diesen Zusammenhang sind die Studien von R.W. Southern, *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford 1970 bzw. ders., *Platonism. Scholastic Method and the School of Chartres*, Reading 1979 sowie P. Dronke, *New Approaches to the School of Chartres*, in: *Annuario de estudios medievales* 6, 1969, 117–140.

te Lehrer-Schüler-Verhältnisse zurück. Ob Wilhelm von Conches tatsächlich bei Bernhard von Chartres studierte, wie vielerorts zu lesen, kann allerdings nicht als gesichert gelten. Johannes von Salisbury jedenfalls rühmt beide als seine bedeutenden Lehrer. Vor allem ist es jedoch eine intellektuelle Orientierung, die es erlaubt, hier von einer philosophischen Lehrtradition zu sprechen. Bezeichnend für diese bei den einzelnen Denkern in unterschiedlicher Gewichtung aufweisbare philosophische Tendenz ist eine starke Hinwendung zu antiken und spätantiken Quellen, vor allem aus dem Bereich der Naturphilosophie, eine lebhafte wissenschaftstheoretische Diskussion der *artes liberales*, die intensive Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Logik und schließlich, hierdurch fundiert, das Bemühen um die Konzeption einer rationalen Theologie, in der sich die christliche Offenbarungslehre mit den Kenntnissen der Naturwissenschaft systematisch verbinden läßt. Die Etablierung dieser naturphilosophischen Ausrichtung innerhalb theologischer Entwürfe eines Weltsystems aber basiert insbesondere auf dem Einfluß des Platonischen *Timaios*.

Platons Spätschrift *Timaios* gilt bis ins 13. Jahrhundert als die wichtigste naturphilosophische Schrift antiker Überlieferung, deren Kommentierung, neben den Werken des Boethius, zum feststehenden Lehrplan der Universitäten gehört. Erst als im Jahre 1255 der Aristotelismus endgültig an den Artistenfakultäten Einzug hält und den offiziellen Kanon bestimmt, verliert die *Timaios*-Interpretation an Bedeutung. Auch wenn die Übersetzung der Aristotelischen Schriften und damit das Vorliegen des gesamten Corpus Aristotelicum um 1240, insbesondere aber der naturphilosophischen bzw. naturwissenschaftlichen Schriften im 13. Jahrhundert die philosophischen Auseinandersetzungen prägt, würde man die geistesgeschichtliche Entwicklung und Lehrtradition verfälschen, wollte man von einer prinzipiellen Verdrängung des Platonismus zugunsten eines mittelalterlichen Aristotelismus sprechen. Zum einen ist die Rezeption der naturphilosophischen Schriften des Aristoteles, die über die lateinischen Übersetzungen arabischer Kommentatoren Eingang in die abendländische Philosophie finden, durchdrungen von medizinisch-naturwissenschaftlichen Einflüssen. Zudem wird parallel mit der Übersetzung des Aristoteles eine Fülle von lateinischen Übertragungen griechischer wie arabischer Quellen zur Optik, Medizin, Physik und Philosophie zugänglich, die nicht selten (neu)platonische Philosopheme tradieren. Zum anderen werden Schriften wie der pseudoaristotelische *Liber de Causis* oder die sogenannte *Theologia Aristotelis* als Werke des Stagiriten angesehen. Handelt es sich bei der ersten, vermeintlich Aristotelischen Schrift um eine neuplatonische Metaphysik, die letztlich die Philosophie des Proklos weiterführt, so ist die pseudoaristotelische Theologie eine Aufnahme der Einheitsmetaphysik Plotins. Dies nur um zu betonen, daß sich von einem mittelalterlichen Aristotelismus respektive Platonismus keineswegs in Hinsicht auf eine Rezeption in ‚Reinform‘ sprechen läßt.

Daß der Platonismus bzw. die christlich-neuplatonische Interpretation Platonischer Philosophie nicht an Einfluß und Bedeutung verlieren, zeigt sich nicht zuletzt

an der indirekten Rezeption über den sogenannten Augustinischen Platonismus, der vor allem durch die Rezeption der Schriften Plotins geprägt ist, wie durch den am systematischen Ansatz des Proklos orientierten Dionysischen Platonismus. Was die mittelalterliche *Timaios*-Rezeption angeht, so sind es vor allem spätantike Quellen, wie der Kommentar des Macrobius zu Ciceros *Somnium Scipionis*, Ciceros lateinisches *Timaios*-Fragment oder die jüdisch-hellenistische Adaption Platonischer Philosopheme bei Philon von Alexandrien, aus denen sich die Kenntnis der Platonischen Kosmologie speist. Eine maßgebliche Quelle für die mittelalterliche *Timaios*-Rezeption ist weiterhin Boethius, der neben Augustinus die Autorität mittelalterlicher Lehrtradition darstellt. Das Werk des Boethius ist geleitet von der Absicht, die Konkordanz Aristotelischer und Platonischer Philosophie aufzuweisen. Die lateinischen Übersetzungen und Kommentare des Boethius sind bis zum 12. Jahrhundert die Grundlage der mittelalterlichen Aristoteles-Rezeption, genauer gesagt der Aristotelischen Logik, doch finden, vermittelt über Boethius, auch erste Ansätze der Aristotelischen Naturphilosophie Eingang⁴. In der Schrift *De consolatione philosophiae*, die im Mittelalter große Verbreitung gefunden hat, vermittelt Boethius Ansätze (neu)platonischer wie stoischer Philosophie und prägt zugleich ein folgenreiches Konzept einer begrifflich-rationalen Gotteslehre, wie sie in den ausdrücklich theologischen *Opuscula sacra* – zu nennen ist in diesem Zusammenhang etwa die Trinitätsschrift – explizit auf die christliche Gotteslehre Anwendung findet. Mit der *Consolatio Philosophiae* jedenfalls, in deren drittem Buch die Platonische Weltentstehungslehre in dichterischer Umsetzung Aufnahme findet, um im folgenden insbesondere ausgehend vom Begriff der Güte des Weltenschöpfers argumentativ erschlossen zu werden, schlägt Boethius eine Brücke für eine christliche Ausdeutung⁵.

Liefen die genannten fragmentarischen Quellen je schon eine Interpretation des Platonischen Werkes, so ist es schließlich die Teilübersetzung und Kommentierung des Platonischen *Timaios* durch Calcidius, die auf das 4. Jahrhundert n.Chr. datiert wird, durch die erstmals ein umfangreicher Auszug in lateinischer Sprache in die Rezeption eingeht. Auf diese Übersetzung wird sich noch Marsilio Ficino beziehen, der im Jahr 1468 die erste lateinische Gesamtausgabe Platonischer Schriften vorlegt⁶ und diese mit einem umfangreichen Textkommentar herausgibt. Diese lateinische Edition wird wiederum Grundlage der sogenannten Stephanus-Ausgabe (1578).

⁴ Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, Bd. I, Abschn. III, Kap. I, Boethius als Vermittler des Aristotelismus an das abendländische Mittelalter, Berlin 1957, 149 ff.

⁵ Der Kommentar Wilhelms von Conches zu dieser Schrift des Boethius zeigt daher auch deutlich Parallelen zu den Glossen zum *Timaios*.

⁶ In lateinischer Übersetzung liegen bis dahin lediglich die Dialoge *Menon* und *Phaedon* (1156) sowie der *Parmenides* (1280) vor.

Diese Grobskizze zentraler Rezeptionslinien mag nicht nur in Erinnerung rufen, daß die Auseinandersetzung mit der (neu)platonischen Philosophie im christlich-lateinischen Mittelalter fast ausnahmslos ohne eine Kenntnis der gesamten genuin Platonischen Werke verläuft, sondern darüber hinaus in weiten Teilen durch eine christliche Amalgamierung bzw. Assimilierung Platonischer Philosopheme bestimmt ist.

In der Platonforschung hat dieser Befund zu Diskussionen darüber geführt, ob die christliche Rezeption nicht vielmehr als subtile Form eines Antiplatonismus anzusehen ist, d.h. als eine Absorption der konkurrierenden griechischen Philosophie durch geschickte Vereinnahmung und Integration. Oder ob, geradewegs umgekehrt, die Verschmelzung von Christentum und Platonismus bis hin zur Nivellierung eine Art Hellenisierung des Christentums bewirkte, d.h. eine Rationalisierung der Theologie mit der Folge eines Verlustes an spirituellen Momenten⁷.

Ohne solche Deutungsansätze hier aufnehmen zu wollen, deren Zutreffen sich ohnehin kaum in generalisierender Perspektive, sondern allenfalls in Untersuchung spezifischer Ausprägungen christlicher Platon-Rezeption verfolgen läßt, schärfen sie allerdings zweifellos den Blick für die Frage nach der Art und Weise einer Verschränkung christlicher und Platonischer Philosopheme sowie nach der intendierten Begründungsfunktion, die sich in einer solchen Synthese verbirgt.

Inwiefern eine solche christlich orientierte Interpretation über Vereinnahmungstendenzen hinausweist und eine wissenschafts- und philosophiegeschichtlich neue Denkform eröffnet, sei im folgenden exemplarisch an der Aufnahme des Platonischen *Timaios* in den Glossen des Wilhelm von Conches verfolgt. Dabei wird es insbesondere darum zu tun sein zu zeigen, wie in diesem Werk aus dem 12. Jahrhundert das Bemühen um eine interpretative Zusammenführung christlicher Schöpfungslehre und Platonischer Kosmologie, die zudem eindeutig durch Aristotelische Philosopheme geprägt ist, mit der Absicht verbunden ist, Platons Demiurgen-Mythos einer philosophisch präzisierten Auslegung des Schöpfungsberichts gemäß der Genesis zugrunde zu legen. Im gleichen Zuge aber etabliert Wilhelm von Conches im Ausgang von der Platonischen Textgrundlage und gewissermaßen legitimiert durch die Einbettung in den Kontext christlicher Theologie ein rationales Konzept, innerhalb dessen die Naturphilosophie systematisch in einer theologischen Grundlegung der Weltordnung verankert wird. Und eben hierin erweist sich das über eine christliche Assimilierung hinausweisende, eigentliche Interesse: Die Entfaltung einer Naturphilosophie, die nicht nur durch das Eingehen Aristotelischer wie Platonischer Ansätze charakterisiert werden kann, sondern vor allem durch die Aufnahme und Weiterführung medizinisch-naturphilosophischer Theorien (Galen) bestimmt ist. In den *Glosae super Platonem* entwickelt Wilhelm von Conches im Ausgang

⁷ Vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a.M. 1998, Einleitung, 12 ff.

von einer rationalen Gottesbegründung eine physikalische Kräfte- und Elementelehre, die auf eine Korpuskulartheorie hinführt.

Wenngleich die platonische Tradition im 13. Jahrhundert an den Fakultäten der Universitäten in den Hintergrund tritt, so markiert das Werk Wilhelms von Conches, das, dies sei nochmals betont, beispielhaft für eine Denkentwicklung der sogenannten Chartreser Schule steht, ein erstarkendes naturphilosophisches und wissenschaftstheoretisches Interesse in und neben der christlichen Theologie. Es besitzt damit gewissermaßen eine Vorbereitungsfunktion im Hinblick auf die Reform des Wissenschaftssystems, die im 13. Jahrhundert mit dem Bekanntwerden des gesamten Aristotelischen Schriftcorpus sowie der arabischen Kommentarwerke immer wieder zu heftigen Auseinandersetzungen um die sogenannte ‚doppelte Wahrheit‘ führen wird.

✓ Auch Wilhelm von Conches gerät durch seinen Entwurf einer wissenschaftlichen Naturphilosophie in Konflikte mit den Lehren zeitgenössischer Theologie. Und er wird gezwungen, diejenigen Ansätze seiner Lehren zurückzunehmen, an denen die Unvereinbarkeit von Glauben und Wissen aufbricht. Wenngleich ihn die Kritik zur Revision von Aussagen drängt, die christliche Glaubenssätze direkt in Frage stellen⁸ – beispielsweise die von Wilhelm von Conches bestrittene Erschaffung der Eva aus der Rippe des Adam, sein Trinitätsverständnis bzw. insbesondere der Versuch, den christlichen *Spiritus Sanctus* im Sinne der Platonischen Weltseele zu deuten –, bleibt das eigentliche Zentrum seiner philosophischen Lehre, die Naturtheorie und ihre atomistische Grundlegung, davon weitgehend unberührt. Gerade hierin aber kündigt sich, wie wir sehen werden, eine Emanzipation der naturphilosophischen Kosmologie von der biblischen Glaubenslehre an, die in der Folgezeit weitreichende Konsequenzen haben sollte.

II *Platons Timaios als „flos philosophie“*

Wenn man sich an die Interpretation des Platonischen *Timaios* begibt, so Wilhelm von Conches in der Einleitung zu seinem Kommentarwerk, sind zunächst einige Grundfragen zu klären. Zu erschließen ist demnach vor jeder detaillierten Werkinterpretation, aus welchem Grund Platon dieses Werk verfaßt hat, welches der Hauptgegenstand der Abhandlung ist bzw. aus welcher Warte er aufgegriffen wird, weiterhin, in welcher Weise und zu welchem Nutzen dieser Behandlung findet, und schließlich, welchem Teil der Philosophie der *Timaios* zuzuordnen ist, sowie, welche Implikationen der Titel der Schrift besitzt. Dieser „Accessus ad Timaeum“⁹ ver-

⁸ Vgl. die Polemik Wilhelms von St. Thierry in einem Brief an Bernhard von Clairvaux. Wilhelm von St. Thierry, *De Erroribus Guillelmi de Conchis. Ad Sanctum Bernardum*, Migne PL 180, 333A–340D.

⁹ „Incipientibus Thimeum Platonis inquirendum est que compositionis operis illius causa fuerit, unde in eo agatur et qualiter et qua utilitate, et cui parti philosophie supponatur

deutlich beispielhaft eine prinzipielle Herangehensweise¹⁰ bzw. Deutungsmethode und weist darüber hinaus bereits auf die programmatische Absicht des Verfassers. Die argumentative Analyse der naturphilosophischen Weltentstehungslehre Platons ist die Basis einer Verschränkung mit der christlichen Schöpfungslehre.

1. *compositionis causa*

Ausgehend von den genannten Leitfragen nimmt Wilhelm von Conches eine Einordnung des Werkes vor, die richtungweisend für den gesamten Kommentar ist. Was die erste Frage, d.h. den Anlaß oder Grund für die Schrift angeht, so folgt er hierin *prima facie* dem einleitenden dialogischen Teil des Platonischen *Timaios* (17a–27a), in dem Sokrates mit Kritias und Timaios die Fortsetzung eines Gesprächs vom Vortage über den besten Staat aufnimmt und schließlich Timaios als Naturkundigen auffordert, über die Genese des Weltalls bis hin zur Entstehung der menschlichen Natur zu sprechen. Mag dieses Vorgespräch es auch nahelegen, hierin eine Fortführung der Diskussion über die Staatslehre gemäß der *Politeia* zu sehen, so ist diese Annahme streng genommen weder, was die beteiligten Personen oder den angegebenen Zeitpunkt angeht, noch in Hinsicht auf die Zusammenfassung der zentralen Momente der Lehren der *Politeia* plausibel¹¹.

Wilhelm von Conches aber stellt diese Beziehung zur *Politeia* ausdrücklich her, um gerade durch eine Gegenüberstellung den besonderen Charakter des *Timaios* herauszuheben. Während nämlich dort, insbesondere anhand der Thrasymachos-Rede, die Bestimmung der Gerechtigkeit in Hinblick auf das positive Recht (*positiva iusticia*) Behandlung gefunden hat und Sokrates gewissermaßen eine gültige Definition dessen, wie die Gerechtigkeit im Staat gesetzlich zu gewährleisten ist, gegeben hat¹², verfolgt Platon, sein Schüler, hier die Absicht, durch eine Be-

et titulus.“ Guillaume de Conches, *Glosae super Platonem*, Texte critique avec introduction, notes et tables par Édouard Jauneau (= *Textes Philosophiques du Moyen Age XIII*), Paris 1965, § II, 58, (im folgenden: *Glosae super Platonem*).

¹⁰ Im Hintergrund steht hier vermutlich ein Rekurs auf Boethius, der in der Einleitung zum Kommentar der Isagoge des Porphyrios einen Katalog von Fragehinsichten zur Erläuterung von Quellentexten formuliert hat. „Es sind dies die folgenden sechs Gesichtspunkte: Zweck, Nutzen, Anordnung, Echtheit, Überschrift und Stellung der zu kommentierenden Schrift im Gesamtgebiet der philosophischen Disziplinen.“ (Grabmann [wie Anm. 4] I 159).

¹¹ Vgl. hierzu etwa A.E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928, 45 und H.G. Zekl, *Anmerkungen*, 193 f. in: *Platon, Timaios*, herausgegeben, übers., mit einer Einl. u. mit Anm. versehen v. H.G. Zekl, Hamburg 1992.

¹² Gegen die von Thrasymachos vertretene Position („*Iusticia est que plurimum prodest illi qui plurimum potest*“) setzt Wilhelm von Conches die Definition des Sokrates: „*Immo, iusticia est que plurimum prodest illi qui minimum potest. Qui enim plurimum potest se et sua sine omni iusticia conservaret sed qui minimum minime.*“ *Glosae super Platonem*, § II, 58 f.

gründung der natürlichen Gerechtigkeit (*naturalis iusticia*) das Werk seines Lehrers fortzusetzen. Damit ist nicht nur der Grund für die schriftliche Niederlegung des *Timaios* angegeben, sondern vor allem das zentrale Thema bzw. die gesetzte Aufgabe, eine Erklärung und Definition der natürlichen Gerechtigkeit zu leisten.

Nun ist mit der Thematisierung der *naturalis iusticia* als Ausgangsfrage des *Timaios* keineswegs eine Schwerpunktsetzung und Lesart vorgegeben, die auf Wilhelm von Conches zurückgeht. Vielmehr zeigt sich hierin eine direkte Anknüpfung an den *Timaios*-Kommentar des Calcidius. Denn bereits Calcidius weist auf die Auseinandersetzung mit Thrasymachos bzw. die Definition des positiven Rechts oder der Gerechtigkeit im Gemeinwesen („*iustitia quae uersaretur in rebus humanis*“) hin, die Sokrates hinreichend in den zehn Büchern zum Staat diskutiert hat, so daß es im *Timaios* nun um die Erforschung einer natürlichen Billigkeit („*naturalis aequitas*“) zu tun ist. „*Ex quo apparet in hoc libro principaliter illud agi: contemplationem considerationemque institui non positivae sed naturalis illius iustitiae atque aequitatis, quae inscripta instituendis legibus describendisque formulis tribuit ex genuina moderatione substantiam*“¹³. Die Bestimmung der natürlichen Gerechtigkeit bzw. einer in der physischen Welt wirksamen Gesetzmäßigkeit als Grundlage des positiven Rechts ist für Calcidius der Untersuchungsgegenstand der Platonischen Schrift. Und ebenso wie Sokrates im Zuge seiner Ausführungen zur Gerechtigkeit, die unter den Menschen Anwendung findet, das Idealbild des bürgerlichen Staates eingeführt hat, so sucht der sternenkundige Pythagorasschüler Timaios nach Calcidius diejenige Gerechtigkeit zu erforschen, die als göttliche Einrichtung gleichsam wie in einem Gemeinwesen der sichtbaren Welt erfahrbar wird¹⁴.

Den Gedanken einer göttlichen, in die Natur der sichtbaren Welt gelegten Gesetzlichkeit nimmt Wilhelm von Conches auf und führt ihn zugleich in Hinsicht auf die christliche Schöpfungslehre weiter. Dieser Schritt wird durch eine Definition der *iusticia positiva* im Unterschied zur *iusticia naturalis* vollzogen. „*Iusticia enim alia positiva, alia naturalis. Et est positiva quae ab hominibus est inventa ut suspensio latronum etc. Naturalis vero quae non est ab homine inventa ut dilectio parentum et similia.*“¹⁵ Während also das positive Recht, wie die Strafgesetzgebung, auf eine menschliche Festsetzung zurückzuführen ist, manifestiert sich das natürliche Recht als gottgegebene Gerechtigkeit in der gesetzmäßigen Struktur der physischen Welt.

¹³ Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus, in societatem operis coniuncto P.J. Jensen edidit J.H. Waszink (= Corpus platicum medii aevi – Plato Latinus, ed. Raymundus Klibansky, Vol. IV), London/Leiden 1962, Commentarius VI, 59, (im folgenden: Timaeus Platonis).

¹⁴ Ebd. VI, 59 f. „*perindeque ut Socrates, cum de iustitia dissereret qua homines utuntur, induxit effigiem ciuilis rei publicae, ita Timaeus Locrensis ex Pythagorae magisterio, astronomiae quoque disciplinae perfecte peritus, eam iustitiam qua diuinum genus aduersum se utitur in mundi huius sensilis ueluti quadam communi urbe ac re publica uoluit inquiri.*“

¹⁵ Glosae super Platonem, § III, 59.

2. *unde in eo agatur*

Das Thema des Platonischen *Timaios* ist nach Wilhelm von Conches die Erforschung und Beschreibung der *naturalis iusticia*. Um aber die Anfangsgründe wie die Wirkweise dieser weltimmanenten, göttlichen Ordnung zu bestimmen, nimmt Platon, so die Deutung des Kommentators, die Untersuchung ausgehend von der Erschaffung der Welt auf, denn es ist die *creatio rerum*, anhand derer sich die göttliche Einrichtung des natürlichen Rechts am deutlichsten zeigt. „Sed quoniam illa [sc. naturalis iusticia] circa creationem mundi maxime apparet, ad illam se transfert. Unde possumus dicere quod materia huius libri est naturalis iusticia vel creatio mundi: de ea enim propter naturalem iusticiam agit.“¹⁶

Damit gibt Wilhelm von Conches nicht nur eine Antwort auf die zweite vorangestellte Frage nach dem Gegenstand der Schrift, sondern begründet darüber hinaus die Werte, aus der er Behandlung finden soll. Die *naturalis iusticia* als Thema der Schrift wird ausdrücklich in einen schöpfungstheologischen Zusammenhang gestellt. Erklärte Absicht dieser Untersuchungsperspektive ist es jedoch, die Schöpfungslehre, die Wilhelm anhand der Interpretation des Platonischen Demiurgenmythos entfaltet, im Kontext der naturphilosophischen bzw. naturrechtlichen Fragestellung Platons zu thematisieren und damit die logische Begründung eines ursächlichen Wirkens Gottes als Voraussetzung der gesetzmäßigen Naturordnung ins Zentrum zu rücken. Denn während die Einführung des positiven Rechts auf eine Einrichtung qua menschlicher Vernunft zurückgeht, ist das natürliche Recht nach Wilhelm von Conches nichts anderes als die göttliche Vernunftordnung, die sich in den natürlichen Dingen offenbart. Unter Gerechtigkeit ist hier grundsätzlich diejenige Kraft zu verstehen, die jedem seinen angemessenen Rang zuteilt. „Iustitia ergo est virtus, communi utilitate servata, suam cuique conferens dignitatem.“¹⁷ Die natürliche Gerechtigkeit aber ist von Gott gegeben und zeigt sich im Lauf der Himmelskörper oder in der einträchtigen Verbindung der Elemente oder in der natürlichen Elternliebe. „Naturalis vero est que a Deo est excogitata nec humana ratione constituta, ut omnes vel in cursu siderum vel in concordia elementorum dilectio vel in dilectione parentum, etc.“¹⁸ Diese natürliche Gerechtigkeit, die sich in den Gesetzmäßigkeiten der physischen Welt manifestiert, erhält Vorbildcharakter, denn an dieser *naturalis iusticia* können sich die Hüter eines Staates im Hinblick auf die Konstitution einer positiven Rechtssetzung schulen, indem sie sich etwa vergegenwärtigen, auf welche Weise die Kräfte der Elemente einander angeglichen werden, so daß die Kraft und Bewegung des einen nicht die eines anderen behindert. Dementsprechend sind auch vermittels der positiven Gesetzgebung die Kräfte der Menschen so aufeinander abzustimmen, daß nicht einer den anderen schädigt oder beraubt. Ebenso kann die natürliche Ausgewogenheit im Laufe der Gestirne, deren

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd., Appendix A, cap. III, 294.

¹⁸ Ebd.

keines seine Bahn übertritt, als Vorbild dafür dienen, die menschlichen Handlungen durch Gesetze gleichsam zu moderieren und maßvoll aufeinander abzustimmen, so daß nicht einer den anderen behindert oder seinen Freiraum übertritt¹⁹. In dieser Weise ist nach Wilhelm von Conches gewissermaßen die Grundlage für die Konstitution des positiven Rechtes in den natürlichen Verhältnissen der geschaffenen Welt gegeben.

Damit aber ist die Blickrichtung auf denjenigen gelenkt, der diese Naturordnung eingerichtet hat. „Sed quoniam naturalis iustitia in rerum creatione, creaturarum gubernatione maxime apparet – quicquid enim a Deo creatum est rectum et iustum est nec ab homine inventum – ad illam se transfert, ut ostendat qualis vel quanta sit iustitia a Creatore observata. Unde potest dici quod materia Platonis in hoc opere naturalis iustitia sive creatio mundi sive *p<otius>* sensilis mundus, quod idem est. Quicquid enim agit vel dicit de mundo sive de creatione eiusdem, totum facit hic causa investigationis et descriptionis ipsius naturalis iusticie que in ipso mundo et eius creatione, uti dictum est, maxime apparet.“²⁰ Harmonie, gesetzmäßige Fügung und die Abstimmung natürlicher Bewegungsabläufe aufeinander, diese Momente der Platonischen Kosmologie, angefangen von den elementaren Bestandteilen bis hin zur harmonikalen Struktur des Planetensystems, sind für Wilhelm von Conches Ausdruck einer natürlichen Gesetzmäßigkeit und Gerechtigkeit, die auf den göttlichen Weltenschöpfer und -lenker verweist. Alles, was Gott geschaffen hat, ist rechtmäßig und gerecht, d.h. der Kosmos oder die göttliche Schöpfung ist die Manifestation einer vollkommenen ethisch-ästhetischen Ordnung. Auf diese Weise kommen für Wilhelm von Conches die Platonische Weltentstehungslehre und die christliche Schöpfungsvorstellung im Begriff der *iusticia naturalis* überein.

Die Betonung der natürlichen Gerechtigkeit als Grundthema der Platonischen Schrift legitimiert damit, und das ist hier entscheidend, die Naturforschung als Weise einer Erkenntnis des göttlichen Wirkens in der sichtbaren Welt zu etablieren. Aus dieser Perspektive stellt sich die Frage nach den in der Natur wirksamen Gesetzmäßigkeiten. In Absicht auf eine rationale Erklärung von Naturzusammenhängen sowie eine kausale Begründung der Weltentstehung setzt Wilhelm von Conches mit der Untersuchung der göttlichen Schöpfertätigkeit an, und das heißt in diesem Falle, einer logischen Differenzierung der Schöpfungsursachen.

¹⁹ „Positiva iustitia dicitur: hec a naturali hoc modo sumit exordium. Consideraverunt enim administratores rei pu<blice> qualiter per naturalem iustitiam ita equantur vires elementorum quod vis unius et motus non auferet motum vel vim alterius. Simili modo per positivam iustitiam voluerunt vires hominum ita adequari quod unus non noceret vel auferret ali. Inde videre sed naturalem ita modulari cursus siderum quod unus non impedit alium. Similiter voluerunt sed positive actiones hominum ita modulari quod una non impediret aliam. Sic ergo habemus qualiter a naturali positiva habeat nasci.“ Ebd.

²⁰ Ebd., 294 f.

3. *qualiter*

Hierin aber, beziehen wir dies nochmals auf die oben angeführten Fragen, besteht nach Wilhelm die Art und Weise oder die methodische Abfolge der rationalen Explikation der Schöpfungslehre im *Timaios*. Zunächst werden die Wirk-, Formal-, Final- und Materialursache der Welt gezeigt, daraufhin der Grund für die Einführung der Seele sowie ihre Verbindung mit dem Körper und die Vermögen, die sie in diesem bewirkt, danach die Erschaffung der verschiedenen lebendigen Wesen. Im Anschluß daran handelt die Schrift von den menschlichen Geschlechtern, der Pflicht und dem Nutzen ihrer Glieder und schließlich zuletzt von der primordialen Materie.

Wenn Wilhelm von Conches mit dieser Aufzählung den methodischen Aufbau der Platonischen Weltentstehungslehre skizziert, ist stets daran zu denken, daß ihm aufgrund der Teilübersetzung des Calcidius lediglich die lateinische Übersetzung von 17c bis 53c vorliegt. Hierher rührt die Verschiebung des Interpretationsschwerpunktes auf die kreationistische Deutung bzw. die Auffassung, es handle sich bei Platons *Timaios* vornehmlich um eine naturphilosophisch-kosmologische Schrift der schrittweisen Entfaltung des Weltalls aus einer divinen Erstursache.

Bemerkenswert ist aber an dieser Stelle vor allem, daß Wilhelm die Platonische Kosmologie unter Zugrundelegung der Aristotelischen Lehre von den vier Ursachen interpretiert. Mittels dieses logischen Instrumentariums strengt er eine rationale Differenzierung des Entstehungsgrundes an, die er schließlich, wie wir sehen werden, auf den christlichen Schöpfergott überträgt. Bereits in dieser methodischen Vorüberlegung manifestiert sich somit nicht nur der Versuch, die Konkordanz Platonischer und Aristotelischer Lehre zu zeigen, sondern dieses Interpretament darüber hinaus auf die christliche Offenbarungslehre anzuwenden, um den Grundstein einer rationalen Theologie zu legen.

4. *qua utilitate*

Bleibt zu fragen, wie es um die Einschätzung des Nutzens steht. Und auch diesbezüglich wird der Versuch einer Synthese evident. Angesichts der Macht, Weisheit und Güte, die sich in der Erschaffung der Dinge zeigen, werden wir angehalten, die göttliche Macht zu fürchten, seine Weisheit zu verehren und seine Güte zu lieben. „Hac utilitate agit de tali materia ut, visa potentia divina et sapientia et bonitate in creatione rerum, timeamus tam potentem, veneremur tam sapientem, diligamus tam benignum.“²¹ Der Weg aber, die göttliche Macht, Weisheit und Güte zu erkennen, führt über die Beobachtung der sichtbaren Welt, ihrer gesetzmäßigen Einrichtung und des wohlabgestimmten Zusammenklangs ihrer Teile vermöge der göttlichen

²¹ Glosae super Platonem, § IV, 60.

Schöpfung. Die Schönheit der gottgeschaffenen Welt verweist auf die Güte des Schöpfers, der den verstandesbegabten Menschen dazu bestimmt hat, diese Vollkommenheit erkennend aufzusuchen, zu lieben und nachzuahmen²². Welt- und Gotteserkenntnis greifen unmittelbar ineinander. Sofern der Wert der Schrift also darin besteht, die Kraft und den Nutzen der natürlichen Gerechtigkeit zu erkennen, kann Wilhelm von Conches hiermit die Aufforderung verbinden, die Erkenntnisfähigkeit in allen wissenschaftlichen Disziplinen zu schulen bzw. eine Auseinandersetzung mit allen Teilen der Philosophie anzustrengen, die in der Platonischen Schrift zur Sprache kommen. Der Nutzen des Platonischen *Timaios* besteht somit zugleich darin, zu einer vollkommenen Kenntnis der Philosophie zu gelangen²³. Gestützt durch die Unterlegung der christlichen Gotteslehre etabliert Wilhelm von Conches ausgehend von der Untersuchung der natürlichen Gerechtigkeit ein umfassendes wissenschaftliches Forschungsprogramm.

5. *cui parti philosophie supponatur*

Und hiermit ist die Überleitung zur letzten der Eingangsfragen, den Status des Werkes innerhalb der philosophischen Wissenschaften betreffend, gegeben. Um zu belegen, welchem Teilbereich der Philosophie der Platonische *Timaios* unterzuordnen ist, bzw. zu zeigen, daß es sich genau betrachtet um eine Schrift handelt, die alle Teile der Philosophie umfaßt, legt Wilhelm zunächst eine Definition der Philosophie vor. „Philosophia igitur est eorum que sunt et non videntur et eorum que sunt et videntur vera comprehensio.“²⁴ Die Philosophie oder das wahre Begreifen der sichtbaren wie der unsichtbaren Dinge wird im folgenden innerhalb einer schematischen Skizze des Wissenschaftssystems mit dem Terminus *Sapientia*²⁵ gleichgesetzt. Oberbegriff aller Wissenschaften aber ist die *Scientia*²⁶, die sich zunächst in den Bereich der *Eloquentia* und der *Sapientia* unterteilt. Letztere scheidet sich in die *Philosophia Practica*, zu der Ethik, Ökonomie und Politik zählen, und eine

²² Ebd., § XLVIII, 116. „talem facere creaturam voluit que ratione et intellectu illam inquireret, inquirendo inveniret, inventam diligeret, dilectam imitaretur.“

²³ „Vel hac agit utilitate ut habeamus tam perfectam philosophie cognitionem que in horum diligenti consideratione consistit, vel ut cognoscamus vim et utilitatem naturalis iustitie.“ Ebd., Appendix A, cap. IV, 295.

²⁴ Glosae super Platonem, § V, 60.

²⁵ Diese Einteilung nimmt Wilhelm von Conches auch in seinem Boethius-Kommentar vor. „Scientie due sunt species, sapientia et eloquentia, et est sapientia vera cognitio rerum, eloquentia est scientia proferendi cognita cum ornatu verborum et sententiarum, et dicuntur species scientie, quia in istis duobus est omnis scientia: in cognoscendo res et ornate proferendo cognita.“ Wilhelm von Conches, In Boetium de Consolatione, in: J.M. Parent, La doctrine de la création dans l'école de Chartres, Étude et textes, Paris/Ottawa 1938, 21, Anm. 2.

²⁶ „Sed quia melius illabitur animo oculis subiecta descriptio, predictam ostendamus divisonem, a genere ipsius philosophie, id est scientia, ordientes.“ Glosae super Platonem, § V, 61.

Philosophia Theorica, untergliedert in die Bereiche Theologie (die vernünftige Erklärung der göttlichen Dinge)²⁷, Mathematik (die Wissenschaft des Quadrivium) und Physik (der Wissenschaft von den Naturen und Zusammensetzungen der Körper)²⁸.

In dieser Wissenschaftssystematik, die nach Wilhelm von Conches in der Platonischen Schrift zu Tage tritt, nimmt er – vermittelt durch Boethius – ein aristotelisches Einteilungsmodell der Philosophie auf. Dies ist ein weiterer Beleg für das Bestreben, Aristotelismus und Platonismus zu harmonisieren, nicht etwa einander entgegenzustellen. Innerhalb der aristotelischen *divisio philosophiae* bleibt aber ein platonisches Moment erhalten, sofern Wilhelm die propädeutische Funktion der Mathematik und damit der quadrivialen Wissenschaften betont. Ist doch die Mathematik eine Form der Gelehrsamkeit oder Unterweisung, die nicht allein durch die Sprache vermittelt wird, sondern ebenso durch das Auge, etwa durch mathematische Figuren, und in dieser Weise eine Mittlerdisziplin zwischen Metaphysik (Theologie) und Physik, die mehr zur Ausbildung beiträgt als die allein an einer mündlichen Unterweisung orientierten *artes*²⁹. Dieser besondere Stellenwert der Mathematik innerhalb der theoretischen Disziplinen, d.h. die Erforschung der den natürlichen Dingen immanenten Zahlenordnung als Ausdruck der in der physischen Welt manifesten göttlichen Ideen, ist der intensiven Auseinandersetzung mit der platonisch-pythagoreischen Kosmologie des *Timaios* geschuldet. Sie verweist aber weiterhin auf eine prinzipielle, rational orientierte Wissenschaftshaltung. Diese kommt nicht zuletzt darin zum Ausdruck, daß Wilhelm von Conches die Disziplinen des Trivium wie des Quadrivium als Bereiche der übergeordneten *Scientia* auffaßt, der die erste Stelle innerhalb des Wissenschaftssystems zugewiesen ist. Auch die Theologie oder die erste Philosophie, die gemäß einer aristotelischen Einteilung Vorrang vor Mathematik und Physik besitzt, wird hier der *Scientia* oder der logischen Wissenschaft unterstellt³⁰. Wissenschaftsgeschichtlich deutet sich mit diesem Primat der *Scientia* (oder der Logik) eine Entwicklung an, die im ausgehenden 12. Jahrhundert unter dem Einfluß der arabisch-aristotelischen Wissenschaftslehre Raum greifen wird. Doch gehen wir nochmals zurück zur Textinterpretation bzw. zur Funktion der Wissenschaftseinteilung, die Wilhelm von Conches hier vorlegt. Einerseits artikuliert sich darin zweifellos der wissenschaftliche Anspruch des Kommentators selbst, zugleich aber legt er dieses Konzept in Rekurs auf die noch

²⁷ „Et est *theologia* ratio de divinis: theos enim est deus, logos ratio.“ Ebd. [Die kursiven Hervorhebungen verweisen in den Glossen Wilhelms von Conches auf eine wörtliche Bezugnahme auf die Übersetzung des Calcidius.]

²⁸ „*Phisica* vero est de naturis et complexionibus corporum; phisis enim est natura.“ Ebd.

²⁹ „Et dicitur [mathematica] doctrinalis antonomasice, scilicet quia perfectior fit doctrina in quadrivio quam in aliis artibus. In aliis enim sola voce fit doctrina, in ista vero et voce et oculis: quod enim dicit auctor regula ostendit sub oculis in figura.“ Ebd.

³⁰ Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß Wilhelm die Theologie gewissermaßen als ‚Theo-Logik‘ verstanden wissen will, d.h. als rationale Gotteslehre. Vgl. Anm. 27.

offene Frage vor, welchem Teil der Philosophie der Platonische *Timaios* zuzuordnen ist, um nunmehr zu erweisen, daß der platonische Text das gesamte Gebiet der Philosophie umfaßt.

„De omnibus igitur partibus philosophie aliquid in hoc opere continetur: de practica in recapitulatione positive iusticie; de theologia ubi de efficiente et formali et finali causa mundi et de anima loquitur, ubi vero de numeris et proportionibus, de mathematica; ubi vero de quatuor elementis et creatione animalium et de primordiali materia, de phisica.“³¹

Wie wir uns erinnern, gehören die letztgenannten Teile der Philosophie oder *Sapientia* zu dem Bereich, der im Zentrum des Interesses steht: der Begründung einer *iusticia naturalis* anhand einer schrittweisen Entfaltung der Logik der göttlichen Schöpfung. Bevor wir uns dieser zuwenden und dabei die Probleme einer christlichen Deutung des platonischen Demiurgenmythos genauer ins Auge fassen werden, sei aber vorab noch auf die Interpretation des Titels verwiesen, die – nach dem Fragekatalog des *Accessus ad Timaeum* – an letzter Stelle in den Blick zu nehmen ist.

6. titulus

Der Titel des Platonischen Werkes weist, so Wilhelm von Conches, zunächst einmal auf den Namen eines Schülers, sofern Platon in dieser Form üblicherweise einzelnen Schülern Hochachtung zollt. Darüber hinaus aber birgt er weitere Bedeutungsdimensionen. So stellt Wilhelm etwa die Auslegung derjenigen vor, wonach das griechische „tymo“³² im Sinne von lebendig oder Lebewesen darauf verweist, daß die Schrift von jenem großen Lebewesen, der Welt nämlich, handelt. „Alii dicunt quod tymo est vivo vel animal: inde Tymeus dicitur liber iste quia de magno animali, id est de mundo, tractat.“³³ Daneben aber bringt er eine Deutung vor, gemäß derer „tymo“ entsprechend dem lateinischen Verb „floreo“ darauf hinweist, daß Platons Philosophie im *Timaios* zur Blüte kommt, gewissermaßen ihren glanzvollen Höhepunkt erreicht³⁴. „Vel Thimeus dictus est quasi flos – tymo enim est floreo – quia in eo est flos philosophie.“³⁵

³¹ Glosae super Platonem, § VI, 62.

³² Zwar gibt Wilhelm von Conches seine Quellen nicht an, doch ist diese Deutung vermutlich in Anlehnung an das griechische Substantiv ὁ θύμος (im Sinne von Lebenskraft oder -prinzip) zu verstehen.

³³ Glosae super Platonem, § VI, 62.

³⁴ Vgl. zu diesem Ableitungsversuch, der vermutlich auf ὁ θύμος anspielt, den kritischen Apparat der Ausgabe von É. Jeuneau sowie dessen Hinweis auf eine Ableitung, Glosae super Platonem, § VI, 62, Anm. b: „Timo graece, latine dicitur flos vel flores ... et hic Timaeus Platonis quasi floridus vel quasi flosculus quia ibi flosculi totius philosophiae comprehenduntur“ (Huguccio Pisanus, Derivationes, in: G. Goetz, Corpus Glossariorum Latinorum, I, Leipzig 1923, 194).

³⁵ Glosae super Platonem, § VI, 62.

Nicht nur drückt sich hierin die besondere Wertschätzung dieser Schrift aus, die zuvor als Kompendium der Gesamtheit der philosophischen Wissenschaften vorgestellt wurde. In exemplarischer Weise zeigt sich anhand dieses Herleitungsversuchs das Bemühen um eine Verbindung der sprachorientierten Disziplinen des Trivium mit den Wissenschaften des Quadrivium, die Wilhelm von Conches für unentbehrlich erachtet, um dem verborgenen Gehalt der Worte oder den Implikationen einer Redewendung überhaupt nachgehen zu können.

Im ersten Buch der Schrift *De philosophia mundi* formuliert Wilhelm von Conches in Berufung auf Ciceros Rhetorik die Forderung, daß *Eloquentia* und *Sapientia* nicht getrennt voneinander zu verfolgen sind, sondern vielmehr gerade ihre Verbindung die Erkenntnis befördert. „Quoniam, ut ait Tullius in prologo Rhetoricorum, ‚eloquentia sine sapientia nocet; sapientia vero sine eloquentia, etsi parum tamen aliquid cum eloquentia autem maxime prodest.‘ errant qui, postposita proficiente et non nocenti, adhaerent nocenti et non proficenti.“³⁶

Wilhelm von Conches bezieht das ganze Spektrum des Trivium in seine Untersuchung ein, d.h. er analysiert die Platonische Argumentationsstruktur (Dialektik), diskutiert die stilistischen Mittel (Rhetorik) und widmet sich dem Satzbau, der Formenlehre sowie der Struktur und Funktion sprachlicher Ausdrucksmittel (Grammatik). Die Disziplin ‚Grammatik‘, als deren Lehrer Wilhelm von Conches großes Ansehen genießen konnte³⁷, erhält im Kontext der Schule von Chartres einen immensen Stellenwert. Nach Johannes von Salisbury ist die Grammatik oder Sprachwissenschaft nicht nur das Fundament der Dialektik und Rhetorik, sondern schlichtweg aller wissenschaftlichen Disziplinen. „Est enim grammatica, scientia recte loquendi, scribendique, et origo omnium liberalium disciplinarum. Eadem quoque et totius philosophiae cunabulum, et, ut ita dixerim, totius litteratorii studii altrix prima“.³⁸

Bei Wilhelm von Conches schließt die sprachwissenschaftliche Textauslegung als Propädeutik, die der philosophischen Deutung vorausgeht, etymologische Überlegungen, die Interpretation metaphorischer Wendungen oder mythologischer Darstellungsformen ein.³⁹

³⁶ Wilhelm von Conches, *De philosophia mundi*, (unter Honorius Augustodunensis) Migne PL 172, 41 A.

³⁷ Als solchen ehrt ihn sein Schüler Johannes von Salisbury (vgl. *Metalogicus* I 5), der die von Wilhelm von Conches geforderte Verbindung von Trivium und Quadrivium in seiner Schrift *Metalogicus* systematisch ausarbeitet. „Sicut enim eloquentia, non modo temeraria est, sed etiam caeca, quam ratio non illustrat; sic et sapientia, quae usu verbi non proficit, non modo debilis est, sed quodam modo manca“. Erst in der wechselseitigen Befruchtung kommen *Eloquentia* wie *Sapientia* zur Vollendung in einer „dulcis et fructuosa coniugatio rationis et verbi“. Johannes von Salisbury, *Metalogicus*, I 1, Migne PL 199, 827A–B.

³⁸ Ebd., I 13, 840A.

³⁹ Vgl. *Glosae super Platonem*, Introduction, 18. „Or le *grammaticus* chartrain, comme le *grammaticus* antique, est beaucoup plus que ce que nous nommons un grammairien. C’est, si l’on veut et dans la mesure où un mot moderne peut convenir à une réalité qui ne l’est point, un philologue.“

Der Charakter der Glossen als spezifische Form eines textlinearen, wortgetreuen Kommentars ist bestimmt durch dieses Wissenschaftsverständnis, die Verbindung von *Eloquentia* und *Sapientia*. Und so geht die philologisch-philosophische Untersuchungsperspektive stets mit der wissenschaftstheoretischen einher. Diese Vorgehensweise zeigt sich nicht zuletzt in der Deutung des Titels der Platonischen Schrift, dokumentiert sich daran doch das Bemühen, einzelnen Termini in ihrer Bedeutungsvielfalt wie in ihrem metaphorischen Verweisungscharakter im Hinblick auf eine verdeckte philosophische Wahrheit nachzugehen. Denn prinzipiell betrachtet Wilhelm von Conches die Platonische Schrift als eine philosophische Lehre im Gewand mythologischer bzw. metaphorischer Einkleidungen (*integumentum*). Wiederholt weist er darauf hin, daß Platon sich im *Timaios* solcher literarischer Mittel bedient, „more suo deserviens integumento“⁴⁰, um auf einen verborgenen Sinn hinzuführen⁴¹. Aus diesem Grunde ist die Untersuchung und Interpretation der sprachlichen Ausdrucksmittel Platons Voraussetzung einer philosophischen Erklärung des Textgehalts. Dies zeigt der Aufbau der Glossen bzw. die Vorgehensweise des Kommentators deutlich. Wilhelm von Conches gibt zunächst den jeweiligen Textpassus der Calcidius-Übersetzung an, dessen Erläuterung er anstrengt, indem er zur Orientierung die Anfangsworte der lateinischen Fassung zitiert. Darauf folgt eine Zusammenfassung des Lehrgehalts, die natürlich je schon eine Interpretation birgt und im weiteren durch eine detaillierte Wort-für-Wort-Deutung gestützt wird. In der Regel schiebt der Autor dann eine Art Zwischenresümee ein, um daraufhin mit der philologisch-philosophischen Erklärung zentraler Termini fortzufahren⁴².

Auch in der Aufteilung des *Timaios* in zwei Bücher orientiert sich Wilhelm von Conches an Calcidius. Diese beiden Bücher werden dann nochmals dreigliedert. Das erste Buch (17a–39e) umfaßt drei thematische Teile, deren erster die Rekapitulation der Sokratischen Lehre vom Idealstaat (17a–27d) umfaßt, der zweite die Weltentstehungslehre (27d–34a), der dritte die Weltseelenlehre (34a–39e). Entsprechend teilt sich auch das zweite Buch (39e–53c) nach drei thematischen Schwerpunkten. Der erste Teil behandelt die Entstehung der Lebewesen (39e–43a), der zweite den Menschen (43a–47e), der letzte die primordiale Materie (47e–53c).

Interessieren soll uns im weiteren zunächst der zweite Teil des ersten Buches, d.h. die schöpfungstheologische Deutung des Platonischen Demiurgenmythos.

⁴⁰ *Glosae super Platonem*, § CXVIII, 209. Vgl. ebd. § LXXIV, 150, „more suo per integumenta loquens“. Siehe hierzu É. Jeuneau, L'usage de la notion d' 'integumentum' à travers les gloses de Guillaume de Conches, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* XXIV, 1957, 35–100.

⁴¹ Auch diese Interpretationsmethode ist charakteristisch für die Philosophen aus dem Kreis der Schule von Chartres. Vgl. W. Wetherbee, *Platonism and Poetry in the Twelfth Century. The literary influence of the school of Chartres*, Princeton 1972, 36 ff.

⁴² Vgl. hierzu *Glosae super Platonem*, Introduction, 16 ff.

III *De quatuor causis mundi*

Nun ist der Versuch, die platonische Kosmogogenese, wie sie im *Timaios* in bildhafter Darstellungsweise entwickelt wird, in den Kontext des biblischen Genesisberichts einzuholen, bzw. das Bemühen, den platonischen Demiurgen im Sinne des christlichen Schöpfergottes zu interpretieren, bereits in den Schriften der Kirchenväter zu verfolgen. Berühmtes Beispiel ist etwa Augustinus' Auseinandersetzung mit dem platonischen Handwerker Gott⁴³ bzw. die Deutung, wonach Gott die Gesamtheit der Dinge in ewiger Geistesanschauung umfaßt. „Et si Deus, quod absidue Plato commemorat, sicut mundi uniuersi, ita omnium animalium species aeterna intelligentia continebat: quo modo non ipse cuncta condebat? An aliquorum esse artifex nollet, quorum efficiendorum artem ineffabilis eius et ineffabiliter laudabilis mens haberet?“⁴⁴ Die idealtypischen Vorbilder, auf die blickend der Platonische Demiurg den Kosmos als bewegtes Abbild der Ewigkeit entstehen läßt, werden hier stillschweigend als dem göttlichen Geist immanente Ideen im Sinne der Gedanken Gottes vor der Schöpfung interpretiert. Die Annahme einer präexistenten Materie oder vermittelnder Götter ist innerhalb der christlichen Deutungsperspektive Augustins natürlich indiskutabel. Von großem Einfluß auf das *Timaios*-Verständnis im Kontext der Schule von Chartres ist die Aufnahme der Platonischen Lehre in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius. Auch Boethius legt sein Platon-Referat, „ut in Timaeo Platoni, inquit, nostro placet“⁴⁵, so an, daß der Platonische Weltenbaumeister eindeutig als väterlicher Gott zu identifizieren ist, der die zu schaffende Welt bereits in seinem Geiste trägt, „mundum mente gerens similique in imagine formans“⁴⁶.

Damit ist zwar keine ausdrücklich christliche Interpretation angeregt, wohl aber deren Applizierbarkeit auf den Platonischen Text vorbereitet.

Im geistigen Klima der Schule von Chartres manifestiert sich der Versuch einer Christianisierung der Platonischen Vorlage in Orientierung am biblischen Genesisbericht in einer Reihe von Werken. Beispielhaft ist in dieser Hinsicht etwa das Werk *De sex dierum operibus* von Thierry von Chartres, das deutlich durch die Absicht geprägt ist, die christliche Schöpfungslehre „secundum phisicam et ad litteram“⁴⁷ auszulegen.

⁴³ Vgl. *De civitate dei*, XII 26.

⁴⁴ Ebd., XII 27.

⁴⁵ Anicius Manlius Severinus Boethius, *De consolatione philosophiae*, ed. Ludwig Bieler, in: *Corpus Christianorum, Series Latina XCIV*, Turnhout 1957, III, 9, 32, (im folgenden: *De consolatione philosophiae*).

⁴⁶ Ebd., III, Metr. IX, 8.

⁴⁷ Thierry von Chartres, *Tractatus de sex dierum operibus*, in: N.M. Häring, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, Toronto 1971, § 1, 555. Vgl. M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. III, München 1931, 198.

Diese Absicht bestimmt auch das Werk Wilhelms von Conches, wobei hier allerdings nicht die biblische Genesis, sondern die Platonische Textgrundlage und der Anspruch, dieser wortgetreu kommentierend gerecht zu werden, am Anfang stehen.

Damit hat der Autor eine Reihe schwerwiegender philosophischer Probleme zu lösen. Dies betrifft zunächst einmal die Frage, wie sich Platons wengleich in bildhafter Rede vorgetragene Vorstellung eines divinen Handwerkers, dessen Ordnungstätigkeit eine präexistente, von natürlichen Kräften in regelloser Bewegung befindliche Materie vorausgesetzt ist, mit der christlichen Lehre einer göttlichen *creatio ex nihilo* vereinbaren läßt. Die nach christlicher Lehre unbedingte Voraussetzungslosigkeit des göttlichen Schöpfungsaktes ist weiterhin mit dem Status der Ideenwelt bei Platon, d.h. der Subordination des Demiurgen im Hinblick auf eine paradigmatische, eidetische Sphäre des Immerwährend-Unveränderlichen, in Einklang zu bringen. Auch die Weltseelenlehre bedarf nach christlicher Auslegungsabsicht einer anderen Gewichtung. Und nicht zuletzt ist das Problem argumentativ einzuholen, ob Platon in seinem Mythos eine zeitliche Schöpfung vertritt oder ob die Rede von einem Entstehen respektive einer geordneten Fügung des Kosmos nicht lediglich didaktisch-erläuternde Funktion besitzt, ohne die Anfangslosigkeit und Ewigkeit desselben in Frage zu stellen. Gerade diese Frage wurde bereits von den unmittelbaren Platon-Nachfolgern in der Akademie äußerst kontrovers diskutiert und scheidet von da an die *Timaios*-Rezeption gewissermaßen in zwei Lager⁴⁸. Aristoteles polemisiert an berühmter Stelle in *De caelo* (279b 32 ff.) gegen die logisch widersinnige Auffassung, den Kosmos zugleich unendlich bzw. zeitenthaben ewig denken zu wollen und dennoch an einem Entstandensein festzuhalten.

Diesen Problemzentren muß Wilhelm von Conches in seiner Auslegung begegnen. Bereits der Titel, mit dem der zweite Teil des ersten Buches überschrieben ist (Tim. 27d ff.), weist uns auf die von Wilhelm von Conches verfolgte Interpretationslinie: „Tractatus de quatuor causis mundi et de eiusdem creatione“. Durchaus in programmatischer Absicht ist hier nicht nur von einer ‚Schöpfung‘ der Welt die Rede, vielmehr, wie in den Vorüberlegungen bereits skizziert, betrachtet Wilhelm von Conches diese unter Zugrundelegung der Aristotelischen Vier-Ursachen-Lehre in vierfacher Hinsicht auf die göttliche Schöpfertätigkeit.

Calcidius, auf dessen Übersetzung sich der gesamte Kommentar stützt, überträgt die im Platonischen *Timaios* aufgestellte Unterscheidung zwischen dem stets Seienden, das kein Werden hat (τί τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον), und dem stets werdenden, aber nimmerdar Seienden (τί τὸ γινόμενον μὲν αἰεί, ὄν δὲ οὐδέποτε; Tim. 27d 6) bzw. die anschließende Bestimmung, wonach alles Entstehende notwendig aus einer Ursache (ὅπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης) hervorgeht, sofern ohne

⁴⁸ Verwiesen sei zu diesem Problemzusammenhang vor allem auf die Studie von Matthias Baltes, der die Deutungsperspektiven und -kontroversen detailliert nachzeichnet. Siehe M. Baltes, *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Bd. I u. II, Leiden 1976/1978.

Ursache kein Entstehen statthaben kann, durchaus sinngemäß und in enger Anlehnung an die Platonische Vorlage.

„Est igitur, ut mihi quidem uidetur, in primis diuidendum, quid sit quod semper est, carens generatione, quid item quod gignitur nec est semper [...] Omne autem quod gignitur ex causa aliqua necessario gignitur; nihil enim fit, cuius ortum non legitima causa et ratio praecedat.“⁴⁹ Allerdings erscheint der griechische Terminus für Ursache in der lateinischen Übersetzung unter Akzentuierung einer ontischen (*causa*) wie epistemischen (*ratio*) Bedeutung.

Wilhelm von Conches setzt genau an dieser Stelle an, d.h. geht von der Frage der Ursächlichkeit jeglichen Entstehens aus und bezieht dies sogleich auf die göttliche Welterschöpfung im Sinne christlicher Lehre. Dies tut er allerdings nicht, ohne nochmals zu betonen, daß das göttliche Schöpfungswirken in Hinführung auf das eigentliche Thema des *Timaios*, die *iusticia naturalis*, Behandlung finden soll⁵⁰.

Den Prozeß der Entstehung der geschaffenen Welt aber differenziert Wilhelm von Conches in Anwendung der Ursachenlehre unter vier Aspekten göttlichen Schöpfungsvermögens bzw. -wirkens. „Et est efficiens causa divina essentia, formalis divina sapientia, finalis divina bonitas, materialis quatuor elementa.“⁵¹

Nun läßt es die Anlage des Platonischen Mythos durchaus in gewisser Hinsicht zu, hierin eine vierfache aitiologische Differenzierung angelegt zu sehen. Demnach entsprächen die paradigmatischen Ideen der formalen Ursache, der Demiurg der bewirkenden Ursache, die Güte des Werkmeisters der finalen Ursache und schließlich die ungeordnete Materie oder der Raum der materialen Ursache. Wenn Platon, in bildhafter Rede vorgetragen, vor allem auf die Vernunftmäßigkeit der Welt und ihres Grundes abhebt, die gesetzmäßige Ordnung des Kosmos anhand einer rationalen Darlegung der Voraussetzungen auseinanderlegt und zur Verdeutlichung der prozessualen Weltentstehung auf das Modell einer planorientierten, handwerklichen Bautätigkeit zurückgreift, so stehen hier sicherlich verschiedene Motive im Hintergrund. Einerseits die Auseinandersetzung mit den vielfach kritisierten Naturkundigen, die den Anspruch erheben, das Entstandensein des Kosmos aus ‚natürlichen‘ Gründen, ohne Voraussetzung einer höheren göttlichen Vernunft erklären zu wollen. Weiterhin die Absicht, den atheistischen Tendenzen, wie sie vor allem in den *Nomoi* zum Thema werden, etwas entgegenzusetzen. Und schließlich, beide Momente verknüpfend, die Ableitung der Prinzipien eines vernunft- und tugendorientierten menschlichen Lebens und gesellschaftlichen Zusammenlebens aus einer kosmischen Vernunftordnung. Hiermit liegt insofern eine Anknüpfung an die Auseinandersetzung mit Thrasymachos und die Frage nach einem Recht von Natur aus vor, als Platon die natürliche Rechtsordnung und Gesetzmäßigkeit des Kosmos in einer maßgebenden, göttlichen Vernunftordnung verankert. Insbesondere im *Ti-*

⁴⁹ *Timaeus* Platonis, 27 D, 15–16 bzw. 28 A, 20–23.

⁵⁰ „Thimeus de naturali iusticia tractaturus, ad creationem mundi circa quam maxime apparet se transfert.“ *Glosae super Platonem*, § XXXII, 98.

⁵¹ Ebd.

maios werden philosophische Kosmologie und Anthropologie systematisch verbunden.

Doch auch wenn Platon die göttliche Vernunftursache des Kosmos personal faßt⁵², ist dies zunächst einmal einem erkenntnistheoretischen Bemühen geschuldet, d.h. dem Versuch, die noetischen Ursachen der physischen Welt und ihre kausalen Wirkmechanismen rational einzuholen, soweit dies überhaupt möglich ist.

ὦδε οὖν περί τε εἰκόνας καὶ περί τοῦ παραδείγματος αὐτῆς διοριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὧν πέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας· τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους – καθ' ὅσον οἶόν τε καὶ ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀνικῆτοις, τούτου δεῖ μηδὲν ἐλλείπειν – τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκείνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνας εἰκότας ἀνά λόγον τε ἐκείνων ὄντας.⁵³

Aufgrund des Gegenstandes, von dem die Betrachtung ausgeht, des sichtbaren, wandelbaren und somit entstandenen Kosmos, kann ein solcher Ansatz, wie Platon immer wieder betont, nicht anders als im Wahrscheinlichkeitsmodus⁵⁴ formuliert werden, nicht mit dem Anspruch einer ontologischen Wahrheit oder gar erschöpfenden Erklärung der Ursache des Gewordenen.

τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν· (Tim. 28c 3 ff.) Die Setzung der göttlichen Ursache des Weltalls behält damit hypothetischen Charakter, ist Ergebnis einer rationalen Herleitung aus dem Gewordenen. Damit ist die Bedeutung der logisch-argumentativen Struktur des Platonischen Erklärungsansatzes keineswegs geschmälert, aber sie ist doch eher ein modellhafter Gedankenentwurf, wie sich das Gewordensein des Kosmos ursächlich begründen läßt.

Wilhelm von Conches aber entfaltet aus der erkenntnistheoretischen Frage Platons eine ontologische Auslegung der göttlichen Welterschöpfung, die gewissermaßen in einen kosmologischen Gottesbeweis mündet.

In einem ersten Schritt identifiziert er die *causa efficiens* mit dem Wesen Gottes (*divina essentia*), die *causa finalis* mit der göttlichen Güte (*divina bonitas*) und die *causa formalis* mit der göttlichen Weisheit (*divina sapientia*). Von einem vorgeordneten Ideenkosmos kann gar nicht mehr die Rede sein. In einem zweiten Schritt appliziert er dann die aristotelisch angelegte Ursachenlogik auf die christliche Trinitätslehre. Um diese trinitarische Auslegung zu vollziehen, sind die vier ursächlichen Voraussetzungen der Welterschöpfung nochmals zu unterscheiden, was

⁵² „Hier wagt Platon als erster vorchristlicher Philosoph überhaupt die Personalisierung der Generalursache des Kosmos zu einer göttlichen Vernunft“, vgl. Zekl (wie Anm. 11) XXXI, der allerdings im weiteren ausdrücklich betont, daß diese durch ihre Güte charakterisierte Vernunftnatur Gottes keineswegs mit dem Gott der Genesis I in Verbindung zu bringen ist. Vgl. ebd. XXXII.

⁵³ Tim. 29b 3–29c 2. Zitate aus dem *Timaios* folgen der von J. Burnet besorgten Ausgabe. Platonis Opera, Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tomus IV, Oxford 1902 (= Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).

⁵⁴ περί τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένου, Tim. 29d 1 f.

Wilhelm wiederum in Berufung auf eine bereits von Platon vollzogene Division begründet. Danach hat dieser zum besseren Verständnis der Ursachenarten eine Zweigliederung vorgenommen, die sich aus der formulierten Unterscheidung (Tim. 27d 6)⁵⁵ ergibt: „Que divisio talis est: quidquid est vel est carens generatione et semper est, vel habet generationem nec semper est.“⁵⁶

Was auch immer ist, ist entweder ewig und ohne Entstehen – und dies trifft auf die bewirkende, formale und finale Ursache der Welt zu –, oder es geht auf ein Entstehen zurück und ist somit nicht ewig, wie es im Falle der materialen Ursache oder des Bewirkten ist. Daß Wilhelm von Conches unter der materialen Ursache keinesfalls eine präexistente Materie oder eine Raumvorstellung im Sinne Platons verstehen will, tritt hier schon deutlich zu Tage. Wo Platon zwischen einem noetischen und einem sensiblen Kosmos unterscheidet, zieht Wilhelm von Conches die Trennungslinie zwischen Schöpfergott und Schöpfung.

Diese zweigliedrige Teilung, „bimembrem [...] divisionem in cuius altero membro efficiens, formalis, finalis causa mundi continetur, in altero vero materialis et effectus“⁵⁷, erlaubt nun die Überführung in eine trinitarische Interpretation. Denn, so Wilhelm von Conches in Berufung auf den Kommentar des Boethius zur Kategorienschrift, der Begriff der Entstehung (*generatio*) impliziert einen Anfang des Existierens und somit eine zeitliche Dimension. Das, was entstanden ist, durchläuft als Gewordenes und stets Werdendes die Abfolge der Zeiten („non semper esse est per temporales successiones transire“), d.h. es ist in Hinsicht auf eine Vergangenheit wie eine Zukunft ein zeitlich Wandelbares. Dagegen gilt für dasjenige, was keinen Anfang seiner Existenz besitzt, nicht irgendwann zu sein beginnt, eine außerzeitlich immerwährende Existenz⁵⁸.

Dies aber trifft allein auf das „semper esse“ zu, das, sofern ohne vorausgehenden Existenzgrund und -anfang, unentstanden ist bzw., was das gleiche bedeutet, keinem zeitlichen Wandel unterliegt. Und eben diese Bestimmung, „nec habuit principium existentie nec vices temporis“⁵⁹, kommt dem göttlichen Schöpfer in dreifacher Hinsicht zu: unter dem Aspekt des göttlichen Wesens als Wirkursache, der göttlichen Weisheit als Formalursache und der göttlichen Güte als Finalursache.

⁵⁵ Wilhelm schließt sich hier wieder eng an den Wortlaut der Übersetzung des Calcidius: „quid sit quod semper est, carens generatione, quid item quod gignitur nec est semper“ (Timaeus Platonis, 27D, 15), verleiht der Unterscheidung (die bei Platon als Frage formuliert ist) jedoch affirmativen Charakter.

⁵⁶ Glosae super Platonem, § XXXII, 98.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ „Generatio igitur, ut ait Boetius in *Commento super Cathedrias*, est ingressus in substantiam id est principium existentie. Habere igitur generationem est habere principium existentie; carere vero generatione est carere principio existentie.“ Ebd.

⁵⁹ Ebd., § XXXII, 99.

IV Die Kausalstruktur der Trinität

1. *Efficiens causa divina essentia*

Die von Platon im *Timaios* (27d 6) getroffene Unterscheidung ist der Angelpunkt der gesamten weiteren Argumentation. Die Bestimmung des „semper esse“ wird bei Wilhelm von Conches zum Inbegriff des Schöpfergottes, dessen Wesen (*divina essentia*) die Existenz je schon einschließt. Daß bei Platon bereits eine Vorwegnahme des christlichen Schöpfergottes gegeben ist, hatte schon Augustinus in *De civitate dei* festgestellt. Zwar entkräftet Augustinus dort die Mutmaßungen derjenigen, wonach Platon, angesichts der unabwiesbaren Nähe Platonischer und christlicher Gotteslehren, während einer Ägyptenreise die Verkündigungen des Propheten Jeremias gehört oder dessen prophetische Schriften gelesen haben müsse, eingedenk des sehr viel früheren Todes des Propheten. Allerdings hält Augustinus es für plausibel, daß Platon in mündlicher Überlieferung hiervon Kunde erhielt. Dies um so mehr, als die Erschaffung der Welt im *Timaios*, beginnend mit der Elementenlehre, nach dem Urteil des Augustinus durchaus auf der Erschaffung von Himmel und Erde in der Genesis aufbaut, wohl aber nicht ganz von Platon verstanden worden sei. Ein wirklich überzeugender Beleg für Platons Auseinandersetzung mit den Büchern Mose ist aber für Augustinus die göttliche Selbstoffenbarung an Moses nach Exodus 3, 14. Dort antwortet der Gott Israels auf die Frage des Moses nach seinem Namen: „*Ego sum qui sum, et dices filiis Israel: Qui est, misit me ad uos, tamquam in eius comparatione, qui vere est quia incommutabilis est, ea quae mutabilia facta sunt non sint, uehementer hoc Plato tenuit et diligentissime commendauit.*“⁶⁰ Hier wird also in Berufung auf Platon ein Gottesbegriff definiert, der durch die Bestimmung des unwandelbar-immerwährenden Seins Gottes im Verhältnis zum wandelbar-vergänglichen Werden der Welt geprägt ist⁶¹.

Und eben diesen Ansatz im Ausgang von der Definition des „semper esse“ verfolgt auch Wilhelm von Conches. Hatte er das Wesen Gottes zunächst als die bewirkende Ursache der Welt gefaßt, so wird dies im weiteren im Sinne von „*ipsa enim est omnium creatrix*“ präzisiert. Man mag hier nur eine Bedeutungsnuance vermuten. Doch ist diese Ergänzung durchaus weitreichend. Während der Platonische Werkmeister oder bautätige Handwerker⁶² in der lateinischen Übersetzung des

⁶⁰ De civitate dei, VIII 11.

⁶¹ Es ist davon auszugehen, daß Augustinus die Übersetzung des Calcidius nicht kannte und lediglich auf indirektem Wege, d.h. über Vermittlung neuplatonischer Autoren, Kenntnis der Platonischen Lehre besaß. Vgl. hierzu R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Outlines of a Corpus Platonicum Medii Aevi*, London 1950, 22.

⁶² Vgl. ὁ δημιουργός (Tim. 28a 6), ὁ ποιητής (Tim. 28c 3), ὁ τεκταινόμενος (Tim. 28c 6), ὁ συνιστάς (Tim. 29e 1).

Calcidius als „opifex“ bzw. „opifex et fabricator“ oder auch „conditor fabricatorque“ den Charakter eines göttlichen Baumeisters behält⁶³, legt Wilhelm von Conches den Akzent nachdrücklich auf die kreationistische Deutung. „*Deum opificem, id est Creatorem*“⁶⁴ (vgl. Tim. 29a 3). Mit dieser Betonung des göttlichen Schaffens ist zugleich die unbedingte Voraussetzungslosigkeit des Schöpfungsaktes impliziert⁶⁵. Denn während mit der Bezeichnung *deus opifex* für Wilhelm ein Schaffen aus der Materie (im Sinne des einem handwerklichen Hervorbringen zugrundeliegenden Substrats) ausgedrückt wird, ist die göttliche Schöpfung ohne eine vorausgehende Materie zu denken⁶⁶. „*Et est opus Creatoris prima creatio sine preiacente materia*“⁶⁷. An dieser Stelle löst sich Wilhelm von Conches nicht nur von der Wortwahl, sondern auch von der Materievorstellung des Calcidius, um statt dessen zu zeigen, daß die Platonische Lehre von der ungeordneten, regellos bewegten Materie keineswegs ein mit Gott und den Ideen gleichewiges Prinzip bezeichnet. Der Schöpfer der Welt geht allen Dingen, denen er die Existenz erst verleiht, voraus, während er selbst keinen vorgängigen Existenzgrund besitzt. „*Sed quoniam Creator omnibus prior est, omnia enim ab ipso habent existere, et ipse a nullo*“⁶⁸.

2. *Causa formalis divina sapientia*

Wie für die *causa efficiens* bzw. *creatrix* gilt auch für die *causa formalis*, die mit der göttlichen Weisheit deckungsgleich ist, daß sie ohne ein Prinzip der Existenz bzw. zeitliche Veränderung gedacht werden muß. Die Begründung hierfür ist denkbar unspektakulär und doch eine bemerkenswerte Umdeutung der Platonischen Vorgaben.

Wenn Gott als bewirkende Ursache und Schöpfer ohne einen voraufgehenden Existenzgrund zeitlos ist, dann kann er nicht ohne Weisheit sein, gemäß welcher die Welt gestaltet ist, sind doch Sein und Weise-Sein in ihm ein- und dasselbe. Und um dies zu verdeutlichen, bezieht sich nun Wilhelm von Conches seinerseits auf einen

⁶³ Vgl. Timaeus Platonis, 28A, 22; 28C, 11 f.; 29A, 16; 29D, 17.

⁶⁴ Glosae super Platonem, § XLIV, 112. Vgl. auch § LVI, 126. Hier in Bezugnahme auf Tim. 30d. Spricht Platon an dieser Stelle von dem Willen Gottes, den sichtbaren Kosmos in größtmöglicher Angleichung an das Vollkommenste herzustellen, so übersetzt Calcidius „*Ergo intellegibili substantiae praecellenti principalique naturae omnifariam quoque perfectae deus opifex gigni simile uolens sensibile animal unum et uisibile constituit*“, Timaeus Platonis, 30D, 16–18.

⁶⁵ Vgl. hierzu besonders J. Moreau, „*Opifex, id est Creator*“. Remarques sur le platonisme de Chartres, 41 f., in: Archiv für Geschichte der Philosophie 56, 1974, 33–49.

⁶⁶ „*Igitur opificem createm ex materia, generatoremque sine materia*“, Glosae super Platonem, § XLII, 110. Vgl. Timaeus Platonis, 28C, 11 f. „*opificem genitoremque*“ als Übersetzung von Tim. 28c 3 τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα,

⁶⁷ Glosae super Platonem, § XXXVII, 104.

⁶⁸ Wilhelm von Conches (wie Anm. 36), 43C; vgl. Parent (wie Anm. 25) 35 ff.

Handwerkervergleich. Zwar liegt es ihm fern, wie wir gesehen haben, die göttliche Schöpfungstätigkeit tatsächlich mit einer solchen, eine vorgegebene Materie bearbeitenden Werkstätigkeit gleichzusetzen. An dieser Stelle aber ist die Bezugnahme gezielt plaziert, um den Platonischen Demiurgen, der sich an eidetischen Vorbildern orientiert, unzweifelhaft im Sinne eines Werkmeisters zu interpretieren, der die Ideen zu seinem Werkstück bereits im Geiste trägt, bevor er sie umsetzt.

„Ut enim faber, volens aliquid fabricare, prius illud in mente disponit, postea, quesita materia, iuxta mentem suam operatur, sic Creator, antequam aliquid crearet, in mente illud habuit, deinde opere illud adimplevit.“⁶⁹

Die Absicht ist unverkennbar: Der Ideenkosmos oder das prototypische noetische Lebewesen Platons wird mit den Gedanken einer göttlichen Geiststätigkeit gleichgesetzt. Und wiederum zieht Wilhelm von Conches hier eine etymologische Argumentation hinzu. Der Ideenkosmos, den Platon als Vorbild (παράδειγμα) der imitativen Tätigkeit des Demiurgos faßt, wird in der Übersetzung des Calcidius zum „archetypus“ oder zum „exemplum“⁷⁰. Nach Wilhelm von Conches ist dieser „archetipus mundus“, von dem Platon spricht, folgendermaßen aufzulösen: „mundus quia omnia continet que in mundo sunt“ bzw. „archetipus id est principalis forma, arcus enim princeps, tipos figura vel forma.“⁷¹ Mit dem *mundus archetipus* ist demnach das Allumfassende des göttlichen Geistes ausgedrückt, in dem die Gestalten oder Formen der zu erschaffenden Dinge sowohl der Zeit wie dem ontologischen Rang nach präfiguriert sind.

Die Definition paradeigmatischer Formen im Sinne der göttlichen Ideen bestimmt bereits den Kommentar zu Boethius' *Consolatio Philosophiae*, eine wichtige Quelle im Hinblick auf den Gang der *Timaios*-Interpretation bei Wilhelm von Conches. Bei Boethius lesen wir im dritten Buch in Zusammenfassung der Lehren Platons im *Timaios*: „summi / forma boni liuore carens, tu cuncta superno / ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse / mundum mente gerens similique in imagine formans“⁷². Diese göttliche Güte oder das *summum bonum* ist nach den Ausführungen des Boethius der Inbegriff der Fülle und Vollkommenheit⁷³. Diese Vollkommenheit wirkt als eine alles lenkende göttliche Vorsehung in der geschaffenen Welt, sie ist die unwandelbare Ursache der Naturordnung und vor allem der Fügung und Verbindung des Widerstrebenden. Denn die aus verschiedenen, gegensätzlichen Teilen bestehende Welt ist in ihrer Zusammenfügung nur zu erklären, so Boethius, wenn man etwas annimmt, was über diese natürliche Zwietracht hinaus die verschiedenen Naturen zusammenhält, in Verbindung setzt und so die wohlgegliederte Ordnung der Bewegungen in der gesamten Natur garantiert. Die unwandelbare Ursache der mannigfaltigen und wandelbaren Welt ist Gott⁷⁴.

⁶⁹ Glosae super Platonem, § XXXII, 99.

⁷⁰ *Timaeus* Platonis, 28A, 23; 28C, 13; 29B, 1; 31A, 22; 37C, 21 u. 38C, 17.

⁷¹ Glosae super Platonem, § XXXII, 99.

⁷² De consolatione philosophiae, III, Metr. IX, 5–8.

⁷³ Vgl. ebd. III, 10.

⁷⁴ Vgl. ebd. III, 12, 4–8.

In den Glossen zur Trostschrift des Boethius identifiziert Wilhelm von Conches zunächst die göttliche Weisheit (*divina sapientia*) mit der *causa formalis*, sofern alle Dinge nach dem Vorbild der göttlichen Weisheit, dem *mundus archetipus*, geformt sind⁷⁵. In Anknüpfung an Boethius kommt aber nun noch ein weiteres Moment, die göttliche Vorsehung, hinzu⁷⁶. Die Präexistenz der archetypischen Formen im göttlichen Geist ist demnach zugleich Ausdruck der göttlichen *Providentia* oder des planenden göttlichen Willens, der im Besitz der archetypischen Formen in seiner Weisheit alles vorausgesehen hat, was in der sichtbaren Welt geworden ist⁷⁷. Diese Interpretation der dem göttlichen Schöpfungswirken voraufgehenden, geistimmanenten Formen als Voraussetzung der willentlichen Schöpfung Gottes stützt Wilhelm von Conches aber nicht nur auf Boethius. An anderer Stelle setzt er sie mit den Worten des Evangelisten Johannes in Beziehung und zeigt so die Konformität der Platonischen Schrift mit der christlichen Schöpfungslehre.

Das Bild oder die archetypische Welt, die zuerst im göttlichen Geist war, noch bevor in Ähnlichkeit hierzu die sichtbare Welt geschaffen wurde, wird demnach bei Platon Idee und d.h. Form, Bild oder Gestalt genannt, von Boethius als göttliche Providenz bezeichnet und von Johannes dem Evangelisten als das Leben in Gott gefaßt⁷⁸.

Die bei Platon aufgeworfene Frage, nach welchem der Vorbilder der Demiurg die gewordene Welt gestaltet hat (Tim. 28c 5 ff.), nach dem immer sich gleich Verhaltenden oder im Blick auf das Gewordene, wird bei Calcidius als eine über jeden Zweifel erhabene Feststellung eingeführt. „Certe dubium non est, ad cuius modi exemplum animaduerterit mundani operis fundamenta constituens, utrum ad immutabile perpetuamque obtinens proprietatem an ad factum et elaboratum“.⁷⁹ Nach der Deutung Wilhelms ist die dargestellte Alternative von Vorbildern gar nicht eine, die auf den Weltenbildner zu beziehen ist. In den Qualitäten des einen Vorbildes (*exemplum*), das durch das Beibehalten eines unveränderlichen und ewigen Charakters („immutabile perpetuamque obtinens proprietatem“) bestimmt ist, sieht er

⁷⁵ Ähnlich wie an der zitierten Stelle in den Glosae super Platonem heißt es dort: „Et est principalis figura mundi, quia iuxta illam, ut dictum est, mundus formatus est; archos, princeps, typos figura, unde archetipus mundus dicitur divina sapientia id est principalis figura mundi. Quia, quemadmodum aliquis volens componere aliquid prius providet qualiter illud fiat, deinde querit materiam postea movet et operatur iuxta quod in mente disponit, ita divina bonitas volens creare mundum, ab eterno providit qualiter et quo tempore et quo loco omnia crearet.“ Gloses de Guillame de Conches sur la Consolation de Boèce, in: Parent (wie Anm. 25) 130.

⁷⁶ Vgl. De consolatione philosophiae, IV, 6.

⁷⁷ Die göttliche Weisheit „continet omnia et providet que in mundo fiunt“. Vgl. Gloses de Guillame de Conches sur la Consolation de Boèce, in: Parent (wie Anm. 25) 130.

⁷⁸ „Hanc imaginem que sic fuit in mente divina, Plato vocat ideam id est formam, imaginem vel figuram; Boetius vocat in sequentibus eandem providentiam Dei; beatus Johannes evangelista vitam, dicens: Quod factus est in ipso vita erat“. Vgl. ebd. 129 f. (Auszug des Manuskripts Paris B. N. 6406 f. 100v; 16904 f. 32r). Siehe außerdem Joh. 1, 4.

⁷⁹ Timaeus Platonis, 28C, 13 f.

nichts anderes als eine Periphrase („perifrasid id est circumlocutio“) der göttlichen Weisheit: „ipsa enim est exemplum iuxta quod omnia formantur.“⁸⁰ Unwandelbarkeit, Ewigkeit und Reinheit sind die Eigenschaften des göttlichen Geistes. „Loquens de formali causa id est divina sapientia, proprietates illius assignavit quod scilicet est immutabilis, eterna et sincera.“⁸¹ Das hergestellte und ausgearbeitete Vorbild („exemplum factum et elaboratum“) dagegen beschreibt die Beschaffenheit des menschlichen Geistes und hat somit mit Gottes Schöpfungswirken gar nichts zu tun⁸². An diesem kleinen Beispiel zeigt sich, wie durch die Wortwahl der lateinischen Übersetzung des Calcidius eine Sinnverschiebung eintritt, die im Zuge der Kommentierungsabsicht Wilhelms schließlich eine gänzlich veränderte Deutung erlaubt.

Für den Fortgang der Argumentation ist aber vor allem der bei Platon formulierte Schluß, wonach der Kosmos der schönste des Gewordenen und dementsprechend sein Urheber die edelste der Ursachen ist (Tim. 29a 4 f.), grundlegend. Bei Platon heißt es im Anschluß hieran:

οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταῦτα ἔχον δεδημιούργηται (Tim. 29a 6 f.). Calcidius übersetzt πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει mit der Wendung „ratione prudentiaque his quae semper eadem existunt“⁸³.

Für Wilhelm von Conches ist dies ein weiterer Beleg, daß Platon hiermit die göttliche Weisheit bzw. das Denken des Schöpfers beschreibt.

3. *Causa finalis divina bonitas*

Unmittelbar mit der Bestimmung der formalen Ursache oder der göttlichen Weisheit verbunden erschließt sich für Wilhelm von Conches nun als dritter Aspekt göttlichen Schöpfungswirkens die *causa finalis* oder die göttliche Güte. Platons Timaios hatte auf die Frage, aus welchem Grunde der Demiurg das Reich des Werdens oder eben dieses Alls hergestellt hat, die Antwort erteilt: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος (Tim. 29e 1 ff.). Und so fügt der göttliche Baumeister alles nach bester Absicht, indem er das, was sichtbar ist und in regelloser Bewegung sich befindet, in Gleichmaß und Harmonie überführt. Denn wer diese neidlose Güte als den hauptsächlichen Grund der Entstehung der Weltordnung annimmt, wie ihn weise Männer vorgestellt haben, folgt nach der Rede des Timaios einer Erklärung, die größte Richtigkeit oder Plausibilität beanspruchen kann (Tim. 29e 4).

Calcidius greift dies in seiner Übersetzung auf, „Optimus erat, ab optimo porro invidia longe relegata est“, läßt aber im Unterschied zu Platon den göttlichen Willen

⁸⁰ Glosae super Platonem, § XLIII, 111.

⁸¹ Ebd. § XLV, 113.

⁸² Ebd. § XLII, 111.

⁸³ Timaeus Platonis, 29A, 22–29B, 23.

als das Bewirkenwollen des Guten hervortreten. Der göttliche Wille ist demnach der sicherste, unhintergehbare Entstehungsgrund der Dinge („*uoluntatem dei originem rerum certissimam*“⁸⁴).

Dieser Übersetzung kann sich nun die Interpretation Wilhelms in zweifacher Hinsicht anschließen. Zum einen ist ihm durch die Attributierung „*optimus erat*“ die Begründungsfigur für die unvergleichliche Güte des Weltschöpfers gegeben. „*Optimus erat Creator quia nichil est melius ipso vel equaliter bonum*.“⁸⁵ Durch die Hervorhebung des göttlichen Willens wird zum anderen das intendierte Schöpfungswirken, die Mitteilung der Güte in Form einer ordnenden und fügenden Tätigkeit, explizit. Göttlicher Wille und göttliche Güte fallen dabei letztendlich in eins.

„*Cum Deus sola voluntate omnia fecit, si quis dicat illius voluntatem esse rerum originem, illi consentiam, nec est contrarium divinam voluntatem et bonitatem esse causam rerum*.“⁸⁶ Was nun die Zusammenfügung der ungeordneten Materie betrifft, muß Wilhelm von Conches unter Beweis stellen, daß dies auch bei Platon nicht etwa so gemeint sein könne, als gebe es gewissermaßen ein der Schöpfung vorausliegendes Chaos. Gleichzeitig ist aber das harmonisierende, regulierende Tun Gottes in der Zusammenfügung des Verschiedenen, unregelmäßig Bewegten als Beweis der Verwirklichung des Schöpfungswillens bzw. der Güte zu wahren.

Wilhelm weist aber nicht nur die Vorstellung eines präexistenten, materiellen Chaos etwa im Sinne atomistischer Lehren zurück. Ebenso falsch ist die Deutung derjenigen, wonach das Chaos einen ersten Schöpfungszustand bezeichnet, der durch die regellosen Bewegungen der Elemente gekennzeichnet wäre. Denn hier-von ausgehend stellt sich die Frage, warum Gott eine solche Konfusion geschaffen haben sollte, einen ungeordneten Zustand von Elementen in divergierenden Bewegungen.

Nach Wilhelm von Conches steht daher fest, daß Gott den Kosmos bestehend aus einer Vielzahl elementarer Teilchen schuf, aus denen sich die sogenannten Elemente zusammensetzen. Das vermeintliche Chaos ist also nichts anderes als ein korpuskularer, aus kleinsten Elementarteilchen bestehender Raum. Das was man gemeinhin als Element faßt, die sichtbaren Stoffe Feuer, Luft, Wasser und Erde, sind nach Wilhelm von Conches, der sich hierin auf Constantinus Africanus beruft, nicht die eigentlichen Elementarteilchen. „*Constantinus igitur in *Pantegni* sic diffinit elementum: Elementum est simpla et minima alicuius corporis particula, simpla ad qualitatem, minima ad quantitatem*.“⁸⁷ Die sogenannten stofflichen Elemente sind je schon zusammengesetzt aus unteilbaren, feinstofflichen Korpuskeln⁸⁸. Diese

⁸⁴ Ebd. 29E, 18 ff.

⁸⁵ *Glosae super Platonem*, § XLVIII, 117.

⁸⁶ Ebd. § XLIX, 117.

⁸⁷ Ebd. § LVIII, 128.

⁸⁸ Vgl. ebd., § LIX, 129. „*Elementa ergo sunt simple et minime particule quibus hec quatuor constant que videmus. Que elementa nunquam videntur sed ratione divisionis intelliguntur*.“

unsichtbaren, nur für den Verstand erkennbaren kleinsten Teilchen sind die eigentlichen Träger der qualitativen Eigenschaften der Körper. Die sichtbaren Elemente oder Stoffe, die durch das Überwiegen eines elementaren Bestandteils unterschieden sind, prinzipiell aber aus einer Mischung aller Elementarteilchen bestehen, besitzen von Anfang an ihren natürlichen Ort und ihre substantiellen Qualitäten⁸⁹.

Nach diesem Modell der durch das Vorherrschen einer Sorte von Elementarteilchen und der entsprechenden Eigenschaft bestimmten Bereiche ist die Erde im Zentrum zu denken, darüber lagert sich die Schicht des Wassers. Diese Sphäre reicht bis zum Bereich der Luft, der wiederum die Sphäre des Feuers übergeordnet ist⁹⁰. Allerdings sind diese durch das Vorherrschen eines Elementarteilchens gekennzeichneten Regionen der Erde, des Wassers, der Luft und des Feuers vor der Erschaffung der Gestirne und der lebendigen Wesen von minderer Reinheit.

„Etenim terra tota erat cooperta aquis, aqua spissior et obscurior quam modo, similiter aer, quippe cum neque sol neque luna neque alie stelle erant quibus illuminarentur. Ignis similiter spissior erat quam modo sit.“⁹¹

Diese Schilderung der von Wasser gänzlich bedeckten, unbelebten Erde, des dunkleren und dichten Wassers und einer trüberen Luft bzw. eines minder feinen Feuers erlaubt hier die Parallelisierung der anfänglichen kosmischen Beschaffenheit mit dem Genesisbericht⁹².

Diesen Zustand einer nach den natürlichen Eigenschaften der Elemente aufgebauten Welt meint nach Wilhelm von Conches auch Platon (vgl. Tim. 30a), wenn er davon spricht, daß der Gott das regellos Bewegte, eine Paraphrase der anfänglichen Elementarstruktur, in eine Ordnung überführt⁹³. Nicht aber ist darunter zu verstehen, daß ein ungeordnetes Durcheinander erst eine Ordnung erhält, sondern daß der Aufbau des Kosmos in seiner harmonischen Fügung und Verbindung dessen, was sich qua seiner elementaren Natur widerstrebend verhält, durch das Einwirken des Schöpfers entsteht. So entstehen die Himmelskörper, die Planeten und schließlich die Gesamtheit der Lebewesen durch die Zusammenfügung der gegensätzlichen Elemente. Und gerade in der Fähigkeit einer Harmonisierung des Gegensätzlichen erweist sich nicht nur die Existenz, sondern auch die Güte, Macht und Weisheit des Schöpfers.

Im Kommentar zu Boethius' *Consolatio Philosophiae* begründet Wilhelm von Conches hierüber die Existenz Gottes. Weil nämlich die körperlich-sichtbare Welt aus Zusammensetzungen der vier unterschiedlichen Elemente besteht und jegliche Verbindung des Gegensätzlichen nicht von selbst entsteht, ist zu fragen, woher die-

⁸⁹ Ebd. § LI, 119.

⁹⁰ Vgl. ebd.

⁹¹ Ebd.

⁹² Vgl. ebd. „Unde Moyses: ‚Terra erat inanis et vacua et tenebre erant super faciem abissi:‘“

⁹³ Timaeus Platonis, 30A, 23 ff. „omne uisibile corporeumque motu importuno fluctans neque umquam quiescens ex inordinata iactatione redegit in ordinem“.

se Zusammenfügung rührt. Vom Menschen kann sie nicht stammen, sofern die vier Elemente der Entstehung der körperlichen Kreatur vorausgehen. Auch durch natürliches Wirken können sie nicht verbunden sein, denn es widerspricht geradewegs der Natur, daß sich die Elemente als Träger verschiedener Eigenschaften zusammensetzen. „Ergo factus est mundus a creatore“⁹⁴. Gerade über den Entwurf der korpuskularen Elementarteilchenlehre versucht Wilhelm von Conches die göttliche Ordnungstätigkeit gemäß dem Platonischen *Timaios* als starkes Argument für das Wirken Gottes in der physischen Welt aufzuweisen. Die *iusticia naturalis* zeigt sich in der Gesetzmäßigkeit der kosmischen Bewegungsabläufe, einer Vernunftmäßigkeit und planvollen Einrichtung des Kosmos bzw. den harmonischen Verbindungen in allen Bereichen des Körperlich-Lebendigen. All dies aber beweist die Existenz des Schöpfers. Zugleich entwirft Wilhelm von Conches mit seiner Elementarteilchentheorie eine dynamische Naturentstehungslehre, die ausgehend von feinsten unveränderlichen stofflichen Partikeln und ihren körperlichen Komplexionseigenschaften einen durchgängigen Erklärungsansatz für alle physischen Naturprozesse liefert. In seiner Schrift *Philosophia mundi* nimmt daher insbesondere die Erklärung physischer Phänomene und Wirkzusammenhänge breiten Raum ein. Der naturphilosophische Beweis der Existenz eines ursächlichen Gottes dient somit gleichzeitig der Legitimierung naturwissenschaftlicher Forschung⁹⁵.

V *Causa materialis et effectus*

Die Vereinbarung der Materie- oder Raumkonzeption Platons mit einer christlichen Schöpfungslehre ist fraglos der heikelste und brisanteste Punkt einer kreationistischen *Timaios*-Interpretation. Einerseits in Hinsicht auf die Frage danach, wie das Entstehen der Welt zu denken ist, ohne bereits eine Materie vorauszusetzen. Zum anderen aber in bezug auf das Zeitproblem. Wie läßt sich also aus dem überzeitlichen Sein Gottes ein zeitlicher Anfang der Weltentstehung begründen? Und wie sollte dies dem Platonischen Text gerecht werden?

⁹⁴ Gloses sur la consolation de Boèce, ed. Parent (wie Anm. 25) 131.

⁹⁵ Vgl. Wilhelm von Conches, *Dragmaticon*, cura et studio I. Ronca, in: *Corpus Christianorum, Series Latina CLII*, Turnhout 1997, II 2 ff. Weiterhin K. Werner, *Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters mit spezieller Beziehung auf Wilhelm von Conches*, in: *SBWien, Philosophisch-historische Classe*, Bd. LXXV, Heft 1, Jg. 1873, 309–403. B. Pabst, *Atomtheorien des lateinischen Mittelalters*, Darmstadt 1994, 106 ff.

1. *Creatio cum tempore*

Daß die sichtbare, sinnlich erfahrbare Welt eine entstandene ist, auf einen Anfang in der göttlichen Schöpfung zurückgeht, ist für Wilhelm von Conches in Rekurs auf die Platonische Formulierung γέγονεν (Tim. 28b 8), von Calcidius als „factus est“ übersetzt⁹⁶, unabweisbar. Fraglich bleibt jedoch, ob dieses Gewordensein bei Platon überhaupt als Indiz für einen zeitlichen Anfang gedeutet werden kann, oder ob hiermit nicht vielmehr das immerwährende Werden und die permanente Veränderlichkeit eines ewigen Kosmos gemeint ist. Diese in der Platon-Rezeption seit jeher höchst umstrittene Frage versucht Wilhelm von Conches zu lösen, indem er in Berufung auf Boethius eine Differenzierung von Seinsmodi vornimmt⁹⁷. Das, was ewig ist (*eternum*), hat demnach weder einen Anfangsgrund noch ein Ende. Dies trifft allein auf die vollkommen unbedingte Existenz Gottes zu. Was dagegen immerwährend (*sempiternum*) ist, wird zwar auch nicht durch ein Ende der Existenz, wohl aber durch einen Anfangsgrund bestimmt. Diese Bestimmung entspricht dem Seinsmodus der geschaffenen Welt, wobei das Prinzip der Existenz nicht *in* der Zeit zu denken ist, d.h. die Welt ist keine in der Zeit entstandene. Vielmehr entsteht die Welt *mit* der Zeit, d.h. Zeit- und Weltentstehung sind in keinem Vor- oder Nachordnungsverhältnis zu denken. Was schließlich fortdauernd (*perpetuum*) ist, das allein besitzt ein zeitliches Entstehen, wie die Seele, ohne jedoch einem Ende zu unterliegen⁹⁸. Die Ewigkeit Gottes bzw. des Ideenkosmos bei Platon geht der sichtbaren Welt keineswegs zeitlich voraus oder läßt diese in einem zeitlichen Prozeß entstehen. Unterschieden werden mit den genannten Termini eher Seinsweisen und entsprechende Modi von Dauer. Das Sein Gottes ist durch vollkommene Simultaneität und Unveränderlichkeit ewig und immerdar im Sinne eines „presentarius status“⁹⁹, einer Omnipräsenz im wahrsten Sinne des Wortes.

Die Seinsweise der Welt oder des beweglichen Abbildes der Ewigkeit ist bestimmt durch die immerwährende Bewegung, Veränderlichkeit und körperliche Wandelbarkeit und damit abhängig von einem voraufgehenden Beweg- oder Entstehungsgrund. Die Weise aber, in der Gott der Schöpfung vorausgeht, ist ihrerseits nicht zeitlich zu denken, sondern allein im Sinne einer ontologisch-kausalen Vorordnung. Und in diesem Sinne hat nach Wilhelm von Conches auch Platon das Problem der ‚Entstehung‘ aufgefaßt. In dieser Weise liest er die entsprechenden Passagen bei Boethius. „Non fuit mundus in tempore sed cum tempore creatus. Neque enim tempus ante mundi creationem esse potuit. Est enim tempus dimensio more

⁹⁶ Timaeus Platonis, 28B, 7.

⁹⁷ „Et est eternum quod caret principio et fine ut Creator, sempiternum quod, carens fine, habet principium non in tempore sed cum tempore ut mundus; perpetuum est quod incipit in tempore et caret fine ut anima hominis.“ Glosae super Platonem, § XLIII, 111.

⁹⁸ Vgl. hierzu Parent (wie Anm. 25) 95 ff., Moreaux (wie Anm. 65) 39 f.

⁹⁹ Gloses sur la Consolation de Boèce, ed. Parent (wie Anm. 25) 125. „Evum est presentarius status omnium que sunt et que fuerunt et que futura sunt.“

mutabilium rerum. Sed antequam mundus esset nulla erant mutabilia, ergo nullum tempus, ergo mundus non est creatus in tempore sed cum tempore¹⁰⁰. Der Welt, die mit der Zeit geschaffen ist, geht keine Zeit voraus, sondern die Sukzession der Zeiten entsteht erst mit der Veränderlichkeit der körperlichen Welt. Der Schöpfer aber geht dem Kreatürlichen nicht in zeitlicher Weise voraus, sondern allein in Hinsicht auf die Einfachheit, und alles Sein umfassende Ewigkeit seiner Natur¹⁰¹. Das prinzipierende Verhältnis Gottes zur Welt unterliegt also keiner zeitlichen Struktur. Wie es bereits Calcidius formuliert, drückt die Relation der Ewigkeit des Weltbildners zum sichtbaren Kosmos allein ein kausales Begründungsverhältnis, keine Relation von früher und später aus („origo igitur eius causativa, non temporaria“)¹⁰². Wenngleich Calcidius (wie Boethius) in seiner Interpretation des Platonischen *Timaios* an der Ewigkeit der Welt festhält, übernimmt Wilhelm von Conches die vorgestellten Argumentationsfiguren, um den Anfang der Welt mit der Zeit zu untermauern, den Schöpfungsakt selbst aber fernab zeitlicher Bestimmungen zu begründen. Da aber auch die Materie bzw. die Elemente dem Wandel, der körperlichen Veränderung und damit der zeitlichen Entstehung unterliegen, sofern allein Gott ewig ist, gilt es auch deren Entstehung begreifbar zu machen.

2. *Creatio ex nihilo*

Daß sich die christliche Vorstellung einer *creatio ex nihilo* bei Platon nicht belegen läßt, dieser vielmehr eine Gleichursprünglichkeit und Gleichewigkeit von Gott, Materie und archetypischen Ideen setzt, ist für etliche christlich orientierte Theologen Grund genug, Platons Lehre und den biblischen Schöpfungsbericht für unvereinbar zu erklären.

Für Hugo von St. Viktor zeigt sich genau darin die Differenz der theologischen Autoritäten und der griechischen Philosophie¹⁰³. Und auch Walahfrid Strabo, auf dessen Glossen sich Petrus Lombardus maßgeblich stützt, argumentiert ähnlich. Nimmt doch Platon drei anfängliche Gründe oder Prinzipien an: „Plato enim tria initia vel principia existimabat, Deum, exemplar, et materiam, et ipsa increata sine principio, et Deum quasi artificem, non creatorem.“¹⁰⁴

¹⁰⁰ Ebd. 133.

¹⁰¹ Ebd. 133 und 134: „creator non precedit creaturam temporis quantitate sed simplicitate nature.“

¹⁰² *Timaeus* Platonis, *Commentarius*, XXIII, 74.

¹⁰³ „In hoc enim differunt auctores nostri a philosophis, quod philosophi Deum opificem tantum, et tria ponunt principia: Deum, materiam, et archetypas ideas“. Hugo von St. Viktor, *Adnotationes Elucidatoriae in Pentateuchon*, Migne PL 175, 33B. Vgl. T. Gregory, *Anima Mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Firenze 1955, 47.

¹⁰⁴ Walahfridus Strabus, *Duacensium Theologorum in Glossam ordinariam prolegomena, Prothemata*, Migne PL 113, 64A–B, vgl. Gregory (wie Anm. 103) 47 f.

Wie wir gesehen haben, argumentiert Wilhelm von Conches geradewegs umgekehrt gegen eine solche Interpretation Platons. Inwiefern der göttliche Künstler bei Platon sehr wohl als ein Schöpfer (*creator*) zu verstehen ist und nicht etwa wie ein Handwerker, der ein vorgegebenes Material bearbeitet, haben wir bereits gesehen. Es bleibt also noch zu klären, wie es um die Genese der Materie bzw. die nach Wilhelm von Conches aus korpuskularen Elementarteilchen bestehende stoffliche Grundlage der Welt steht. Denn mit der Betonung, daß Gott die qualitativ verschiedenen, ja einander widerstrebenden Elemente in der Erschaffung der körperlichen Dinge verbunden hat, geht stets die Vorstellung einer vorausexistierenden Materie einher. Nicht zuletzt bedarf es an dieser Stelle einer Interpretation, sofern gemäß Platon (Tim. 52d 3 f.) Seiendes, Raum und Werden (ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν) vor der maßvollen Fügung und Entstehung des Himmels, also bevor noch das Weltganze geordnet ward, gegeben sind.

Oder wie es bei Calcidius heißt: „ante mundi quoque sensilis exornationem fuisse tria haec: existens locum generationem“¹⁰⁵. Vor der Anordnung oder Ausschmückung der sichtbaren Welt („ante mundi exornationem“), das könnte in der Tat belegen, daß nicht allein Gott als Inbegriff des Seins der gewordenen Welt vorzusetzen ist, sondern ebenso der materiegefüllte Raum und die darin wirksamen irregulär einander widerstrebenden Kräfte. Durchaus scharfsinnig und unter Einsatz philologischer Detailbetrachtung deutet Wilhelm von Conches diesen Passus jedoch anders. Zunächst einmal bestreitet er nicht, daß das Existierende, worunter er die archetypische Welt oder die göttliche Weisheit versteht („*existens* id est archetipum mundum“), und der Raum bzw. die primordiale Materie („*locum* id est primordiale materiam“) und schließlich das Werden oder die sichtbare Welt („*generationem* id est sensilem mundum“) der schmuckvollen Einrichtung der Welt vorausgehen. Der entscheidende Schritt ist aber nun, daß mit der Wendung „ante exornationem sensilis mundi“ nicht gemeint sein kann, daß hier etwas der Schöpfung selbst Vorausgehendes gemeint ist. „Non dicit ‚ante creationem‘“. Allein die archetypische Welt oder die göttliche Weisheit geht der Schöpfung, wie wir gesehen haben, qua Seinsmodus begründend voraus. Die primordiale Materie geht lediglich der ‚Ausschmückung‘ der Welt im Sinne des schönsten Abbildes göttlicher Weisheit und Güte voraus, nicht aber der prinzipiellen Erschaffung des Gewordenen. Ebenso gehen die noch unverbundenen Elementarteilchen mit ihren Qualitäten der Ausbildung der Lebewesen voraus, nicht der Schöpfung selbst¹⁰⁶.

„Sed dicit ‚ante exornationem‘: ante enim facta fuerunt elementa, postea animalibus suis ornata [...] Fuit ergo ile, fuit generatio ante mundi exornationem non ante mundi creationem.“¹⁰⁷

Die Erschaffung der Welt setzt damit keine primordiale Materie (ile = hyle) voraus. Wie aber soll man sich die damit gesetzte *creatio ex nihilo* begreifbar ma-

¹⁰⁵ Timaeus Platonis, 52D, 6 f.

¹⁰⁶ Glosae super Platonem, § CLXXIV, 287.

¹⁰⁷ Ebd.

chen, eingedenk der Tatsache, daß aus dem Nichts schwerlich das Entstehen von Etwas herzuleiten ist, wie von einigen Philosophen kritisiert? Diese Infragestellung eines voraussetzungslosen Entstehens ist Wilhelm von Conches durchaus gegenwärtig. Im Kommentar zur *Consolatio philosophiae* geht er darauf ein und legt die Argumente auseinander¹⁰⁸. Wenn die Philosophen ausgesprochen haben, daß nichts aus dem Nichts wird, so Wilhelm von Conches, dann heißt das zunächst einmal, nichts ist ohne einen Grund oder eine Ursache. Ist dieser Setzung durchaus zuzustimmen, so darf sie allerdings nicht im Sinne eines Epikureischen Atomismus ausgelegt werden. Denn wenn die Epikureer die Formel *nihil fit ex nichilo* anführen, dann um damit auf eine vorgängige Materie bzw. genauer auf den leeren Raum und die Atome hinzuführen. Diese atomistische Lehre kann Wilhelm von Conches, obwohl selbst von einer korpuskularen Materietheorie ausgehend, nicht akzeptieren. Denn einerseits werden so nach seiner Auffassung die sekundären Naturursachen für die Erstursachen genommen. Andererseits läßt sich die Vorstellung eines allein durch den Zufall bestimmten Entstehens körperlicher Verbindungen im leeren Raum nicht mit einem rationalen Gottesbegriff verbinden¹⁰⁹. Und so gilt es zwischen Naturursachen und der metaphysischen Erstursache folgendermaßen zu unterscheiden: Alle körperlichen Dinge innerhalb des Kosmos sind aus den Elementen (oder Elementarteilchen) entstanden. Diese Elemente selbst aber sind gewissermaßen von Gott aus dem Nichts geschaffen, insofern sie ihren Entstehungsgrund nicht in sich tragen, sondern von Gott hervorgebracht sind. Wenn die älteren Philosophen nun bestreiten, daß etwas aus dem Nichts entstehen könne, dann haben sie zwar in Hinsicht auf die natürlichen Entstehungs- und Erzeugungsvorgänge recht, sofern diese durch einen permanenten Stoffwechsel und durch Transmutationsvorgänge korpuskularer Teilchen bestimmt sind. Anders verhält es sich dagegen mit der göttlichen Schöpfungstätigkeit, aus der erst die primordiale Materie hervorgeht, und zwar auf übernatürliche Weise. Das *Dictum* „*nihil fit ex nichilo*“ ist fernab des Epikureischen Atomismus darauf zu beziehen, daß nichts ohne eine bewirkende göttliche Ursache entsteht.

„Nos autem dicimus quod ex eis elementis fiunt omnia corpora inferiora inter centrum et circumferentiam, qua quidem sunt generabilia et corruptibilia. Elementa dicimus ex nichilo creata fuisse a Deo. Principium enim non a se sed a Deo sumpserunt. Veteres autem philosophi non credebant aliquid fieri ex nichilo et naturaliter loquendo verum credebant. Naturaliter enim aliquid non potest fieri ex nichilo, sed ab agente supra naturam vel a creatore potest aliquid fieri ex nichilo. Non est ergo ista propositio, nihil fit ex nichilo, ita intelligenda sicut Epicurei intelligebant ut sit sensu: Nihil fit ex nichilo, id est nihil fit sine prejacenti materia. Immo sic intelli-

¹⁰⁸ Gloses sur la Consolation de Boèce, ed. Parent (wie Anm. 25) 132.

¹⁰⁹ In seiner Schrift *Dragmaticon* setzt sich Wilhelm von Conches ausdrücklich von den bloßen Fabeln eines Epikureischen Atomismus ab. Vgl. Pabst (wie Anm. 95) 125.

genda est: Nichil fit ex nichilo, id est nichil fit ex nulla causa, quia omnia habent esse a Deo tanquam a causa efficiente.“¹¹⁰

Mit dieser Erklärung, die auf eine unhintergehbare göttliche *prima causa* verweist, zeigt sich nochmals ganz deutlich die Stoßrichtung der gesamten an Platon orientierten Auslegung. Auf der Grundlage einer rational aufgeschlüsselten Gotteslehre ist die Naturtheorie zu entfalten. In dieser Weise argumentativ eingebettet aber legitimiert sich eine Erforschung der natürlichen Prozesse fernab der übernatürlichen Erstursache. Und in der Tat steht dieser Ansatz, wenngleich in christlichen Theologoumena gefaßt, dem Konzept des Platonischen *Timaios* insoweit nicht fern, als auch Platon eine Fülle von Ansätzen zeitgenössischer Naturforschung in den Rahmen einer prinzipiellen kosmischen Vernunftordnung einbettet. Hier wie dort geschieht dies jedoch nicht als bloßer Eklektizismus oder über eine auflistende Zusammenstellung. Das Ziel ist vielmehr ein systematischer Entwurf, über den sich die Gesetze, Wirkmechanismen und Prozesse im Bereich der physischen Welt in einem Zusammenhang begreifen lassen.

VI Die Trikausalität der Trinität und die Etablierung der Naturphilosophie

Betrachtet man den Gang der Auslegung nochmals zusammenfassend, so entwickelt Wilhelm von Conches über die Aristotelische Ursachenanalyse anhand des Platonischen Weltentstehungsmythos ein Modell kausalen göttlichen Schöpfungswirkens. Der trinitarische christliche Gott tritt an die Stelle des Demiurgen bzw. des Ideenkosmos. Das Verhältnis von *divina essentia*, *divina sapientia* und *divina bonitas* figuriert für die trinitarische Ausfaltung der göttlichen Substanz in Vater, Sohn und Geist. „Potentia dicitur Pater, quia omnia creat, et paterno affectu disponit. [...] Sapientia vero dicitur Filius a Patre ante saecula genitus, et tamen illi coaeternus: quia ut filius temporaliter est a patre, ita sapientia aeternaliter et substantialiter est a potentia. [...] Voluntas vero divina dicitur Spiritus sanctus.“¹¹¹

Durch diese Verknüpfung der Trinitätsvorstellung mit der Ursachenlehre erhält der theologische Trinitätsbegriff eine rationale Entfaltungsstruktur, die unmittelbar auf das Wirken Gottes in der sichtbaren Welt führt. Die Trinität hat bei Wilhelm von Conches den Charakter einer metaphysischen Trikausalität.

Über die von Wilhelm von Conches vorgelegte kreationistische Interpretation läßt sich eine Übereinstimmung zwischen Platons *Timaios* und der christlichen Schöpfungslehre aufweisen. Dieser Versuch steht in der ‚Schule von Chartres‘ nicht allein.

¹¹⁰ Ebd. S. 132. Vgl. hierzu Moreau (wie Anm. 65) 44.

¹¹¹ Wilhelm von Conches (wie Anm. 36) 45A.

Johannes von Salisbury formuliert in seiner Schrift *Policraticus*, in Platons subtiler Lehre von den Ursachen der Welt manifestiere sich der trinitarische Gott¹¹². Eine trinitarische Aufschlüsselung der Ursachenlehre finden wir auch bei Thierry von Chartres in der Schrift *De sex dierum operibus*. „Mundane igitur substantie cause sunt quatuor: efficiens ut deus formalis ut dei sapientia finalis ut eiusdem benignitas materialis quatuor elementa. [...] Nam Pater est efficiens causa Filius uero formalis Spiritus sanctus finalis quatuor uero elementa materialis.“¹¹³ Auch diese Auslegung des Schöpfungsberichtes ist stark von der Platonischen Naturphilosophie des *Timaios* bzw. der mathematischen Kosmologie Platons beeinflusst.

Bei Wilhelm von Conches jedoch eröffnet die Verbindung von Schöpfungsglogik nach dem Muster des Platonischen *Timaios* und Naturphilosophie eine neue Perspektive der naturphilosophischen wie wissenschaftlichen Emanzipation. Der Begriff der *iusticia naturalis* hat in diesem Zusammenhang gewissermaßen eine Schlüsselfunktion. Denn die Gesetzmäßigkeit der Naturordnung ist hiermit als Ausdruck göttlicher Weisheit und Güte bestimmt und erhält dadurch eine sittlich-theologische Vorbildfunktion. Um aber dieser rationalen Ordnung der Welt innezuwerden, bedarf es einer rationalen Durchdringung. Wissenschaft und Naturforschung erfahren auf diesem Wege eine immense Aufwertung, werden gleichsam zur Aufgabe. Wenn man so will, ist die wissenschaftliche Naturbetrachtung nicht zuletzt ein legitimer Weg der Gottesverehrung.

Und so schließt Wilhelm von Conches seine Überlegungen zum Platonischen *Timaios* (Tim. 53c) mit einer Erklärung, die sich, eingedenk des zu Beginn der Glossen formulierten wissenschaftlichen Anspruchs sowie in Anknüpfung an die Worte Platons, als prinzipielle Aufforderung verstehen läßt. Denn nach der in großen Zügen vorgetragene Weltentstehungslehre, so der Platonische *Timaios*, ist nun eine detaillierte Untersuchung der physischen Entstehungsbedingungen anzustrengen, der zu folgen denjenigen, die über eine umfassende Bildung verfügen, keine Schwierigkeiten bereiten wird. Um den Herausforderungen wissenschaftlicher Naturerklärung gewachsen zu sein, in diesem Sinne ruft auch Wilhelm von Conches zu einer Vertiefung von Studium und Forschung in allen Bereichen des Wissens auf. „*Qui peragraveritis omnes vias ingenue eruditionis id est omnes liberales artes.*“¹¹⁴

Berlin

Anne Eusterschulte

¹¹² Johannes von Salisbury, *Policraticus*, Migne PL 199, 645D ff. „Opinio tamen illa convaluit, quia in libris Platonis inveniuntur multa dictis consona prophetarum. Nam in Timaeo, dum causa mundi subtilius investigat, manifeste videtur exprimere trinitatem, quae Deus est, efficientem causam constituens in potentia Dei, in sapientia formalem, finalem in bonitate“.

¹¹³ N.M. Häring (wie Anm. 47) 555 u. 556 f.

¹¹⁴ *Glosae super Platonem*, § CLXXV, 291.