

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 54 (2007)

Heft: 3

Artikel: Über einige wissenschaftstheoretische Probleme der "Lichtmetaphysik"

Autor: Hedwig, Klaus

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760542>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 22.01.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

KLAUS HEDWIG

Über einige wissenschaftstheoretische Probleme der „Lichtmetaphysik“

Wenn in der Philosophie ein Terminus Karriere macht, ist gewöhnlich Vorsicht geboten. Nicht selten handelt es sich dann – wie man in einem vergleichbaren Zusammenhang einmal gesagt hat – um „teutonische Kamele“, die extrem lange und dornige Umwege auf dem Weg ins Himmelreich der Begriffe machen, um nicht durch das Nadelöhr der Analyse hindurchgehen zu müssen. Wir können heute nach Kant, nach den kritischen Rückfragen der Sprachanalyse und der Hermeneutik nicht mehr von „Metaphysik“ sprechen, als sei nichts geschehen. In einem sicherlich geringeren Maße, doch unter problemgeschichtlichen Gesichtspunkten nicht weniger relevant, ist dieser Vorbehalt auch auf die These einer mittelalterlichen „Lichtmetaphysik“¹ zu beziehen – eine Konzeption, die am Beginn des vergangenen Jahrhunderts in die philosophiegeschichtliche Forschung eingeführt wurde und eine über den engeren Kreis der Philosophie weit hinausgehende Faszination gewonnen hat. Der steile Aufstieg der neuen Terminologie, verbunden mit der zunehmenden Abnahme ihrer Klarheit war seitdem nicht mehr zu stoppen – in der Ästhetik, Literatur, Musik, Mystik, Esoterik, Psychoanalyse und schließlich auch, wie fast schon zu erwarten war, in der Relativitätstheorie. Dagegen blieben die Philosophen – dies ehrt sie – skeptisch.²

¹ Isidor von Sevilla – immerhin der Patron des Internets – würde vor den Belegen bei Google kommentarlos kapitulieren; vgl. die Literaturberichte in: PhJ 84 (1977) 102–126 und ZPhF 33 (1979) 602–614.

² In den großen philosophischen Lexika und Enzyklopädien ist auf einen Eintrag über „Lichtmetaphysik“ durchgehend verzichtet worden. Nur die EPhW, die für ihre Artikel ein „hohes Maß *begrifflicher Konsistenz*“ (I, 8) fordert, hat den Terminus überraschend aufgenommen.

I.

Die Einführung des Begriffes „Lichtmetaphysik“ durch Clemens Baeumker³ entsprang einer gewissen hermeneutischen Verlegenheit, die historiographisch in der frühen Scholastikforschung auftauchte und sich aus der Verschränkung mehrerer, problemgeschichtlich und systematisch zu unterscheidender Fragestellungen ergab. Das „Licht“ – im mittelalterlichen Verständnis als *lux*, *lumen*, *splendor* oder *claritas*⁴ ausdifferenzierbar – ist ein ungegenständlicher Gegenstand der Wahrnehmung, nicht ein sachliches Was (*quod*), sondern das Medium, „wodurch“ (*quo*) eine Sache sich unverborgten zeigt.⁵ Dieser manifestierende Prozess ist auch für die „Form“ (*forma*) kennzeichnend, die als Prinzip im Aufbau eines Gegenstandes selbst kein Gegenstand ist, sondern das, „wodurch“ (*quo*) ein Ding sich als das offenbart, was es ist. In den neuplatonisch-arabischen Rezeptionen der mittelalterlichen Philosophie sind diese beiden verschiedenen Weisen der „Manifestation“, anders als in der aristotelischen Tradition, *ineins* gedacht worden. Das „Licht“ (*lux*, *lumen*) selbst wurde als die alles durchgreifende „Form“ verstanden, die nicht nur Wahrnehmung und Erkennen ermöglicht, sondern auch die Ursachen des Naturgeschehens den Gesetzen der Lichtausbreitung unterstellt.

Es war für die zeitgeschichtliche Scholastikforschung, wie Baeumker bemerkt, „befremdlich“, dass sich diese Lichttheorien, die zudem noch in „älteste Zeiten“ zurückreichten, mit den Konzeptionen der aristotelischen

³ Den Terminus „Lichtmetaphysik“ hat BAEUMKER erstmals in *Witelo* gebraucht (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 3. Münster: Aschendorff 1908) und später auf die Konzeptionen anderer Autoren übertragen: Grosseteste, Roger Bacon, Albertus Magnus, Berthold von Moosburg (vgl. *Der Platonismus im Mittelalter* [1916]. In: Beiträge 25, 1–2 (1928) 160f.). Es ist bemerkenswert, dass M. Grabmann in der posthumen Würdigung Baeumkers den Terminus nicht erwähnt (*Clemens Baeumker und die Erforschung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*. In: Beiträge 25, 1–2 (1928) 1–38). In seiner „Selbstdarstellung“ (1921) kritisiert Baeumker die frühe Scholastikforschung als ein „gleichmäßiges Grau abstrakter Theorie“, während es ihm darum gehe, die Kenntnis der „Ursprünge, der Quellen, des Werdens und der Entwicklung“ (42) zu erweitern: den „Kreis der Artisten“, die „platonischen und neuplatonischen Unterströmungen“ und die „Mystik“. Vgl. dazu SCHMIDT, Raymund (Hg.): *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Leipzig: Meiner 1921, II, 31f. und KLUXEN, Wolfgang: *Die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und die Neuscholastik*. In: CORETH, Emerich (Hg.): *Christliche Philosophie*. Graz: Styra 1988, II, 368f.

⁴ Vor Jahren bereits hat KOCH, Josef: *Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und der Mystik des Mittelalters*. In: StGen 13 (1960) 653–670 eine Skizze der ma. Lichtterminologie vorgelegt, die durch die ma. Enzyklopädien zu ergänzen wäre.

⁵ Thomas von Aquin, der das Licht als Medium der *visio* wiederholt analysiert (*Quodl.* 7, 1, 1 u.ö.), überträgt den Vermittlungsprozess „analog“ auf den menschlichen Verstand, der – partizipativ, nicht ontologistisch – im göttlichen „Licht“ erkennt: die axiomatische „Einprägung“ des *lumen naturale* ist kein inhaltliches Was (*quod*), sondern eine Erleuchtung, „wodurch“ (*quo*) der Intellekt erkennt: „*ipsum lumen intellectus nostri non se habet ad intelligendum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur*“ (S. th. I, 88, 3 ad 1).

Naturphilosophie nicht vereinbaren ließen. Baeumker bezog sich dabei vor allem auf den *Liber de intelligentiis*⁶ und den Prolog der *Perspectiva*⁷ des Witelos – also Werke, die neuplatonische „Unterströmungen“ transportierten und die These vertraten, dass sich im „Licht“ die erste „Form“ der Körperlichkeit manifestiere, die *corporeitas*.

„Vor allem lag mir daran, die Eigenart der in ihrer Bedeutung und Verbreitung bis dahin so wenig erkannten platonischen und neuplatonischen Bewegung auch innerhalb der Hochscholastik ins Licht zu setzen [...]. Insbesondere aber suchte ich zu zeigen, wie im Zusammenhang dieser antiaristotelischen, platonisierenden Strömungen eine ihrer Wurzel nach in älteste Zeiten zurückreichende Anschauung auch durch die Scholastik hindurchgeht – als ‚Lichtmetaphysik‘ habe ich sie bezeichnet.“⁸

Wenn man allerdings auf die Einführung dieser Terminologie achtet, dann fällt auf, dass Baeumker den Begriff „Lichtmetaphysik“ nicht weiter präzisiert. Die Auseinandersetzung mit der scholastischen Metaphysik-Rezeption entfällt, was überrascht, wenn man von einer „Metaphysik“ des Lichtes spricht. Aber auch die systematisch wichtigen Probleme der Erkenntnis, der Methode und des „Gegenstandsbereiches“ (*subiectum*) der Metaphysik werden nur nebenbei, wenn überhaupt angeschnitten. Diese thematisch und methodisch reduzierte Exposition der Lichtlehre verwundert nicht wenig – und hier dürfte der „kleine Irrtum am Anfang“ (Aristoteles) liegen, der weitreichende Folgen hatte.

In den Jahrzehnten nach Baeumker ist die Bezeichnung „Lichtmetaphysik“ von der philosophiegeschichtlichen Forschung⁹ übernommen und in verschiedenen Kontexten eingesetzt worden. Die Kennzeichnung wurde vor allem auf die Stilformen der Philosophie übertragen, die in Anlehnung an das Lichtmodell das Seiende als von der „Vernunft“, dem *νοῦς* durchwaltet und damit als „intelligibel“¹⁰ verstehen. Heute ist die Zurückhaltung im Gebrauch der Terminologie aus Gründen der hermeneutischen Exaktheit größer.

⁶ Vgl. den Text in *Witelo*. In: Beiträge 3 (1908) 1–71. Autor ist vermutlich Adam Pulchrae Mulieris.

⁷ Vgl. die Textedition in *Witelo*, 127–131. Der Terminus „Lichtmetaphysik“ wird vor allem im Inhaltsverzeichnis (682ff.) und im Index (671f.) verwendet, dagegen in der Darstellung zurückhaltender. – Eine lat.-engl. Edition der *Perspectiva* erscheint in den *Studia Copernicana* (Breslau 1977ff.).

⁸ Vgl. BAUEMKER: *Selbstdarstellung*, 16.

⁹ Einflussreich waren zunächst die Arbeiten von BEIERWALTES, Werner: *Lux intelligibilis*, Diss. München 1957 und *Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins*. In: ZPhF (1961) 334–362. Vgl. ebenso die informativen und philologisch genauen Untersuchungen von BREMER, Dieter: *Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung. Interpretationen zur Vorgeschichte der Lichtmetaphysik*. In: ABG Beiheft 1 (1975) und *Hinweise zum griechischen Ursprung und zur europäischen Geschichte der Lichtmetaphysik*. In: ABG 17 (1973) 1f.

¹⁰ Vgl. MARX, Werner: *Heidegger und die Tradition*. Hamburg: Meiner 1980, 47f., der die traditionelle Philosophie als „Lichtmetaphysik“ versteht, „die, scholastisch gesprochen, davon

II.

In enger Anlehnung an Baeumker hat Ludwig Baur¹¹ den Begriff der „Lichtmetaphysik“ bereits früh auf die Lichtlehre des Robert Grosseteste angewendet, die seitdem als „Paradigma“ einer metaphysischen Lichtspekulation gilt. Das Licht, wie Baur ausführt, wird bei Grosseteste als „*forma, perfectio, Wesensgrund*“¹² verstanden und mit neuplatonischen, aber auch aristotelischen Begriffen interpretiert. Allerdings fällt dabei auf, dass Baur keine der beiden Richtungen konsequent verfolgt und sie auch nicht auf ihre strukturelle Vereinbarkeit hin befragt.

In der Stufenordnung von „Physik“, „Mathematik“ und „Metaphysik“ hebt Baur zwar die aristotelische Subalternation der Wissenschaften hervor, ohne allerdings den Status der „Metaphysik“ wissenschaftstheoretisch näher zu diskutieren. Umgekehrt bleibt ebenso die Frage offen, ob man die neuplatonisch-augustinische Lichtspekulation ohne weiteres in die aristotelische Wissenschaftslehre integrieren kann, die davon ausgeht, dass die einzelnen Wissenschaften eigene Gegenstandsgebiete und eigene Prinzipien des Wissens besitzen. Die Interpretationen Baus bleiben mithin doppeldeutig. Der Lichtbegriff, der in der „Physik“ eine mathematische Interpretation der Formkausalität der Natur¹³ ermöglicht, wird über den Bereich der Natur hinaus auch auf die erste Form übertragen, die *forma formosissima*, die sich aber im Rahmen einer aristotelisch konzipierten „Metaphysik“ nicht mehr interpretieren lässt. In der Grosseteste-Literatur hat man diese ambivalente Lichtinterpretation kommentarlos übernommen und überraschend lange beibehalten.

Auch Servus Gieben¹⁴ hatte seine Dissertation zunächst noch unter den bekannten Titel gestellt: *De metaphysica lucis apud Robertum Grosseteste*. In späteren Arbeiten wird dieser Anspruch eingeschränkt und nuanciert: das

ausgeht, dass *omne ens verum est*, dass jedes Seiende ‚wahr‘ ist“. In Heideggers Konzeption der „Lichtung“ (*clairière*) ende diese Tradition, da das Wahrheitsgeschehen im „Streit“ von Entbergung und Verbergung „strittig“ bleibe; vgl. dazu auch HEDWIG, Klaus: *German Idealism in the Context of Light Metaphysics*. In: *Idealistic Studies* 2 (1972) 16–38. Das Thema ist bis heute aktuell.

¹¹ *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*. In: Beiträge 9 (1912). – Die Lichtlehre wird von L. BAUR behandelt in *Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste*. In: *Festschrift G. v. Hertling*, Freiburg: Herder 1913, 41ff. und *Die Philosophie des Robert Grosseteste*. In: Beiträge 18 (1917) 76f., 90f.

¹² Vgl. BAUR: *Die Philosophie des Robert Grosseteste*, 90.

¹³ *Die Philosophie des Robert Grosseteste*, 97: „Die ganze physikalische Dynamik wird auf die Lehren der Optik aufgebaut. Somit muss sich die Naturerklärung auf die Mathematik gründen und besonders auf die Kenntnis der Geometrie (*linearum, angulorum et figurarum*) und Optik [...] Diese geometrischen Linien, Winkel und Figuren beherrschen das Universum und seine Teile, die Beziehungen der Dinge, die gradlinige und kreisförmige Bewegung.“

¹⁴ GIEBEN, Servus : *De metaphysica lucis apud Robertum Grosseteste*. Rom: Pont. Univ. Greg. 1953; *Das Licht als Entelechie bei Robert Grosseteste*. In: *La Filosofia della Natura*. Mailand: Vita e Pensiero 1966, 522–534.

„Licht“ (*lux*) erklärt im Übergang der Potenz zum Akt den „dynamischen Aspekt“ der natürlichen Prozesse, die *entelechia* des Naturgeschehens. Weniger die Metaphysik, sondern die *Physik* wird in der Lichtinterpretation leitend. Damit beginnt die Rückwendung zur Naturphilosophie und indirekt auch zu Untersuchungen, die sich mit der Geschichte der Naturwissenschaften befassen. Auf dieser Linie hat dann Alistair C. Crombie¹⁵ die These vertreten, dass in den Lichtlehren Grossetestes die „Ursprünge der experimentellen Wissenschaft“ zu finden seien. Wenn die Kausalität der Naturprozesse im „Licht“ (*lux*) als „erster körperlicher Form“ gründet und den Lichtgesetzen entsprechend explizierbar ist, dann lassen sich die Formursachen *secundum lineas, angulos et figuras* geometrisch erklären und ebenso, wie Crombie annahm, experimentell absichern. Die Stufen von Physik und Mathematik gehen daher bruchlos in eine „Lichtmetaphysik“ (*metaphysics of light*) über. Diese sachlich breit angelegte und auf den ersten Blick beeindruckend kohärente Rekonstruktion der Lichtlehre galt lange Zeit als Standardinterpretation, weil sie wissenschaftstheoretisch geschlossen schien.

Es waren – wie häufig – die Details, an denen die Risse sichtbar wurden. In textnahen, hermeneutisch subtilen Analysen hat James McEvoy¹⁶ in der Philosophie und Theologie Grossetestes mehrere „Stufen“ des geschaffenen Seienden und damit *verschiedene Lichtbegriffe* abgehoben: die Intelligenzen (*the angelic light*), die Natur (*the light of nature*) und die Erkenntnis (*the light of intelligence*). Auch wenn McEvoy von einem „Paradigma der Lichtmetaphysik“¹⁷ spricht, schränkt er diese These doch ein.

„It was what Grosseteste called the *magna magni Augustini auctoritas* which led him in speculative directions to frame the metaphysics of light: Baeumker’s designation must, however, be used rather loosely of Grosseteste’s thought, which was never systematic in the highest degree.“¹⁸

Und zum Begriff der „Metaphysik“ heißt es: „However, even if we take Grosseteste’s light cosmology and his theory of knowledge together, as a sort of dyptych, by juxtaposing them we still do not have anything we could reasonably call a *metaphysics of light*“.¹⁹ Es ist offensichtlich, dass sich in diesen Vorbehalten eine beginnende Distanz, fast ein Unbehagen gegenüber dem Begriff der „Lichtmetaphysik“ ankündigt. In der angelsächsischen Litera-

¹⁵ CROMBIE, A.C.: *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science*. Oxford: University Press 1953, 10f.

¹⁶ MCEVOY, J.: *The Philosophy of Robert Grosseteste*. Oxford: University Press 1982, 51f., 149f., 225f.

¹⁷ MCEVOY, J.: *Ein Paradigma der Lichtmetaphysik. Robert Grosseteste*. In: FZPhTh 34 (1987) 91–110.

¹⁸ MCEVOY, James: *The Philosophy of Robert Grosseteste*, 450.

¹⁹ MCEVOY, James: *Robert Grosseteste*. Oxford 2000, 91; 87f. („The Metaphysics of Light“).

tur wurde der Terminus dann auch zunehmend durch *philosophy of light*²⁰ ersetzt oder ganz übergangen. Diese Reserve findet man auch bei Richard W. Southern, der in den Werken Grossetestes das sich abzeichnende Profil einer typisch „englischen Mentalität“ sieht. Der Stellenwert der „Lichtmetaphysik“ wird zurückgenommen.

„Commentators on this feature of his thought often speak of his *metaphysics of light*. But this is too remote a concept. He began with something that was immediately present to him in everyday experience, in his scientific work, and in the Bible.“²¹

Nahezu alle Autoren, die sich in den letzten Jahrzehnten mit den mittelalterlichen Lichtdeutungen befassten, haben auf die eine oder andere Weise gemerkt, dass die Konstruktion der „Lichtmetaphysik“ abbröckelte²² und durch hermeneutisch differenziertere Interpretationsverfahren²³ zu ersetzen war. Dass Pietro Rossi die Textsammlung mittelalterlicher Lichtlehren noch unter den traditionellen Titel *Metafisica della Luce*²⁴ stellte, war eigentlich schon überholt.

Aber auch aus anderen, nicht zuletzt aus historiographischen Gründen wird man die vermeintlich dominante Stellung der „Lichtmetaphysik“ bei Grosseteste eher als eine Engführung betrachten müssen. Robert Grosseteste,²⁵ der in der Wyclif-Forschung wiederentdeckt wurde, ist in seiner historischen Bedeutung stets breiter, umfassender verstanden worden: D. Callus²⁶ unterstreicht den „Gelehrten und Bischof“, A.C. Crombie²⁷ sieht in seinen Werken die „Anfänge der experimentellen Wissenschaften“, J. McEvoy²⁸ stellt den

²⁰ D. C. LINDBERG spricht vorsichtig von „philosophy of light“ (*Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*. Chicago: University Press 1976, 95. – Dt. Übers.: Frankfurt: Suhrkamp 1987), während ST. MARRONE (1982) und G. JÜSSEN (1990) den Terminus „Lichtmetaphysik“ bereits nicht mehr erwähnen.

²¹ SOUTHERN, Richard W.: *Robert Grosseteste. The Growth of an English Mind in Medieval Europe*. Oxford 1986, 217f., 136f.

²² Vgl. LMA V (1991) 1959 („Licht, Lichtmetapher“): „Die ‚Lichtmetaphysik‘ ist auf die neuplatonischen Konzepte von Exemplarität, Influenz und Form zugeschnitten. Aber wenn man – in der Nachfolge des Aristoteles – das Gegenstandsgebiet (*subiectum*) der Metaphysik kausal analysiert, dann ist die Ursache des Seienden, insofern es seiend ist, nicht als ‚Licht‘ anzugeben. Der Terminus ‚Lichtmetaphysik‘, der sich im MA nicht findet, wäre besser – wie es heute zunehmend geschieht – durch ‚Philosophie des Lichtes‘ zu ersetzen.“ (K. Hedwig).

²³ Vgl. HEDWIG, Klaus: *Sphaera Lucis. Untersuchungen zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*. In: Beiträge 18, Münster: Aschendorff 1980, S. I: „das Thema [...] auf eine primär hermeneutische Fragestellung zurückgenommen“.

²⁴ Mailand: Rusconi 1986 (Einleitung, 7–90).

²⁵ Vgl. die Bibliographien von S. GIEBEN (1969), J. MCEVOY (1993, 1995).

²⁶ *Robert Grosseteste as Scholar*. In: CALLUS, Daniel A. (Hg.): *Robert Grosseteste. Scholar and Bishop*. Oxford: University Press 1955, 1–69.

²⁷ Vgl. Anm. 15

²⁸ Vgl. Anm. 16.

„Philosophen und Theologen“ heraus und R.W. Southern²⁹ betont den sperrigen Charakter, das Profil einer „englischen Mentalität“: *The Growth of an English Mind in Medieval Europe*. In der angelsächsischen Forschung sind diese verschiedenen Einschätzungen durchaus pragmatisch vermittelt worden. Es ist bezeichnend, dass die Akten des letzten Grosseteste-Kongresses von J. McEvoy herausgegeben, von R.W. Southern eingeleitet wurden und einen Titel tragen, der keinen irritiert, aber allen gerecht wird: *Robert Grosseteste: New Perspectives on his Thought and Scholarship*.³⁰ Das Überraschende nun aber ist dies: Wenn man die einzelnen Beiträge durchgeht, stellt man fest, dass das Thema einer *metaphysics of light* fehlt. Nicht einmal im Index taucht es auf. Das Problem des „Lichtes“ (*lux, lumen*) wird in den Beiträgen zur Optik, Geometrie und Wissenschaftstheorie diskutiert. Die Idee der „Lichtmetaphysik“ hat sich in Detailuntersuchungen aufgelöst.

Die These einer „metaphysischen Lichtdeutung“ bei Grosseteste prinzipiell hinterfragt und auf die „Verflechtung von systematischen mit methodischen und wissenschaftstheoretischen Fragestellungen“ zurückgeführt zu haben, ist das Verdienst von Andreas Speer.³¹ Es gehörte offensichtlich einiger Mut dazu, die in der Forschung stets übersprungenen, weil scheinbar einfachen Fragen nicht zu überspringen, sondern sie explizit zu stellen: Wie ist das Verhältnis von Physik, Mathematik und Metaphysik bei Grosseteste angelegt? Welche Beweisverfahren werden in den einzelnen Wissenschaften eingesetzt und wie weit reichen sie? Kann das „Licht“ (*lux, lumen*) überhaupt im „Subjekt“ der Metaphysik auftreten und als metaphysisches Prinzip thematisiert werden? Nach der Intervention von Speer ist es kaum noch vorstellbar, einfachhin von einer mittelalterlichen „Lichtmetaphysik“ zu sprechen, ohne dabei ihre wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen zu prüfen.

III.

Die früh einsetzende, scheinbar problemlose Rezeption einer problematischen Terminologie und ihr spätes, fast unmerkliches Verschwinden legt allerdings die Frage nahe, wodurch die „metaphysische“ Interpretation des Lichtes begünstigt wurde, welche Absichten leitend waren und vielleicht überzogen

²⁹ Vgl. Anm. 21.

³⁰ MCEVOY, James (Hg.): *Robert Grosseteste: New Perspectives on his Thought and Scholarship*. Turnhout : Brepols 1995 und dort auch bibliographischen Angaben von GIEBEN: *Bibliographia 1970–1991*, 415–431.

³¹ SPEER, Andreas: *Lux est prima forma corporalis, Lichtphysik oder Lichtmetaphysik bei Robert Grosseteste?* In: *Medioevo* 20 (1995) 68: „Kann jedoch ein analog gebrauchter Begriff Subjekt einer Wissenschaft sein? Aus dieser Frage wird der Weg ersichtlich, den ich zur Überprüfung der Geltung der These, ob Grossetestes Lichtspekulation als Lichtmetaphysik bezeichnet werden kann, vorschlagen möchte. Es ist der Weg über die Diskussion um das Subjekt einer Wissenschaft.“

wurden. Für eine philosophische *Relecture* der „Lichtmetaphysik“ bietet sich ein Weg an, der auf den ersten Blick ungewöhnlich, aber nicht uninteressant ist. Wir können nämlich – was für das MA eher selten ist – einen Blick in die Bibliothek Grossetestes werfen, deren Verzeichnis sich erhalten hat.

In der *Bibliothèque Municipale* von Lyon findet sich am Anfang einer Bibelhandschrift³² eine „Tabula“, die die Schriften aus Grossetestes Handbibliothek anführt. Die Auflistung folgt einer theologischen Rangordnung: *De Deo*, *De Verbo*, *De creaturis*, *De ecclesia*, *De sacra scriptura*, *De vitiis*, *De futuris*, *De anima*. Wenn man die von Grosseteste zitierten Autoren quantifiziert, ergeben sich folgende Schwerpunkte: Augustinus (allgemein die lateinische Patristik) steht an erster Stelle, gefolgt von Dionysius Areopagita (und griechischen Autoren), westlichen Theologen (Beda, Rhabanus, Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Hugo v. St. Victor) und schließlich von griechischen, lateinischen und arabischen Quellen und Überlieferungen (Aristoteles, Ptolemaeus, Cicero, Seneca, Boethius, Alhazen, Algazel, Avicenna). Neben Aristoteles (*Nikomachische Ethik*, *De caelo*, *Analytica Posteriora*, *Metaphysik*³³) kannte Grosseteste auch die antik-arabischen Schriften zur Geometrie, Kosmologie und Optik. In dieser Tradition stehen die eigenen optischen Arbeiten, obgleich wir bis heute nicht wissen, um welche Quellen genau es sich handelt – vermutlich Alkini (*De radiis*), Ibn Gabirol (*Fons vitae*), vielleicht auch Platon (*Timaeus*) und die Schule von Chartres. Diese bemerkenswert breite Übernahme der antiken Literatur hebt allerdings nicht auf, dass Grosseteste primär *biblischer Theologe* war, dass er in seinem Werken vor allem auf Augustinus und Dionysius zurückgriff, während die zeitgeschichtlichen Theologen des Kontinents³⁴ weniger beachtet wurden.

Die Auflistung der Philosophen und Theologen in der *Tabula* lässt sich weiter differenzieren. Die Autoren werden in einem Index aufgeführt, der über *Symbole* auf bestimmte Sachthemen hinweist. Eines der Symbole ist ein Kreis, durch eine Senkrechte geteilt – ein griechisches *Phi*,³⁵ das für „Philo-

³² Ms. 414, f. 17r– 32 r. – PH. W. ROSEMAN hat den Text ediert: *Tabula*. In: *Opera Roberti Grosseteste Lincolniensis*, vol. 1, CCCM 130, Turnhout: Brepols 1995, 245ff. – „The *Tabula* reflects its author’s reading of up to about 1230“ (239); vgl. die ausführliche Beschreibung bei ROSEMAN: *Robert Grosseteste’s Tabula*. In: *Robert Grosseteste: New Perspectives on his Thought and Scholarship*, 321ff.

³³ Die *Tabula* zitiert in der Distinktion *De Deo* (265f.) und an anderen Stellen die „*methaphisica*“ des Aristoteles.

³⁴ Vgl. SOUTHERN: *Robert Grosseteste*, 186: „His neglect of his great scholastic predecessors cannot have been accidental“; Auflistung der Autoren 194f.

³⁵ Vgl. GIEBEN, Servus: *Das Abkürzungszeichen phi des Robert Grosseteste: Quomodo philosophia accipienda sit a nobis*. In: WILPERT, Paul (Hg.): *Die Metaphysik im Mittelalter* (= *Miscellanea Mediaevalis* 2). Berlin: De Gruyter 1963, 522–534. Die „*philosophia*“ (313) wird in der Distinktion *De sacra scriptura* zitiert und damit theologisch eingebunden. – GIEBEN hat die einzelnen Verweise verifiziert.

sophie“ steht. Neben diesem Zeichen findet sich die Anweisung: *Quomodo philosophia accipienda sit a nobis*. Und dann folgen – nach einem Bibelzitat (Deut. 20, 2) – Verweise auf Texte von Augustinus, Hieronymus, Gregor den Großen, Johannes Chrysostomos, Damacenus, Dionysius Areopagita und Aristoteles. Das Zeichen *Phi* erschließt keinen genuin philosophischen Sachbereich, sondern gibt an, wie von uns Christen – *a nobis* – die antiken Traditionen der Wissenschaft zu verstehen und anzunehmen seien. Wenn man nun die unter *Phi* zitierten Textverweise näher untersucht, wird deutlich, dass die Philosophie nicht philosophisch, sondern *theologisch* beurteilt wird: Es ist offensichtlich, dass bei Grosseteste die Philosophen den Heiligen nachgeordnet sind, die Wissenschaften dem Heilsgeschehen und der *mundus intelligibilis* dem Wort Gottes unterstellt ist, das Fleisch geworden ist. Die philosophischen Traditionen der Antike, aber auch die Wissenschaften müssen daher transformiert und in das eigentliche „Subjekt“ (*subiectum*) der Weisheit übersetzt werden, das sich „im Glauben allein“ erschließt – *Christus integer*.³⁶ Die *Tabula* gibt nur die Umriss dieser Übersetzung und Integration an. Aber es besteht kein Zweifel daran, dass die Philosophie und die Wissenschaften an theologischen Kriterien gemessen werden. Auch die Interpretationen von *lux*, *lumen*³⁷ werden unter dieser Perspektive entwickelt. Nicht die Optik, auch nicht die Metaphysik ist daher an erster Stelle für die Lichtdeutungen zuständig, sondern die Exegese des Schöpfungsberichtes, das *Hexaemeron*. Und genau dieser schöpfungstheologische Ansatz ist für die Lichtspekulation leitend.

Die Werke, die sich mit der Lichtdeutung befassen, sind überschaubar: Es handelt sich um den Kommentar zum *Hexaemeron* und die Schrift *De luce*, ferner um *De operationibus solis*, *De lineis*, *De natura locorum* und die *Opuscula De iride*, *De colore*, *De calore solis*.³⁸ Dagegen wirft die Chronologie³⁹ beträchtliche Schwierigkeiten auf, nicht zuletzt deswegen, weil wir über die erste Hälfte der Biographie Grossetestes wenig wissen, fast nichts.

³⁶ Das *Hexaemeron* (ed. DALES, Richard C. / GIEBEN, Servus. Oxford: University Press 19882) geht davon aus, dass als „Subjekt“ der christlichen Weisheit – *Christus integer* – „im Glauben allein“ anzunehmen sei: *istius subiectum neque per se notum est, neque per scientiam acceptum, sed sola fide assumptum et creditum [...] sapientie subiectum sola fides accipit* (I, 2, 2; 50f.).

³⁷ Vgl. *De luce* (ed. BAUR), 51ff. und *Hex.* (ed. DALES-GIEBEN), II, 1,1; 85ff. – Die *Tabula* handelt über das Licht (*De luce*) in der Distinktion *De futuris* (259), d.h. in einen eschatologischen Kontext, der sich auf die neue Erde und den neuen Himmel bezieht (*De statu in patria*).

³⁸ Vgl. die Editionsangaben bei MCEVOY: *The Philosophy of Robert Grosseteste*, 208f.

³⁹ Die Chronologien (hier der naturphilosophischen Werke) werden diskutiert von MCEVOY: *The Philosophy of Robert Grosseteste*, 483f., 505f. (auch in: *Robert Grosseteste. Exegete and Philosopher*. Aldershot: Variorum 1994, VII, 624f.) und bei SOUTHERN: *Robert Grosseteste*, 111f., 136f. Kontrovers ist vor allem die Datierung von *De luce*, die McEvoy relativ früh ansetzt (ca. 1125–28), Southern dagegen spät (1235–40). Aber für die Frage der „Metaphysik“ ist entscheidender, dass der Kommentar zu den *Analytica Posteriora* offenbar früh geschrieben wurde.

Andererseits aber bleibt festzuhalten, dass die kontroversen, früh oder spät angesetzten Datierungen gewisse werkimmanente Konstanten nicht relativieren: nämlich dass die Lichtdeutungen augustinisch-neuplatonischen Traditionen folgen, dass sie naturwissenschaftliche Theorien integrieren und mit wissenschaftstheoretischen Unterscheidungen arbeiten, die auf Aristoteles⁴⁰ zurückgehen.

Die Lichtkosmogonie zeichnet durch eine konzeptionelle Einfachheit aus, die geradezu kühn ist. Die Schöpfung zielt in ihrem Terminus auf das „Licht“⁴¹ (*lux*), das simultan mit der „Materie“ geschaffen ist und in einer zeitlosen, unendlichen und in allen Richtungen gleichmäßig verlaufenden Selbstvervielfältigung (*multiplicatio sui ipsius*) den Kosmos als eine begrenzte, endliche *Sphaera lucis* entstehen lässt. Der erste Lichtpunkt dehnt in der eigenen Expansion die Materie mit aus und geht in die quantifizierbare Körperlichkeit als „Form“ ein: das Licht (*lux*) ist die *prima forma coporalis*. Der Prozess der kosmischen Lichtausdehnung (*lux*) findet eine Umkehr dort, wo Materie und Form sich vollkommen durchdringen – im Firmament. Aus diesem Gleichgewicht geht dann das sinnfällige, im Diaphanum der Luft sichtbare Licht (als *lumen*) hervor, das im Wechsel von Verdichtung und Verdünnung der Materie die absteigenden Sphärenkreise formt und hierarchisch ordnet. Alle Stufen der Natur, ebenso wie die Gesetze der kosmischen Bewegungen beruhen daher auf der Annahme, dass das „Licht“ (*lux*) die „erste körperliche Form“ der geschaffenen Dinge ist und geometrisch expliziert werden kann. Die Konsequenzen, die sich für das Verständnis dieser einheitlich konzipierten, die traditionelle Differenz zwischen supra- und sub-lunaren Regionen nivellierenden Weltordnung oder, wie Grosseteste auch sagt, der „Weltmaschine“ (*machina mundi*) ergeben, reichen weit und weisen über das Mittelalter hinaus.⁴²

Aber dennoch bleibt es fraglich, ob man diese Lichtkosmogonie ohne weiteres auch als „Lichtmetaphysik“ bezeichnen darf. Die Gesetze der Lichtexpansion werden von Grosseteste im Rahmen der Naturphilosophie und der Mathematik interpretiert und unterstehen theologischen Kriterien, die auf das *Hexaemeron* verweisen. Es wäre daher zu klären, ob und inwieweit man diese naturphilosophischen und theologischen Interpretationen erweitern und in eine „Lichtmetaphysik“ überführen kann – oder nicht.

⁴⁰ Vgl. MCEVOY: *The Philosophy of Robert Grosseteste*, 150: „to fill what I regard as an important gap in studies of Grosseteste’s cosmological views by exploring the relationship between his world-system and that of Aristotle“.

⁴¹ Die Lichtkosmogonie ist wiederholt dargestellt worden: BAUR (1913, 1917), GIEBEN (1953), CROMBIE (1953), HEDWIG (1980), ROSSI (1986), MCEVOY (1982, 1987).

⁴² Die zeitgeschichtlich neuen Thesen (Einheit der Materie, Geometrie der Bewegungen, funktionaler Heliozentrismus, Schöpfer als *Mensurator primus et certissimus*) werden ausführlich von MCEVOY diskutiert: *The Philosophy of Robert Grosseteste*, 167ff.

IV.

Auf den ersten Blick scheint die Rechtfertigung einer „Metaphysik“ des Lichtes keine unüberwindbaren Schwierigkeiten aufzuwerfen, wenn man bedenkt, dass Grosseteste bereits früh die *Metaphysik*⁴³ des Aristoteles kannte und in der theologischen Gotteslehre (*De Deo*) auch einsetzte. Es kommt hinzu, dass die Kommentierung der *Analytica Posteriora*⁴⁴ die erforderlichen Instrumente lieferte, die es erlaubten, die wissenschaftstheoretisch relevanten Verhältnisse zwischen den verschiedenen Erkenntnisebenen der Physik, Mathematik und Metaphysik zu klären.

Im Kommentar der *Analytica Posteriora* versteht Grosseteste das Verhältnis von Physik, Mathematik und Metaphysik als eine „Subalternation“,⁴⁵ der entsprechend die Sachgebiete und Prinzipien der einzelnen Wissenschaften abgegrenzt, aber über gewisse Fundierungen auch aufeinander bezogen werden können. Während die subordinierten Disziplinen die Erkenntnis des „Faktums“ (*quia*) liefern, beweisen die höheren Wissenschaften das „Warum“ (*propter quid*), das sich aus der „Form“ (oder generell dem „Wesen“) einer Sache herleitet. Die Subalternationen können sich dabei intern am Verhältnis der Gattung zur Art orientieren, wobei im mittelalterlichen Verständnis etwa die Biologie der Physik (oder Naturphilosophie) subalterniert war. Dagegen liegen externe Ableitungen vor, wenn die hochstufig konstituierten Wissensgebiete in der Auffindung des „Warum“ (*propter quid*) auf äußere Voraussetzungen zurückgreifen müssen. Die Optik – zum Beispiel⁴⁶ – befasst sich mit Strahlen, Refraktionen und Reflexionen des Lichtes, aber muss für die Erklärung der Ausbreitungsformen (des *propter quid*) die externen Gesetze der Geometrie heranziehen. Allerdings ist dabei zu beachten, dass weder die externen noch die internen Ableitungen der Prinzipien irgendwelche konkreten Sachkenntnisse liefern, die es gestatten würden, die subalternierten Wissenschaften zu überspringen. Im Gegenteil, die Theorie der Subalternation geht davon aus, dass alle Wissenschaften ihre eigenen Gegenstandsbereiche und ihre eigenen Methoden haben. Aber diese sachliche Selbstständigkeit schließt nicht aus, dass eine Wissenschaft auf formale Begründungen rekur-

⁴³ In der *Tabula* (265) wird die *methaphisica* des Aristoteles in der Distinktion *De Deo* zitiert: *An deus sit, Quod sit deus, De unitate, De sapientia dei vel simpliciter, De veritate.*

⁴⁴ *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros.* Hg. v. P. ROSSI, Florenz: Olschki 1981.

⁴⁵ Vgl. LAIRD, Walter R.: *Robert Grosseteste on Subalternate Sciences.* In: *Traditio* 43 (1987) 155: „The terminology was probably inspired by the phrase *alterum sub altero* in James of Venice translation of the *Posteriora Analytica* (which Grosseteste certainly used), or by the phrase *subalterne scientiarum* found in Ioannes' translation (which he might also have consulted). Grosseteste seems to have been the first to apply such terms to these sciences.“

⁴⁶ *Comm. Anal. Post.* I, 12; 194, 126: „differunt scientia propter quid et scientia quia [...] quod una est subalternans et reliqua subalternata, velut scientia que erigitur super lineas et figuras radiosas est sub geometria, que erigitur super <lineas et> figuras simpliciter“.

riert, die in einer anderen, aristotelisch gesagt „subalternierenden“ Wissenschaft legitimiert werden (*per modum scientiae subalternantis*) – wie etwa in der Optik die Brechungsgesetze durch die Geometrie demonstriert werden. Dabei greift die höhere Wissenschaft in die konkrete Sachforschung nicht ein (*non descendit...*).⁴⁷ In seinem Kommentar zu den *Analytica Posteriora* hat Grosseteste diese verschiedenen, aber aufeinander bezogenen Stufen des Wissens herausgearbeitet und genau analysiert.

Es besteht kein Problem darin, die Lichtinterpretation auf den Ebenen der Physik und Mathematik in die aristotelische Wissenschaftstheorie einzufügen – auch wenn die kategoriale Bestimmung des Lichtes als „erste körperliche Form“ für Aristoteles zweifellos zu weit geht. Wenn man in der Physik das „Licht“ (*lux*) als „Form“ der Dinge ansetzt, dann lassen sich die Naturgesetze am Leitfaden der Lichtausbreitung durch die Mathematik – als *scientia subalternans* – problemlos formalisieren. Das „Warum“, das *propter quid* der Kausalität ist daher geometrisch bestimmbar, wobei dem Experiment (*experimentum*⁴⁸) eine gewisse, allerdings eingeschränkte Rolle zukommt: *Omnes enim causae effectuum naturalium habent dari per lineas, angulos et figuras. Aliter enim impossibile est sciri ‚propter quid‘ in illis.*⁴⁹ Die wissenschaftstheoretischen Probleme der Lichtspekulation liegen nicht hier, sondern treten auf, wenn man die Stufen der Physik und Mathematik auf die *Metaphysik* hin übersteigt und prüft, ob und inwieweit die Kriterien des Wissens konsistent bleiben.

Wie Grosseteste im Kommentar zu den *Analytica Posteriora* ausführt, befasst sich die *Metaphysik* mit dem „Seienden“⁵⁰ (*ens*), das allen Wissenschaften „gemeinsam“ (*communiter*) ist und gewisse Prinzipien enthält, die für „alle Wissenschaften“ gelten. Die *Metaphysik*, die sich auf das Seiende in seiner ganzen Weite richtet, schließt daher auch die besonderen Entitäten wie „Gott“, „Kreis“ oder „Sphäre“ ein, insofern sie „seiend“ sind – vergleichbar der Gattung, die in gewisser Weise die Arten in sich enthält (*demonstratur genus subiectum de specie sua, sicut in metaphysica demonstratur de specialibus entibus de deo et de circulo et de sphaera quod ipsa sunt entia*⁵¹). Diese Inklusion ist

⁴⁷ *Comm. Anal. Post.* I, 10; 171, 37f.: „licet subiectum metaphysice sit commune ad omnia subiecta aliarum scientiarum, tamen ipsa non descendit ut demonstret proprias passiones de subiectis inferioribus nisi per modum scientie subalternantis; tamen ipsa metaphysica est determinati generis“.

⁴⁸ *Comm. Anal. Post.* I, 14; 214, 252–272.: „hec est via qua pervenitur a sensu in principium universale experimentale“. – Während CROMBIE (1953) eine experimentelle Verifikation annimmt, haben E.S. EASTWOOD (1968) und St. MARRONE (1983) betont, dass Grosseteste *experientia*, *experimentale* und *experimentum* traditionell versteht, d.h. als eine über das „Gedächtnis“ (*memoria*) vermittelte Bestätigung der Erfahrung – was die Texte durchgängig bestätigen.

⁴⁹ *De lineis* (ed. BAUR), 60, 4 ; 59, 1: „utilitas considerationis linearum, angulorum et figurarum est maxima, quoniam impossibile est sciri naturalem philosophiam sine illis.“

⁵⁰ *Comm. Anal. Post.* I, 18; 259f.; I, 10; 170f.

⁵¹ *Comm. Anal. Post.* I, 10; 171; vgl. Aristoteles, *Anal. Post.*, 77 a 29ff.

systematisch genauer zu bestimmen. Aus dem Faktum nämlich, dass eine partikuläre Wissenschaft – etwa die Optik – einen Teil des Seienden untersucht, folgt keineswegs, dass sie auch Teil der Metaphysik wäre, die das Seiende als solches untersucht. Das heißt, dass die *Perspectiva*, die sich mit den Gesetzen der Lichtausbreitung befasst, nicht ohne weiteres als Teildisziplin der Metaphysik auftreten kann. Das Problem ist wissenschaftstheoretischer Art und bezieht sich auf die Frage, welche Objekte oder Inhalte in das Gegenstandsgebiet (*subiectum*⁵²) einer Wissenschaft gehören und welche nicht. Wie Grosseteste im Analytik-Kommentar⁵³ ausführt, gilt, dass eine Wissenschaft von ihrer spezifischen Fragestellung her ein einheitliches oder kohärentes Gegenstandsgebiet (*subiectum*) hat, das man in Teilgebiete ausdifferenzieren kann, die aber auf zusammengehörige Ursachen zurückzuführen sind. Ist unter diesen Voraussetzungen – so wäre zu fragen – der Begriff des „Lichtes“ (*lux*) als „erster körperlicher Form“ oder die *radiositas* im Wissensgebiet der Metaphysik (*subiectum metaphysium*⁵⁴) als Formursache oder als Teil des Seienden überhaupt zu thematisieren – oder bleibt der Lichtbegriff der Metaphysik letztlich extern? Die Antwort entscheidet darüber, ob sich eine „Lichtmetaphysik“⁵⁵ rechtfertigen lässt oder nicht

Da Grosseteste die wissenschaftstheoretischen Kriterien weitgehend aus der Aristoteles-Kommentierung entwickelt, liegt es nahe, von diesen Vorlagen auszugehen. In der Abfolge von Physik, Mathematik und Metaphysik⁵⁶ ist bei Aristoteles die οὐσία entsprechend den verschiedenen Abstraktionsgraden verschieden von der Bewegung und der Selbstständigkeit abtrennbar, wobei die Metaphysik ihren Gegenstand als „unbewegt“ und „getrennt“ betrachtet. Da die Metaphysik (die „gesuchte Wissenschaft“) auch die „erste Ursache“ des Seienden sucht, ist sie eine „göttliche“ Wissenschaft – nicht nur insofern das

⁵² Das „Subjekt“ – ursprünglich der Satzgegenstand, dem ein Prädikat zugesprochen oder abgesprochen wird – ist als vorliegender Gegenstandsbereich einer Wissenschaft nicht beweisbar, sondern nur aufweisbar: das Wissen (als *habitus* des Erkennens) richtet sich unter einer einzigen, eindeutigen Fragestellung auf ein Sachgebiet, um dessen Ursachen, Prinzipien und Teile freizulegen und zu analysieren – ähnlich wie das Auge (als Vermögen) die Farbe (als Objekt) sieht; vgl. auch HORVATH, Alexander: *Das Subjekt der Wissenschaften*. In: Divus Thomas 24 (1946) 29–44 mit der immer noch nützlichen Analyse von Objekt, Vermögen, Habitus, Prinzip und *subiectum scientiae*.

⁵³ *Comm. Anal. Post. I*, 18; 260.

⁵⁴ Auf diesen Punkt hat erstmals A. SPEER hingewiesen (vgl. Anm. 31). – *Comm. Anal. Post. I*, 18; 261: „similiter a natura entis, quod est subiectum metaphysice, non venit totaliter quod dico corpus mobile, quod est subiectum physice, quia in natura mobilis dico privationem et non ens quod est principium mobilis in quantum huiusmodi. Species vero et partes integrales non extra sumuntur, et propter hoc sunt de scientia eadem cum eo cuius sunt species et partes“.

⁵⁵ Vgl. den Überblick von KOBUSCH, Theo: *Metaphysik*. In: HWPh V (1980) 1207f. Eine „Lichtmetaphysik“ ist historisch nicht zu belegen.

⁵⁶ *Met. VI*, 1 1025 b 18f.; *XI*, 7 1064 a 15f.; *I*, 2, 983 a 5f. – Vgl. zum Textstatus (Emendationen) die Arbeiten von K. KREMER (1960) und E. VOLLRATH (1970).

Göttliche betrachtet, sondern weil der Gott selbst (ὁ θεός) sie „am meisten“ besitzt. Aber gleichgültig, ob man nun einen theologischen oder ontologischen Metaphysikstil annimmt, bleibt festzuhalten, dass Aristoteles das „Licht“⁵⁷ (φῶς) in das Gegenstandsgebiet der Metaphysik *nicht* aufnimmt: der Lichtbegriff ist von seinen materiellen Implikaten abstraktiv nicht abtrennbar und erfüllt daher nicht die Kriterien, die für die metaphysisch erhobene οὐσία gelten. In den mittelalterlichen Kommentierungen hat man dann die theoretischen Wissenschaften – also auch die Metaphysik – konsequent über die Abstraktionsgrade der „Materie“⁵⁸ abgeleitet. Die Reichweite der Abstraktion wird sich für die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer „Lichtmetaphysik“ als entscheidend erweisen.

Es ist keineswegs überraschend, dass Grosseteste – als biblischer Theologe – die aristotelische Metaphysik in theologische Fragestellungen⁵⁹ integriert und damit auch die Kausalanalysen theologisch ausrichtet. Das Wissen⁶⁰ (*scire, scientia*) bezieht sich auf die „Ursachen“ der Dinge, die in ihrem Wirken aber veränderlich sind. Im strengen Sinn wäre daher ein Wissen oder eine Wissenschaft nur dann sicher, wie Grosseteste annimmt, wenn wir die erste „Ursache“ (*causa*) eines Dinges erkennen, die „unveränderlich“ wirkt: *Hoc est igitur simpliciter et maxime proprie scire: cognoscere causam rei inmutabilem in se et inmutabilem in causando*.⁶¹ Die These könnte ohne weiteres eine „Lichtmetaphysik“ legitimieren. Wenn man nämlich das „Licht“ (*lux*) als Formursache der Dinge ansetzt, wie es Grosseteste tut, dann scheint es legitim, den Lichtbegriff in das Gegenstandsgebiet der Metaphysik einzuführen und ihn im Rahmen der Formkausalität zu explizieren – allerdings nur dann, wenn man „Körperlichkeit“ aus der Lichtdefinition abstraktiv entfernt.

Hier – an diesem Punkt – trennen sich die Wege der mittelalterlichen Lichtinterpretationen, die disjunktiv entweder in die Physik oder in die Metaphysik führen. Für die aristotelischen Stilrichtungen der Naturphilo-

⁵⁷ Überall dort, wo Aristoteles den Lichtbegriff über das Physische hinaus überträgt, etwa auf den νοῦς, wird ein „Vergleich“ gebraucht: οἶον τὸ φῶς (De an. 430 a 15).

⁵⁸ Vgl. dazu die klassische Studie von ZIMMERMANN, Albert: *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*. Leiden-Köln: Brill 1965 (ND 1998) 100: „Der Gesichtspunkt bei der Einteilung der theoretischen Wissenschaften ist demnach das unterschiedliche Verhältnis der Dinge zu Materie und Bewegung.“

⁵⁹ Die *Tabula* verweist in der Distinktion *De Deo* auf die Passagen der aristotelischen Metaphysik (I, 1-2), die eine theologische Spitze aufweisen; vgl. auch Anm. 43.

⁶⁰ Grosseteste behandelt das Thema in: *Comm. Anal. Post. I, 2; 99ff.*; vgl. die Analyse der Erkenntnisstufen bei MCEVOY: *The Philosophy of R. Grosseteste*, 320ff.

⁶¹ *Comm. Anal. Post. I, 2; 99*: „manifestum est quod maxime proprie dicitur scire comprehensio eius quod inmutabiliter est per comprehensionem eius a quo illud habet esse inmutabile, et hoc est per comprehensionem cause inmutabilis in essendo et in causando. Hoc est igitur simpliciter et maxime proprie scire: cognoscere causam rei inmutabilem in se et inmutabilem in causando“.

sophie ist entscheidend, dass der Lichtbegriff keine Abstraktion von der Materie erlaubt und daher auch keinen begrifflichen Ansatz für eine „Lichtmetaphysik“ liefert. Man muss diese Grenze sehr deutlich sehen, auch deswegen, weil sie für Grosseteste *keine* Grenze ist: denn das „Licht“ (*lux, lumen*) wird nicht mit Blick auf die Materie, sondern die „Form“ definiert, die eine Lichtmanifestation darstellt: *Omnis enim forma aliquod genus lucis est. quia omnis forma manifestativa est.*⁶² Das heißt, dass das „Licht“ als „erste körperliche Form“ zwar in die Materie eingehen kann, aber nicht muss. Der Lichtbegriff lässt sich also von der Materialität prinzipiell ablösen und als *lux incorporalis, spiritualis oder intellectualis* direkt auf immaterielle Gegenstände und Realitäten übertragen. Die problemgeschichtliche Konzeption, die Grosseteste vertritt, liegt in einer interessanten, weil neuplatonisch-christlichen Vermittlung von Plato und Aristoteles.⁶³ Die aristotelische Wissenschaftslehre wird mit einer platonisierenden Tradition verschränkt, der entsprechend das erste Lichtprinzip (*lux*) sich in verschiedenen Formstufen manifestiert und bis zum sinnfälligen Licht (*lumen*) als Gleichnis und Spur hinabführt – „as belonging to the level of the *vestigia* of the superior light.“⁶⁴

Die Nähe dieser Konzeption zu den von Augustinus und Dionysius Areopagita vertretenen neuplatonischen Auffassungen der „Form“ als Seinsprinzip ist deutlich. In sich selbst besitzt der Schöpfer, wie Grosseteste ausführt, alle Formen und Formbestimmungen in höchster Reinheit, durch die er perfekt ist. „*Sic, cum sit formosus et speciosus ipse, et forma et species, qua formosus et qua speciosus est, immo ipsa formositas et speciositas.*“⁶⁵ Die erste, vollkommen geformte Form (*forma formosissima*) wird von Grosseteste als die *unica forma omnium* verstanden, die das göttliche „Vorbild“ (*exemplar*) des Schaffens ist, vergleichbar dem Entwurf eines Architekten (*architector*), der im gebauten Haus „nachgeahmt“ wird – wobei Grosseteste dieses Modell allerdings extrem dehnt, wenn nicht sogar überdehnt (*sicut aqua figurata sigillo...*). Da die „Form“ manifestiert, was ein Ding wesentlich ist, ist sie „Licht“ (*lux*) und „wesenhaftes Sein“ (*essentia*). Beide Aspekte koinzidieren im Schöpfer, der

⁶² *Hex.* I, 18, 2; 78 u. ö. (ed. DALES-GIEBEN).

⁶³ Vgl. WIELAND, Georg: *Plato oder Aristoteles?* In: *TFil* 47 (1985) 625f. und SOUTHERN: *Robert Grosseteste*, 208: „Grosseteste was a natural Platonist who distrusted Plato. Denys provided a Platonism rooted in the Bible and the Apostolic age – a Platonism that was wholly Christian“.

⁶⁴ P. ROSSI hebt zurecht diese Verbindung hervor: „If we bear in mind the general context of Neoplatonic mediation, with its uninterrupted ontological hierarchy of created beings, then we may indeed come to the conclusion that Grosseteste does in fact follow one on the strands present in the exegetical tradition of Aristotle, in the way that he interprets the proper nature of the universal - *artis et scientie principium* - as belonging to the level of the *vestigia* of the superior light (*Comm. Anal. Post.* II, 6; 404)“. *Robert Grosseteste and the Object of Scientific Knowledge*. In: MCEVOY (Hg.): *Robert Grosseteste: New Perspectives on his Thought and Scholarship*, 75.

⁶⁵ *De unica forma omnium*, 108, 23 (ed. BAUR).

wesentlich Licht ist (*cum divina essentia sit lux lucidissima*⁶⁶). Und mehr noch: die höchste Form – Gott – ist das „höchste Licht“ (*lux suprema*), das „unvergleichbar lichter als Licht“⁶⁷ alles andere, körperliche und geistige Licht überstrahlt und „besiegt“ (*omnem aliam vincit*). Die für Aristoteles kennzeichnenden Grenzen sind damit weit überschritten.

V.

Nur bei relativ wenigen Autoren – Grosseteste, Albertus Magnus und Bacon⁶⁸ – finden wir den Versuch, das neuplatonische Verständnis des „Lichtes“ (*lux, lumen*) als „erster körperlicher Form“ in die aristotelische Wissenschaftstheorie der Subalternationen und damit in eine mögliche „Metaphysik“ einzufügen. Wenn man diese Synthesen als „Lichtmetaphysik“ bezeichnet, was dem Interpreten *post festum* freisteht, dann wäre immerhin zu beachten, dass diese Kennzeichnung durch keine scholastische Terminologie gedeckt wird. Dass im Mittelalter kein einziger Autor von einer *metaphysica lucis* spricht, dürfte nicht zufällig sein. In den scholastischen Diskussionen der „Metaphysik“ geht es immer darum, in Anlehnung an Aristoteles die Grade der Abstraktion, die Methoden der Untersuchung und das Subjekt der Wissenschaften zu bestimmen. Wenn man für die Naturdinge eine inhärente Bindung an die Materie annimmt, die auch in ihrer Definition erhalten bleibt, dann ist das „Licht“ (*lux, lumen*) als körperliches Phänomen in der Metaphysik weder als Gegenstand, noch als Teil und auch nicht als Ursache aufweisbar. In dieser Hinsicht wäre eine „Lichtmetaphysik“ sogar gegenstandslos.

Dagegen kann man einwenden, dass in den zahlreichen Rezeptionsprozessen des Mittelalters die philosophische Begriffssprache sich ändert und auch das Verständnis von „Metaphysik“ sich von den aristotelischen Voraussetzungen zu lösen beginnt. Es ist zweifellos richtig, dass die neuplatonischen „Unterströmungen“, die Cl. Baeumer meinte, als er den Begriff der „Lichtmetaphysik“ einführte, für die soliden, weil restriktiven Positionen der aristotelischen Philosophie ein irritierend subversives Element der Entgrenzung, der Unruhe und schließlich auch der Neuentwicklungen waren. Aber auch die geschichtlich neuen Tendenzen, die ihr eigenes Recht haben, heben nicht auf, dass die Lichtspekulationen der Hochscholastik auf heterogenen, neuplatonischen und aristotelischen Vorlagen beruhen, die sich nicht kohärent vermitteln lassen.

⁶⁶ *De veritate* (ed. BAUR), 142, 16 (u.ö.).

⁶⁷ *De veritate* 134, 12; vgl. auch *Hex.* VIII, 3, 1; 220: „Deus est lux, non corporea sed incorporea; immo magis neque corporea neque incorporea, sed supra utrumque“.

⁶⁸ Vgl. *Sphaera lucis*, 119ff., 175ff., 209ff.

In der Tat, der Preis für eine im Rahmen der aristotelischen Wissenschaftslehre argumentierende „Lichtmetaphysik“ *secundum lineas, figuras et angulos* wäre hoch gewesen: Man hätte nämlich das „Licht“ (*lux*) als erste Form der körperlichen Dinge (*prima forma corporalis*) und als Form des göttlichen Seins (*forma formosissima*) im Gegenstandsgebiet der Metaphysik als *denselben Begriff* rechtfertigen müssen. Die scholastischen Metaphysiker haben dies zu Recht nicht getan. Wir würden heute von einem Kategorienfehler sprechen.

Der problemgeschichtlich kritische Gebrauch oder vielleicht auch der philosophische Abschied von der „Lichtmetaphysik“ ist kein Verlust, denn er lenkt den Blick zurück auf die beeindruckende Fülle von Methoden und Erkenntniszugängen, die wir im Mittelalter in der Interpretation der Lichtphänomene finden. Die Begriffe und Deutungen reichen von der Allegorese, Symbolik, Metaphorik über naturphilosophische Theorien bis hin zu den ersten naturwissenschaftlichen Untersuchungen, die sich mit Problemen der geometrischen, physiologischen und meteorologischen Optik⁶⁹ befassen. In diesen Zusammenhang gehören auch die Lichtmotive in der mittelalterlichen Literatur,⁷⁰ der Malerei⁷¹ und vor allem in der Architektur, die – wie die ältere Forschung⁷² annahm – in der Konstruktion der diaphanen Wände und Glasfenster der gotischen Kathedrale auf neuplatonischen Lichtlehren zurückgriff, eine These, die heute differenzierter, auch zurückhaltender⁷³ beurteilt wird. Eine lexikographische Aufarbeitung der mittelalterlichen Lichtterminologien, die immer noch ein Desiderat⁷⁴ ist, würde deutlich machen, dass die arabisch-neuplatonischen Auffassungen des Lichtes als „erster körperlicher

⁶⁹ Vgl. LINDBERG: *Theories of Vision* (wie Anm. 20).

⁷⁰ Vgl. SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Gudrun: *Das Auge im Mittelalter*. München: Fink 1985. 2 Bände.

⁷¹ Vgl. SCHÖNE, Wolfgang: *Über das Licht in der Malerei*. Berlin: Mann 1983 (6. Aufl.).

⁷² E. PANOFSKY (1951) und O.V. SIMSON (1956) nahmen neuplatonisch-augustinische Vorlagen an. Dagegen hat H. JANTZEN (1957) stets darauf bestanden, dass die „gebaute Kathedrale“ ihren eigenen Gesetzen folgt. Nicht ohne Grund bemerkt M. BÜSCHEL (1997), dass die „Lichtmetaphysik“ die kunstgeschichtliche Forschung vor allem in England und Amerika „bezaubert“ habe.

⁷³ In neueren Untersuchungen (V.D. MEULEN / BINDING / SPEER, 1988–1995, ebenso MARKSCHIES, 1995) werden die philosophischen und theologischen Quellen vorsichtiger, auch kritischer interpretiert, während die praktischen Zielsetzungen (Liturgie, Sakramente, Kirchweihen) und die allegorischen Bedeutungsträger mehr an Gewicht gewinnen; vgl. dazu SPEER, Andreas: *Lux mirabilis et continua*. In: WESTERMANN-ANGERHAUSEN, Hiltrud (Hg.): *Himmelslicht. Europäische Glasmalerei (1248–1349)* (= Schriften und Kataloge des Museum Schnütgen). Regensburg: Schnell und Steiner 1998, 92f. Eine Untersuchung der Kommunikationsstruktur in der Glasmalerei wird von A. Schiffhauer vorbereitet.

⁷⁴ Vgl. die Skizze von KOCH: *Über die Lichtsymbolik*, 633–670 (vgl. Anm. 4).

Form“ in der Scholastik nur einen Ausschnitt bilden, der von anderen Lichtdeutungen ergänzt, aber auch korrigiert⁷⁵ wird.

Abstract

The conception of mediaeval light-metaphysics, introduced by Cl. Baeumker in 1908 and widely accepted until today, seems to meet with considerable hermeneutical problems when we try to reconstruct it within the range of scholastic philosophy itself. It can be questioned whether it is possible to integrate the neoplatonic traditions of light interpretation into the Aristotelian canon of sciences, which work with coherent subject matters, different degrees of abstraction and a hierarchy of separate disciplines. There remain several unsolved conceptual and methodological problems when we try to reconstruct the neoplatonic idea of light within the Aristotelian theory of sciences and, especially, of metaphysics.

⁷⁵ Die schärfste Kritik liefert Thomas von Aquin, der das sinnfällige Licht – kategorial eine *qualitas activa* der Himmelskörper – der Optik, also der Physik zuweist. Alle darüber hinausgehenden begrifflichen Übertragungen von Licht (*lux, lumen, splendor*), Farbe (*color*) oder „Sonne“ (*sol*) auf den Geist, das Intelligible und auf Gott sind daher nur *metaphorice* möglich (*S.th.* I, 67, 1), was allerdings nicht ausschließt, dass die *manifestatio* (als „Wesen“ des Lichtes) dem Intelligiblen „wahrer“ (*verius*) zukommt als dem Sinnlichen; vgl. dazu SPEER, A.: *Causalitas luminis*. In: *AMPhK* (Sofia) 3 (1996) 67–88 und *Rencontres de Philosophie médiévale IX* (2000) 347–372 (zu *De div. nom.*). Aber entscheidend bleibt, dass Thomas die Begriffe der Physik nicht in die Metaphysik extrapoliert, sondern „analog“ verwendet (*In II Sent.* 13, 1, 2). Im Rahmen der Analogie lässt sich dann auch das „Sein“ (*esse*) lichtmotivisch auslegen: Insofern nämlich im Wirklichen, dem Akt offenbar wird, was in der Möglichkeit liegt, kann man die „Aktualität“ der Dinge als ein „gewisses Licht“ verstehen. *Ipsa actualitas rei est quodammodo lumen ipsius* (*In Lib.de causis*, prop. 6, n. 168). In gleicher Weise wird die Schöpfung als Setzung des „Seins“ (*esse*) im *lumen-aer*-Modell interpretiert – *esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei: sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis* (*S.th.* I, 104, 1). Interessant ist, dass Thomas begrifflich exakt *lumen* (Licht im Medium), nicht *lux* (Lichtquelle) gebraucht; vgl. zum „Analogon des Lichtes“ LAKEBRINK, Bernhard: *Klassische Metaphysik*. Freiburg: Rombach 1967, 192f. und vor allem KIENINGER, Josef: *Das Sein als Licht in den Schriften des hl. Thomas von Aquin*. In: *Studi Tomistici*, 47, Rom: Libreria Editrice Vaticana 1992.