

Maarten J.F.M. Hoenen

Konzepte von Wirkung, Kraft und Einfluss in der mittelalterlichen Scholastik

1 Einleitung

Wie dachte man im Mittelalter über die Wirkung, Kraft und den Einfluss von Überzeugungen, Erzählungen, Meinungen und Aussagen auf Menschen? Was verlieh der einen Geschichte eine solche Kraft, dass sie einflussreich werden konnte, und warum blieb die andere wirkungslos? Diese Fragen sind nicht leicht zu beantworten. Es fehlen aus dem Mittelalter soziologische und psychologische Theorien, wie wir sie heute kennen, die uns einen Zugang zum damaligen Selbstverständnis hinsichtlich der Wirkung von Meinungen verschaffen könnten.¹ Dennoch stehen wir nicht mit ganz leeren Händen da. Immer wieder werden an verschiedenen Stellen Aussagen gemacht, die zu erklären versuchen, warum die eine Lehre sich durchsetzen konnte und die andere nicht.

Das beste und im Mittelalter meist genannte Beispiel ist wohl die erfolgreiche Verbreitung des Wortes Gottes, das sich, wie es hyperbolisch heißt, in Gestalt der katholischen Kirche über die ganze Erde verbreitet habe, im Gegensatz zu den vielen Ketzereien und Irrlehren, die immer nur auf einen bestimmten geographischen Raum beschränkt geblieben seien.² Lehrreich ist dieses Beispiel, da es sich auf Inhalte bezieht, die der Mensch nicht aus eigener Kraft, sondern nur durch die Offenbarung erwerben kann, wie die Geheimnisse der Trinität und der Auferstehung, die Gegenstand des Glaubensbekenntnisses sind. Es ist hier nicht der Mensch, der sich durchsetzt, sondern Gott. Widerstrebt der Mensch oder versucht er, mit eigenen Überlegungen, die göttliche Botschaft zu korrigieren, so entstehen Irrlehren, die so vielseitig und geographisch begrenzt sind wie der Mensch selbst. Denn nur Gott kann unbeschränkt

¹ Ein Beispiel für die moderne Betrachtungsweise ist RAINER GRIES, VOLKER ILGEN und DIRK SCHINDELBECK: „Ins Gehirn der Masse kriechen!“. Werbung und Mentalitätsgeschichte. Darmstadt 1995.

² Siehe etwa Isidor von Sevilla: *Sententiae*. Hg. von PIERRE CAZIER. Turnhout 1998 (Corpus Christianorum Series Latina. Band 111), Lib. 1, cap. 16, sent. 16a, S. 56: *Sancta ecclesia ideo dicitur catholica, pro eo quod uniuersaliter per omnem sit mundum diffusa. Nam hereticorum ecclesiae in partibus mundi coartantur; haec uero in toto orbe diffusa expanditur, Paulo adtestante apostolo: Gratias, inquit, ago Deo pro omnibus, quia fides uestra adnuntiatur in uniuerso mundo*. Die «*Sententiae*» gehören zu den bekanntesten Werken des Mittelalters und können deshalb hier gut als Beispiel dienen. Sie werden als Spätwerk betrachtet, das nach 633 entstanden ist, so ebd., XIV-XIX, gelegentlich aber auch früher datiert wird. Siehe dazu JOSE CARLOS MARTÍN: Une nouvelle édition critique de la ‚Vita Desiderii‘ de Sisebut, accompagnée de quelques réflexions concernant la date des ‚Sententiae‘ et du ‚De iuris illustribus‘ d’Isidore de Séville. In: *Hagiographica* 7 (2000), S. 127–180, bes. S. 140–145.

überall wirken. Der Mensch dagegen ist immer an Zeit und Ort gebunden.³ Offensichtlich braucht die erfolgreiche Wirkung eine Kraft, die der Mensch nicht selbst haben, sondern nur in eine bestimmte Richtung lenken kann, zum Guten oder zum Bösen. Wie im späteren Verlauf der Darstellung deutlich wird, ist hiermit das mittelalterliche Verständnis von Wirkung in seiner Grundform umrissen.

Das göttliche Wort wird im «Hebräerbrief» „lebendig und kräftig und schärfer denn ein zweischneidig Schwert“ genannt, das durchdringt, „bis dass es scheidet Seele und Geist“.⁴ Thomas von Aquin erläutert in seinem Kommentar, dass dieses Wort auf Christus verweise, die zweite Person der Trinität. Christus sei das ewige, lebendige Wort Gottes, das ursprüngliche Wort, nach dem alle Worte der Engel und der Menschen gebildet seien. Er sei das Wort, nach dem die Welt erschaffen wurde und das über eine Kraft verfüge, die ohne Grenzen sei und bis zum Innersten aller Dinge vordringe.⁵

Vor diesem Hintergrund sind die Verbreitung einer Lehre sowie die Einigkeit, die sie unter den Menschen erzeugen kann, zugleich Indizien für ihre Wahrheit. Nur Gott besitzt die Kraft, mit seinem Wort das Gute auf der ganzen Welt siegen und das Böse zugrunde gehen zu lassen. Das gilt nicht nur für den christlichen Glauben, sondern auch für Ideen und Aussagen, die aus dem Mund von Menschen stammen. In den Protokollen der Untersuchungen, die im Rahmen der Heiligsprechung von Thomas von Aquin verfasst wurden, hebt Bartholomäus von Capua, Kanzler und Protonotar des Königs von Sizilien, diesen Umstand eindrucksvoll hervor. Thomas' Lehre zeichne sich dadurch aus, dass sie nach seinem Tod an Kraft und Wirkung nichts verloren, sondern vielmehr gewonnen und sich über die ganze Erde verbreitet habe. Anders als bei vielen anderen Gelehrten, deren Schriften nach ihrem Ableben bekämpft und geschmäht wurden, erfreuten sich Thomas' Werke einer zunehmenden allgemeinen Verehrung und Verbreitung bis in die entlegensten Ecken der Welt hinein. Dies sei

³ Dieser Gedanke tritt schon früh in den Kommentaren zu den Glaubensbekenntnissen auf. Siehe etwa den «Tractatus de symbolo apostolorum» ediert in: *Explanations symboli aevi Carolini*. Hg. von SUSAN KEEFE. Turnhout 2012 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis. Band 254), S. 43–48, bes. S. 47: *CATHOLICAM dicit ‚uniuerso orbe diffusam‘, quia diuersorum haereticorum ecclesiae ideo catholicae non dicuntur, quia per loca atque per suas quasque prouincias continentur, haec uero a solis ortu usque ad occasum unius fidei splendore diffunditur*. Zum augustinischen und pseudo-augustinischen Inhalt dieses Werkes, siehe SUSAN KEEFE: *A Catalogue of Works Pertaining to the Explanation of the Creed in Carolingian Manuscripts*. Turnhout 2012 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Band 63), S. 89 (n. 76).

⁴ Siehe Hebr. 4, 12: *Vivus est enim sermo Dei, et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti; et pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus [...]*. Obige Übersetzung ist nach der Lutherbibel (1961).

⁵ Thomas von Aquin: *Super epistolas S. Pauli lectura*. Band 2. Hg. von RAPHAEL CAI. Turin 1953, Ad Hebraeos, cap. 4, lect. 2, n. 216–220, S. 383–384: *Haec autem ratio sumitur ex parte Christi [...]. Et similiter hic sermo Dei est vivus, id est, verbum Dei vivum [...]. Et quia est primordiale, ideo ab ipso derivantur omnia alia verba, quae nihil aliud sunt quam quaedam conceptiones expressae in mente angeli vel nostra [...]. Per ipsum enim facta sunt omnia [...]. In ordine enim causarum videmus quod semper causa prior intimius operatur quam causa posterior*.

als Zeichen der Heiligkeit des Thomas und der göttlichen Inspiration seiner Worte zu bewerten.⁶

Das Bild, das hier von der Thomas-Rezeption gemalt wird, ist stilisiert. Aber darauf kommt es jetzt nicht an. Wichtig ist, was Bartholomäus von Capua zum Ausdruck bringen will: Wenn eine Lehre sich durchsetzt, verdankt sie ihren Erfolg göttlicher und nicht menschlicher Kraft. Das Modell, das dabei Pate steht, ist die weltweite Verbreitung des göttlichen Wortes im Christentum.

Ein ähnlicher Gedanke findet sich in der von Wilhelm von Tocco verfassten «Vita» des Thomas von Aquin. Diese Stelle ist besonders aufschlussreich, da sie die göttliche Ursächlichkeit ausdrücklich herausstellt. Auch hier wird unterstrichen, dass Thomas' Lehre in der ganzen Welt an allen Schulen gelesen und befolgt werde. Als Begründung dieses Erfolgs wird eine Vision des Thomas angeführt, die dieser hatte, als er Magister wurde. Thomas sei unsicher über seine Fähigkeiten gewesen und habe nicht gewusst, welches Thema er für seine Antrittsvorlesung wählen solle, und daher zu Gott gebetet mit der Bitte um Weisheit und Gnade. Daraufhin erschien ihm ein alter Mann mit den Worten, dass Gott mit ihm sei und er sein Lehramt aufnehmen solle. Als Thema befahl ihm der Greis den Psalmvers „Du feuchtest die Berge von obenher; du machst das Land voll Früchte, die du schaffest“. Da sei Thomas erwacht und habe Gott gedankt. Wilhelm von Tocco deutet dieses Ereignis in einem exemplarischen Sinne. Diese Vision habe nicht nur Thomas einen Hinweis auf das Thema seiner Antrittsvorlesung gegeben, vielmehr sei der von ihr zitierte Vers eine Vorausdeutung auf Thomas' gesamte wissenschaftliche Karriere gewesen. Denn er habe sein Wissen von den Bergen göttlicher Weisheit erhalten und mit dem Wasser dieser Berge die Äcker der Kirche getränkt. Seine Schriften bezeugten somit die Tiefe und die Kraft der göttlichen Weisheit, und diejenigen, die seine Schriften im Unterricht verwendeten und seine Thesen weiterdachten, bauten auf Grundlagen, die Gott in Thomas gelegt habe. Thomas' Erfolg sei nicht der Erfolg des Menschen Thomas. Er gründe ausschließlich darauf, dass Thomas sich dem göttlichen Wort geöffnet habe.⁷

6 *Processus canonizationis sancti Thomae, Neapoli*. In: S. Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae. Hg. von ANGELICO FERRUA. Alba 1968, S. 197–350, bes. S. 326–327 (LXXXIII): *Secundo quia plura scripta magnorum sanctorum et doctorum per mortem eorum invenirentur impugnata fore et lacerata, set scripta ipsius fratris Thome licet post eius mortem a multis et magnis impugnata fuerunt, et reprehensionum morsibus attemptata, tamen nunquam decrevit eius auctoritas sed semper invaluit, et diffusa sunt ubique terrarum cum cultu et reverentia, et sicut idem testis [sc. Bartholomäus von Capua, M. H.] audivit a multis et multis etiam ad barbaras nationes.*

7 Wilhelm von Tocco: *Hystoria beati Thomae de Aquino*. In: S. Thomae (wie Anm. 6), S. 25–123, bes. S. 53–54 (17): *Fr. Thoma, quid Deum oras cum lacrymis? Respondit: Quia impositum est mihi onus Magisterii, ad quod scientia mea non sufficit: et quid proponam pro meo principio, non occurrit. Cui senex dixit: Ecce exauditus es, suscipe onus Magisterii, quia Deus tecum est et pro tuo principio nihil aliud proponas, nisi hoc: Rigans montes de superioribus suis: de fructu operum tuorum satiabitur terra. Quo dicto, frater Thomas evigilans, Domino gratias reddidit, qui eum velociter exaudivit. Quod verbum non solum thema fuit proponendi principii, sed totius sui sufficientiam studii indicavit: quia ex his, quae de montibus divinae speculationis accipit, totam Ecclesiam, quasi agrum divini seminis complutum sapien-*

Haben menschliche Worte nach mittelalterlichem Verständnis dann keine eigene Kraft? Wie steht es mit den sakramentalen Worten oder den Wirkungen von magischen Formeln? Auch hier lässt sich dasselbe Schema, wie gerade angedacht, wiederfinden. Über die Wirkung von sakramentalen Worten wurde viel und verschiedentlich diskutiert, aber immer hoben die Theologen hervor, dass die Wirkung grundsätzlich von Gott stamme, auch wenn den durch den Priester oder die Eheleute gesprochenen Worten im Sinne Augustins und Hugos von Sankt Viktor eine Mitwirkung zuerkannt und sie nicht lediglich als Zeichen der göttlichen Kraft betrachtet wurden, wie dies etwa Johannes Duns Scotus behauptete.⁸ Menschen können die Wirkung von Sakramenten eintreten lassen, indem sie die Worte und die Handlungen richtig ausführen, oder sie verhindern, wenn sie sich nicht an die Vorschriften halten. Die heilsvermittelnde Kraft der Sakramente ist jedoch grundsätzlich göttlichen Ursprungs und kann nicht von einem Geschöpf hervorgerufen werden.

Ähnliches galt auch für die magischen Formeln. In «De occulta philosophia» hob Agrippa von Nettesheim hervor, dass die Worte die Kraft des Sprechenden mitführten und daher die Zuhörenden wie auch Körper und andere Dinge verändern könnten. Diese Kraft stamme von der menschlichen Seele, die ihrerseits durch die Kraft des Himmels unterstützt werde, wenn die Seele mit dieser himmlischen Kraft übereinstimmt, sei es durch natürliche Veranlagung oder freie Wahl. Die Seele könne sich nämlich durch Nachahmung mit den Sternen in Übereinstimmung bringen, so dass sie von deren Kräften erfüllt werde. Diese Fähigkeit zur Nachahmung sei eine besondere Eigenschaft der Seele, die alles erkenne und vermöge und so selbst bestimmen könne, welche Wirkungen des Himmels sie auf sich ziehen will.⁹ Aber auch wenn der Mensch die Wahl habe, welche Kräfte er einsetzen will, so beruhe die Wirksamkeit seiner Kräfte auf der Übereinstimmung mit den höheren Kräften, die er nicht selbst lenken und steuern könne, wie Agrippa von Nettesheim unterstrich.¹⁰

tiae pluviis satiavit. Est enim omnibus manifestum, quod in toto mundo inter fideles Catholicos in philosophia et theologia in omnibus scholis nihil aliud legitur, quam quod de eius scriptis hauritur: quamvis multi alii Magistri eius stylum scribendi quo potuerunt studio, imitantes, quasi ex eius scriptis clavem habentes scientiae, ingressi sint divinorum secreta cellaria: et multa volumina scripserunt, suum exercitantes studium supra positum dicti Doctoris fundamentum divina dispensatione mirabiliter permittente [...]. Der erwähnte Psalmvers, Ps. 104, 13, ist nach der Lutherbibel (1961) übersetzt.

8 Für eine ausführliche Darstellung der verschiedenen Positionen, siehe UELI ZAHND: *Wirksame Zeichen? Sakramentenlehre und Semiotik in der Scholastik des ausgehenden Mittelalters*. Tübingen 2014 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation. Band 80), bes. S. 1–28.

9 Agrippa von Nettesheim: *De occulta philosophia libri tres*. Hg. von VITTORIA PERRONE COMPAGNI. Leiden 1992 (Studies in the History of Christian Thought. Band 48), Lib. 1, cap. 61, S. 227: *Passiones animi a coelo plurimum adiuvantur <et adiuvant> potentissimaeque evadunt, quatenus cum caelo consentiunt vel naturali quodam pacto vel voluntaria electione seu libero arbitrio [...].* Und ebd., cap. 71, S. 237: *[P]er huius itaque spiritus qualitatem, per coelestem eius similitudinem, praeter ea quae dicta sunt, etiam ex opportunitate temporis excellentissimas coelitus concipiunt carmina virtutes [...].*

10 Agrippa: *De occulta philosophia* (wie Anm. 9), Lib. 1, cap. 13, S. 111: *Nulla itaque est causa necessitatis effectuum quam rerum omnium connexio cum prima causa et correspondentia ad illa divina exem-*

In den bis jetzt geschilderten Fällen geht es um eine höhere Kraft, die von Menschen getragen oder eingesetzt wird, nicht um eine eigene Wirkung des Menschen. Der Mensch kann dieser Kraft nichts hinzufügen. Er spielt nur die Rolle des Vermittlers, und diese Rolle kann er geschickt oder ungeschickt spielen. Dazu braucht er gewisse Vorkenntnisse wie die Inhalte des Glaubens, die Rituale der Kirche und die Bewegungen der Planeten. Man könnte argumentieren, dass damit nur ganz bestimmte Vorgänge angesprochen und der tagtägliche Austausch zwischen Menschen, die auf dem Markt über den Preis von Waren handeln, zwischen Gelehrten, die sich an einer Disputation beteiligen, oder zwischen Dozent und Student in einer Vorlesung, wie sie im Mittelalter üblich war, nicht abgedeckt ist. Denn hier entscheidet doch der Mensch aus eigenen Stücken, was er mitteilen und wie er wirken will. Aber auch hier findet dasselbe Modell Anwendung wie oben, auch wenn es weniger prägnant hervortritt. Das Wort hat zwar eine gewisse physische Wirkung als Laut oder Lufthauch. Wenn es indes um den Inhalt geht, die Information, die übertragen werden soll, sieht die Sache anders aus. In dieser Hinsicht haben menschliche Worte tatsächlich keine oder fast keine eigene Kraft, wenn man den mittelalterlichen Autoren Glauben schenkt.

Ein gutes Beispiel findet sich im Kommentar des Petrus Tartaretus zur aristotelischen Logik, einem Werk, das im ausgehenden Mittelalter oft gedruckt und viel benutzt wurde. Er behauptet, dass Verursachung eine Tätigkeit sei, die lediglich realen Dingen zugesprochen werden könne. Begriffliche Inhalte ließen sich hingegen nicht mit realen Dingen gleichsetzen; sie bildeten reale Dinge bloß ab und verfügten deshalb nicht über die gleiche Kausalität wie die realen Dinge.¹¹ Dieser Sicht zufolge kann die Information des einen Wortes nicht unmittelbar durch die Information des anderen hervorgebracht werden. Der Umweg über die Dinge, die durch diese Worte bezeichnet werden, ist immer nötig. Die Worte, die der Zuhörer aufgreift, bringen ihm keine neue Erkenntnis, wenn er nicht zugleich auch die Dinge sieht, auf die sich die Worte beziehen. Sie helfen ihm bestenfalls das Wissen, das er oder sie hat, neu zu ordnen, besser einzuteilen oder weiter zu spezifizieren.

Eine solche Auffassung hat direkte Auswirkungen auf das Verständnis der Beziehung zwischen Lehrer und Schüler, der Grundkonstellation der Wissensvermittlung zwischen Menschen. Tatsächlich wurde diese Konstellation auch vor dem genannten Hintergrund diskutiert, zum Beispiel im Sentenzenkommentar des Johannes Capreolus. An der betreffenden Stelle verteidigt Capreolus die Auffassung des Thomas von Aquin gegen die Meinung des Johannes Duns Scotus, der dieselbe Position vertrat wie Tartaretus. Der Inhalt, der einem Wort beigefügt wird, so Duns Scotus, sei nicht die reale Form des Dinges und habe somit auch nicht die gleiche Wirkung. Sie könne

plaria et ideas aeternas, unde unaquaeque res determinatum habet in archetypo particularem locum, unde vivit et originem trahit [...].

¹¹ Petrus Tartaretus: *Commentarii in Isagogas Porphyrii et libros logicorum Aristotelis*. Basel 1514, Prooemium, quaest. 3, fol. 6va: [C]ausare est verus actus entis realis, ut visum est, igitur non potest convenire nisi enti reali.

beim Zuhörer keine ähnliche Form hervorbringen. Das Wort sei lediglich ein entferntes Zeichen des begrifflichen Inhalts, den der Sprecher im Sinn hat. Für den Zuhörer spiele das Wort lediglich die Rolle eines Hinweises, der ihm helfe mittels der Sinne und des Intellekts den entsprechenden Inhalt selbst zu bilden. Nur der reale Gegenstand habe die Kraft, auf den Menschen zu wirken und im Intellekt den Inhalt hervorzubringen, nicht das Wort.¹²

Für Capreolus greift diese Sicht auf die Vermittlung von Wissen zu kurz. Das gesprochene Wort sei nicht nur ein entferntes Zeichen, sondern enthalte den begrifflichen Inhalt des Dinges – zwar nicht im realen Sinn, aber dem Vermögen nach. Es habe nämlich die Fähigkeit, den Zuhörer zur Kenntnis eines bestimmten Inhalts anzutreiben.¹³ Mit Verweis auf Stellen aus dem Werk des Thomas von Aquin verdeutlicht Capreolus, was hier gemeint ist. Der aktive Intellekt des Menschen produziere den begrifflichen Inhalt und deponiere ihn im möglichen Intellekt, wodurch die Erkenntnis entstehe. Das Ding bilde bei diesem Prozess den Anreiz für den aktiven Intellekt, eine bestimmte Erkenntnis hervorzubringen, und auf ähnliche Weise könne auch das Wort des Lehrers den Schüler bewegen.¹⁴

Der Fokus liegt hier auf dem aktiven Intellekt des Zuhörers, und deshalb kann Capreolus Ding und Wort gleichsetzen. Obwohl das Ding und das Wort des Lehrers beide eine Wirkung erzeugen, gilt grundsätzlich, dass die Kraft, die den begrifflichen Inhalt beim Zuhörer hervorbringt, beim Zuhörer selbst liegt. Es ist nämlich sein aktiver Intellekt. Das Ding und das Wort spezifizieren die Kraft des aktiven Intellekts

12 Johannes Capreolus: *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis*. Hgg. von CESLAUS PABAN und THOMAS PÈGUES. Band 6. Tours 1906, ND: Frankfurt a. M. 1967, Lib. 4, dist. 1–3, quaest. 1, 14: [S]ermo audibilis est signum remotum respectu conceptus: ita quod, facta immutatione sensus ab ipso sermone, et ulterius, intellecta natura eius, inquantum talis natura est, intellectus cognoscens ipsum esse impositum ad significandum talem naturam, ex collatione ejus ad illud aliud, intelligit illud aliud; non ita quod sermo per aliquam formam causet conceptum de aliqua re; sed ejus conceptus est praevius ad conceptum de re, qui causatur per propriam speciem rei, vel phantasma in anima. Quod patet: quia quantumcumque sermo proferretur, si audiens non haberet in se speciem rei prolatae, non causaretur in eo conceptus de illa re. Siehe auch Johannes Duns Scotus: *Ordinatio. Liber quartus*. Vatikanstadt 2008 (*Opera omnia*. Band 11), Dist. 1, pars 3, quaest. 1–2, n. 302–303, S. 107–108.

13 Capreolus: *Defensiones* (wie Anm. 12), S. 49: [S]ermo doctorum continet virtualiter conceptionem intelligibilem, ad quam excitat discipulum [...]. [L]icet non det voci aliquam formam absolutam, habentem esse completum, potest tamen dare sibi formam habentem esse intentionale fluens, scilicet virtutem excitandi audientem, ut reducat se de actu primo in secundum, et ut conceptionem quam habet habitu, consideret in actu.

14 Capreolus zitiert hier (wie Anm. 12), S. 49–50, Thomas von Aquin: *Quaestiones disputatae de veritate*. Band 2. Rom 1972 (*Opera omnia*. Band 22), Quaest. 11, art. 1, ad 3, ad 11 und ad 12. Siehe z. B. ebd., ad 11, S. 353: [I]n discipulo describuntur formae intelligibiles, ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem sed mediate per eum qui docet: proponit enim doctor rerum intelligibilium signa ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles et describit eas in intellectu possibili; unde ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripta, hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu sicut res quae sunt extra animam quia ex utriusque intellectus intentiones intelligibiles accipit.

und bewirken so, dass eine bestimmte Erkenntnis hervorgebracht wird, wie etwa das Erkennen eines Baums oder eines Hauses. Würde der menschliche Intellekt allein auf sich schauen, so würde er nur Seiendes im abstrakten Sinne erkennen. Die Dinge und die Worte konkretisieren diese abstrakte Erkenntnis also.¹⁵

Thomas und sein Verteidiger Capreolus vertreten hier also nicht die vereinfachte empiristische Position, die sich manchmal in modernen Handbüchern findet und der zufolge die Wesenheit des Dinges mit der Form gleichzusetzen sei, die den Intellekt des Menschen zum Erkennen bringe.¹⁶ Denn in diesem Fall könnte die Wirkung des Dinges nicht mit der des Wortes identifiziert werden. Die Form, die die Erkenntnis bewirkt, wird vom Intellekt hervorgebracht und hat eine andere Seinsweise als die Form, die in dem Ding oder dem Wort besteht, auch wenn es sich jeweils um denselben Inhalt handelt. Der Intellekt produziert diese neue Seinsweise nicht im Alleingang, sondern angesichts des Gegenstands oder Wortes, den oder das der Mensch zu verstehen sucht. Der Gegenstand und das Wort haben nur eine beschränkte Wirkung. Die eigentliche Kraft des Erkennens gründet im aktiven Intellekt. So betrachtet liegen die Positionen von Scotus und Thomas nicht weit auseinander.

Der aktive Intellekt ist nach Thomas und Capreolus ein Teil der menschlichen Seele. Dennoch gehen beide davon aus, dass der Mensch ohne Mitwirkung eines höheren Prinzips nicht denken kann. Aufschlussreich ist ein Blick auf den weiteren Verlauf des Gedankens, auf den Capreolus sich bezieht, bei Thomas selbst. Denn hieraus geht hervor, dass beim menschlichen Erkennen entgegen dem ersten Eindruck das gleiche Modell eine Rolle spielt wie in den anderen, oben dargestellten Fällen. Thomas hebt nämlich hervor, dass die Kraft des aktiven Intellektes ihrerseits in der Kraft Gottes gründe, da dieser den Menschen mit den Prinzipien der Erkenntnis ausgestattet habe. Es sei somit letztendlich immer Gott, der den Menschen belehrt und unterrichtet, selbst wenn das tatsächliche Unterrichten im Gespräch zwischen Lehrer und Schüler stattfindet.¹⁷ In einem solchen Gespräch werde das Wissen, das von Gott herrühre, auf konkrete Fälle angewandt und insofern gehe es dabei um eine eigene Leistung des Menschen. Grundsätzlich Neues aber, das keine Entsprechung im göttlichen Denken habe, könne der Mensch nicht erzeugen. Die Kraft seiner Worte und Gedanken sei beschränkt. Der Mensch könne nur das erfolgreich vermitteln, was

¹⁵ Capreolus: *Defensiones* (wie Anm. 12), S. 49: [P]er vocem non possit causari species rei totaliter nova [...] tamen per vocem et sermonem doctoris auditor potest formare in seipso speciem aut conceptum perfectiorem et magis specialem et determinatum quam prius haberet [...].

¹⁶ So etwa in HANS JOACHIM STÖRIG: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*. Überarb. Neuausg. Frankfurt a. M. 2004, S. 293–294. Überzeugender ist in dieser Hinsicht ANTHONY KENNY: *Geschichte der abendländischen Philosophie*. Band 2: Mittelalter. Darmstadt 2012, S. 171–174.

¹⁷ Thomas: *Quaestiones* (wie Anm. 14), Quaest. 11, art. 1, S. 351–352: *Huiusmodi autem rationis lumen quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Dei inditum quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultans. Unde cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis, constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet.*

seit Ewigkeit von Gott gedacht wurde und was er bei Erschaffung der Seelen den Menschen mit auf den Weg gegeben hat.¹⁸

Für alle genannten Fälle gilt, dass die Quelle der Kräfte und Wirkungen, derer sich der Mensch bedient, außerhalb seiner eigenen Sphäre liegt. Der Mensch wird als Verwalter dieser Kräfte verstanden, jedoch nicht als ihr Ursprung. Dennoch kommt ihm eine gewisse eigene Wirkmächtigkeit zu. Er selbst kann entscheiden, welche Kräfte er an welcher Stelle wirken lässt. Insofern ist er Mitgestalter seines Umfeldes, auch wenn ihm Grenzen gesetzt sind. Lässt sich dieses Bild auf andere Gebiete übertragen? Ist es Ausdruck einer allgemeinen Überzeugung, wie Ursachen in der Welt des Menschen wirken? Im Folgenden soll der scholastische Hintergrund dieses Bildes untersucht werden. Dabei wird sich herausstellen, dass es sich hier um ein Grundverständnis in Bezug auf die Begriffe Wirkung, Kraft und Einfluss handelt, das in der Scholastik eine Erklärung gefunden hat, die auch außerhalb der Universitäten – wie in der Hagiographie, Magie und der Beziehung von Lehrer und Schüler, unseren obigen Beispielen – wirksam werden konnte.

2 Kontext und Perspektivität

Es gehört zu den Grundideen der mittelalterlichen Scholastik, dass die Art und Weise der Wirkung einer Ursache vom Empfänger abhängt. Die inhaltliche Bestimmung der Wirkung, die durch die Ursache hervorgerufen wird, passt sich dem Adressaten oder dem Empfänger an und kann somit auf verschiedene Weisen aufgegriffen werden.¹⁹ Dabei kann es um ganz unterschiedliche Arten von Wirkung gehen, wie zum Beispiel das Hören und Verstehen einer Geschichte, das Sehen und Erkennen eines Vogels oder auch die Hitze des Feuers und das Verbrennen von Holz oder Papier. Entscheidend bei all diesen Vorgängen ist, dass in ihrem Zentrum jeweils eine Form steht, denn die Form ist das bestimmende Element bei jedem Menschen und jedem Ding. Es

¹⁸ Thomas: Quaestiones (wie Anm. 14), Quaest. 11, art. 1, ad 14, S. 353: [H]omo exterius docens non influit lumen intelligibile sed est causa quodam modo speciei intelligibilis in quantum proponit nobis quaedam signa intelligibilium intentionum quas intellectus noster ab illis signis accipit et recondit in se ipso.

¹⁹ Diese Idee wurde in den «Auctoritates Aristotelis», einem philosophischen Florilegium, das für den Unterricht an den Universitäten aber auch für die Erstellung von Predigten für das Volk gedacht war, wie folgt zum Ausdruck gebracht: *Quicquid recipitur ab alio recipitur per modum rei accipientis et non receptae*. Siehe: Les Auctoritates Aristotelis. Un Florilège Médiévale. Étude Historique et Édition Critique. Hg. von JACQUELINE HAMESSE. Louvain 1974 (Philosophes médiévaux. Band 17), S. 232 (n. 12). Die Quelle war das «Liber de causis». Siehe: Le Liber de Causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes. Hg. von ADRIAAN PATTIN. Leuven 1960, Prop. IX (X), n. 98, S. 72. Der gleiche Gedanke findet sich auch in anderen Quellen, die im Mittelalter viel benutzt wurden, wie etwa die «Consolatio philosophiae» des Boethius. Siehe Anm. 23 weiter unten.

gibt so viele Formen, wie es Dinge und Bestimmungen von Dingen gibt.²⁰ Wenn sich zum Beispiel Feuer ausbreitet, so ist es die Form des Feuers, die auf das Holz oder das Papier übertragen wird und die dort befindliche Veranlagung aktualisiert. Abhängig von seiner Veranlagung wird der affizierte Gegenstand die Form des Feuers aufnehmen. Steine haben keine solche Veranlagung und werden daher nicht brennen, Holz und Papier dagegen schon. Aber das Holz wird nicht immer in gleicher Weise die Flammen aufnehmen. Wenn es trocken ist, brennt es besser als wenn es feucht ist. Denn Feuchte und Feuer gehen nicht gut zusammen. Ob das Holz feucht ist, hängt von den konkreten Umständen ab, oder besser gesagt: von der Wirkung anderer Ursachen, die ebenfalls auf das Holz einwirken, wie zum Beispiel der Regenschauer letzte Nacht. Das Feuer kann sich also nicht immer durchsetzen, auch wenn es auf einen geeigneten Gegenstand einwirkt. Der Kontext oder vielmehr die Disposition des Empfängers entscheidet über den Erfolg.²¹

Für scholastische Autoren spielen daher die konkreten Umstände bei der Wirkung von Ursachen eine wichtige Rolle. Das trifft auch für das Ausüben bestimmter Fähigkeiten eines Dinges oder Menschen zu, wie Bewegung, Wahrnehmung oder Erkenntnis, die ebenfalls durch Formen bestimmt werden. Hierbei geht es nicht um die Wirkung auf einen anderen Gegenstand, wie im letzten Fall, sondern um die Aktivität des Dinges oder des Menschen selbst. Gott und der Mensch haben beide das Vermögen Dinge zu erkennen, aber da Gott eine andere Natur als der Mensch hat, erkennt er auch auf andere Weise. Der Mensch kann niemals die Dinge so erkennen wie Gott, auch wenn sich beide dieselben Dinge zum Gegenstand nehmen können, wie etwa die Wahrheit einer Lehre oder das Leben eines Märtyrers.

Diese Überzeugung fand eine klassische Ausformulierung in der «*Consolatio philosophiae*» des Boethius. Im fünften Buch fragt sich Boethius, ob die Vorsehung Gottes mit der Freiheit des Menschen vereinbar sei.²² Die Umstände sind recht dramatisch. Boethius ist verzweifelt über sein Los, das ihn ins Gefängnis gebracht hat, und lässt sich von der Philosophie überzeugen, dass nicht Zufall, sondern göttliche Weisheit die Geschicke des Menschen lenkt. Dieser Gedanke überzeugt und tröstet ihn, trotz seines Schicksals. Dann aber kommen ihm erneut Zweifel. Kann Gott überhaupt

20 Dazu JOSEF DE VRIES: Grundbegriffe der Scholastik. Darmstadt 1980. S. 41–48. Siehe auch umfassender und mit Fokus auf den antiken Quellen DANIELE CONSO: *Forma. Étude sémantique et étymologique*. Besançon 2015.

21 Die Thematik des Zusammentreffens mehrerer Ursachen ist Gegenstand des zweiten Buchs der aristotelischen «*Physik*», cap. 4–6, und wurde in vielen Kommentaren wie auch selbständigen Werken zur Naturphilosophie erörtert, so etwa in Wilhelm von Ockham: *Summula philosophiae naturalis*. Hg. von STEPHANUS BROWN. St. Bonaventure / New York 1985 (*Opera philosophica*. Band 5), Lib. 2, cap. 12, bes. S. 242–245, und Paulus Venetus: *Summa philosophiae naturalis*. Venedig 1503. ND: Hildesheim 1974, Pars 1, cap. 13–14, fol. 7rb–7vb.

22 Boethius: *Trost der Philosophie*. Hg. von ERNST GEGENSCHATZ und OLOF GIGON. Düsseldorf 1998 (*Sammlung Tusculum*), Lib. 5, pros. 2, S. 232: *Sed in hac haerentium sibi serie causarum estne ulla nostri arbitrii libertas, an ipsos quoque humanorum motus animorum fatalis catena constringit?*

die Geschicke des Menschen lenken? Doch wohl nur, wenn er alles vorher weiß. Wenn er aber alles vorher weiß, ist der Mensch nicht mehr frei. Denn in diesem Fall trifft immer genau das ein, was Gott, der die Welt lenkt, vorher bereits wusste und plante.

Die Philosophie beseitigt nun abermals Boethius' Zweifel mit einer Erklärung, die die Kontextualitätsthese deutlich zum Ausdruck bringt. Dinge, die erkannt werden, so die Philosophie, werden nicht nach der Art ihrer eigenen Natur erkannt, sondern gemäß der Fähigkeit des Erkennenden.²³ Gott lebt in einer Ewigkeit, die alle Zeit in einem Akt umfasst. Sein Erkennen der Dinge ist daher grundsätzlich anders als das der Menschen, die sich im Zeitlichen befinden. Was die Menschen nur im Nacheinander der Zeit erkennen, sieht Gott mit einem Blick. Vor dem ewigen Auge Gottes sind alle Dinge immer gegenwärtig, unabhängig davon, ob sie ihrer Natur nach notwendig oder frei sind. Gottes Vorherwissen ist daher immer gewiss, auch im Hinblick auf die freien Handlungen des Menschen.²⁴ Es ist also nicht so, dass die Dinge, die ihrer Natur nach frei sind, von Gott gemäß ihrer eigenen freien Natur erkannt werden, als ob das Erkennen von Gott dann auch frei und veränderlich sei wie die menschlichen Entscheidungen. Die Handlungen der Menschen werden von Gott seiner eigenen Ewigkeit entsprechend notwendig erkannt, ohne dass die Menschen ihre Freiheit verlieren.²⁵

Dem Geschöpf bleibt also seine Willensfreiheit und zugleich hat es die Sicherheit, dass Gott sich um es kümmert und Belohnung und Strafe einen Sinn haben. Die «*Consolatio philosophiae*» endet dementsprechend mit dem Hinweis, dass der Mensch nicht vergeblich auf Gott hoffe und seine Gebete an ihn richte.²⁶ Denn der Mensch lebe vor dem Auge eines Richters, der alles notwendig sehe. Das Verständnis, wie Gott die Dinge sieht, bleibe ihm grundsätzlich verborgen. Er könne sich nicht in Gott hineinversetzen, sondern sich ihm nur vertrauensvoll hingeben. Das ist die Schattenseite der Kontextualität, wie Boethius sie postuliert.

Wenn der Mensch die Dinge, die er wahrnimmt, und den Gott, auf den er seine Hoffnung baut, nur nach der Art des Menschen erkennen kann, was kann er dann überhaupt von der Welt und von Gott wissen? Diese Frage hatte Platon sich bereits in der Auseinandersetzung mit Protagoras in seinem Dialog «*Theaitetos*» gestellt. Pro-

23 Boethius: *Trost* (wie Anm. 22), Lib. 5, pros. 4, S. 250: *Omne enim, quod cognoscitur, non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem.*

24 Boethius: *Trost* (wie Anm. 22), Lib. 5, pros. 6, S. 266: *Quoniam igitur omne iudicium secundum sui naturam, quae sibi subiecta sunt, comprehendit, est autem deo semper aeternus ac praesentarius status, scientia quoque eius omnem temporis supergressa motionem in suae manet simplicitate praesentiae infinitaque praeteriti ac futuri spatia complectens omnia, quasi iam gerantur, in sua simplici cognitione considerat.*

25 Boethius: *Trost* (wie Anm. 22), Lib. 5, pros. 6, S. 268: *[N]amque idem futurum, cum ad divinam notionem refertur, necessarium, cum vero in sua natura perpenditur, liberum prorsus atque absolutum videri.*

26 Boethius: *Trost* (wie Anm. 22), Lib. 5, pros. 6, S. 272: *Nec frustra sunt in deo positae spes precesque, quae cum rectae sunt, inefficaces esse non possunt.*

tagoras lehrte, dass der Mensch der Maßstab aller Dinge sei. Jeder Mensch nehme die Welt auf seine Art wahr und betrachte seine eigene Vorstellung als richtig. Platon sah hierin einen Widerspruch. Wie kann Protagoras den anderen Menschen etwas beibringen wollen, wenn er zugleich behauptet, dass die Wahrnehmung jeweils nach der Vorstellung des Einzelnen geschehe?²⁷ Platon suchte also nach einem Gegenstand, der unabhängig von der eigenen Vorstellung Bestand hatte und darüber entschied, ob die eigene Vorstellung richtig ist oder nicht. Dieser Gegenstand ist ihm zufolge die Idee oder Form, die unabhängig vom Erkenntnisvermögen immer auf die gleiche Weise existiert und von allen erkennenden Wesen auch immer auf die gleiche Weise erkannt wird. Platon wollte so die sinnliche Wahrnehmung von der begrifflichen Erkenntnis unterscheiden und damit die Objektivität von Wissenschaft begründen. Für ihn hat die Idee oder die Form immer die gleiche Wirkung auf den Erkennenden. Sie produziert eine Erkenntnis, die bei allen Erkennenden von gleicher Natur ist. Das gilt für den Demiurgen, der auf die Ideen schaut, wie für die Seele, ob sie sich nun innerhalb oder außerhalb eines Körpers befindet.²⁸

In seiner «Summa theologiae» wendet Thomas sich gegen die platonische Erkenntnistheorie und tritt vehement für die Position des Boethius ein. Dinge, so insistiert er, werden immer nach der Art des Erkennenden erkannt.²⁹ Materielle Gegenstände wie etwa Bäume oder Steine bestehen im menschlichen Erkennen auf immaterielle Weise, da der menschliche Intellekt ohne Materie sei. Platon habe sich also geirrt, als er annahm, dass die Form des Erkannten auf dieselbe Weise im Erkennenden sein müsse wie im Erkannten.³⁰

Um den Sachverhalt zu erläutern, stützt Thomas sich auf Beispiele aus der Sinnewelt. Die weiße Farbe ist in dem einen Gegenstand stärker vorhanden als in dem anderen und ist manchmal mit Süße vermischt, wie bei der Milch, und manchmal nicht, wie beim Schnee. Mit diesen Beispielen gibt er zu verstehen, dass es sich hier um einen Umstand handelt, der sich nicht nur auf den Erkenntnisprozess beschränkt, sondern kennzeichnend für die Welt ist, in der sich der Mensch befindet. Die Umstände spielen eine entscheidende Rolle, wie sich die Wirkung eines Gegen-

²⁷ Platon: Theaitetos, 161b-162a.

²⁸ Platon: Timaios, 27c-29b, und Ders.: Menon, 85d-86c.

²⁹ Thomas von Aquin: Summa theologiae. Rom 1888 (Opera omnia. Band 4), Pars 1, quaest. 12, art. 4, S. 120: *Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis*. In seinem Sentenzenkommentar verweist Thomas auf Boethius als Quelle dieses Prinzips. Siehe Thomas von Aquin: Scriptum super libros Sententiarum. Hg. von PIERRE MANDONNET. Band 1. Paris 1929, Lib. 1, dist. 38, quaest. 1, art. 2, S. 901. Für die grundsätzliche Form, die nicht auf die Erkenntnis beschränkt, sondern allgemein formuliert ist, gibt er in der Regel den «Liber de causis» als Quelle an. Siehe ebd.

³⁰ Thomas von Aquin: Summa theologiae. Rom 1898 (Opera omnia. Band 5), Pars 1, quaest. 84, art. 1, S. 314: *Videtur autem in hoc Plato deviasse a veritate, quia [...] credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito*. Eine grundlegende ältere, aber immer noch wertvolle Studie zum Platonbild bei Thomas ist ROBERT J. HENLE: Saint Thomas and Platonism. A Study of Plato and Platonic Texts in the Writings of Saint Thomas. Den Haag 1970, bes. S. 324–333.

standes gestaltet. Sie ist in dem einen Umfeld anders als in dem anderen, wie auch der Baum auf der Wiese anders existiert als im Auge des Menschen. In diesem Zusammenhang verweist Thomas auf die Kontextualitätsthese, die Boethius schon der Philosophie in den Mund gelegt hatte.³¹

Kontextualität heißt hier nicht Relativität. Die Wirkung wird in ihrer Ursächlichkeit nicht aufgehoben. Thomas trennt zwischen Inhalt einerseits und Seinsweise des Inhalts andererseits. Der Inhalt bleibt identisch, auch wenn die Seinsweise sich ändert. Der technische Begriff, den er für diesen Inhalt verwendet, ist der der Form. Es ist nicht leicht zu fassen, was er mit dem Begriff der Form genau meint.³² Auf jeden Fall ist klar, dass er damit anderes sagen will als Platon. Es geht nicht um eine grundsätzlich unveränderliche Entität, die überall gleich ist, sondern um das Wesen eines Gegenstandes, das erhalten bleibt, auch wenn sich die Umstände oder die Seinsweise des Empfängers ändern. Bemerkenswert ist, dass er die Auswirkung der verschiedenen Seinsweisen auf den Inhalt so stark hervorhebt. Sein Anliegen ist offensichtlich, die Bedeutung dieser wechselnden Modalitäten mehr als die Beständigkeit des Inhalts herauszustellen.³³ Insofern nähert er sich der Problematik von einer anderen Seite als Platon, dem es um die Identität des Inhalts ging.

An einer anderen Stelle der «Summa theologiae» wird deutlich, dass die Kontextualität eine erhebliche Auswirkung auf den Menschen hat. Sie bestimmt seine Denkweise und Sprache. Der Angelpunkt liegt dabei in der Natur des Menschen als eines körperlichen Wesens. Seine Seele ist mit dem Körper verbunden, was bedeutet, dass die Seele beim Erkennen auf die Sinne zurückgreifen muss. Ohne körperliche Sinne kann der Mensch keine Erkenntnisinhalte erwerben. Alle Gegenstände, die auf den Erkenntnisapparat des Menschen einwirken, sind somit grundsätzlich durch die Seinsweise der körperlichen Welt, in der er lebt, bestimmt.³⁴

In der körperlichen Welt gibt es für Thomas nur Substanzen, die aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Formen können dabei nicht getrennt von der Materie

31 Thomas: Summa theologiae (wie Anm. 30), Pars 1, quaest. 84, art. 1, S. 314: [I]n ipsis sensibilibus videmus quod forma alio modo est in uno sensibilibus quam in altero: puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior, et cum in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilibus absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum suum modum: nam receptum est in recipiente per modum recipientis.

32 Für die verschiedenen Weisen, wie Thomas diesen Begriff benutzt, siehe LUDWIG SCHÜTZ: Thomas-Lexikon. Stuttgart 1958, S. 315–322 s.v. ‚forma‘. Eine gute Einführung in das Denken von Thomas mit einer ausführlichen Literaturliste ist PASQUALE PORRO: Tommaso d’Aquino. Un profilo storico-filosofico. Rom 2012.

33 Siehe z. B. Thomas: Summa theologiae (wie Anm. 30), Pars 1, quest. 85, art. 1, S. 330: [O]biectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae.

34 Thomas: Summa theologiae (wie Anm. 29), Pars 1, quaest. 12, art. 12, S. 136: [N]aturalis nostra cognitio a sensu principium sumit: unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia.

bestehen, sondern benötigen immer einen Träger. Deshalb sind hier nur diejenigen Dinge vollkommen und können selbständig existieren, bei denen die Form durch die Materie konkretisiert ist und die somit zwangsläufig immer aus zwei verschiedenen Prinzipien, nämlich Form und Materie, bestehen. Um solche Dinge zu bezeichnen, verwendet der Mensch konkrete Namen, wie ‚das weiße Ding‘ oder ‚das schwarze Ding‘. Wenn er dagegen die Formen benennen will, durch die bestimmte Dinge weiß und andere schwarz sind, benutzt er abstrakte Namen, wie ‚die Weiße‘ und ‚die Schwärze‘.³⁵

Problematisch wird die Angelegenheit, wenn der Mensch über Gegenstände sprechen will, die sich außerhalb der körperlichen Welt des Menschen befinden wie zum Beispiel Gott, der immateriell und nicht zusammengesetzt ist und dennoch selbständig existiert und vollkommen ist. In diesem Fall erfolgt die Verwendung von konkreten und abstrakten Namen anders als mit Bezug auf die körperliche Welt. Mit abstrakten Namen wie ‚Wahrheit‘ und ‚Ewigkeit‘ wird Gottes Einfachheit bezeichnet, mit konkreten Namen wie ‚der Allmächtige‘ oder ‚der Vater‘ hingegen seine Vollkommenheit und Selbständigkeit, obwohl seine Einfachheit zugleich seine Vollkommenheit ist.³⁶

Der Mensch muss in seinem Sprechen über Gott also auf seine Sprache achten, die durch die Welt, in der er sich befindet, geprägt ist. Sie kann ihn leicht in die Irre führen, wenn er sie nicht entsprechend dem Kontext anpasst, in dem Gott sich befindet. Dies gilt nicht nur für die einzelnen Namen, sondern auch für die Grundstruktur der menschlichen Sprache, nämlich die Kompositionalität des gesprochenen Satzes. Gott ist ungeteilt und einfach, wohingegen die Sätze der menschlichen Sprache immer aus Subjekt und Prädikat bestehen. Wenn der Mensch zum Beispiel behauptet, Gott sei der Schöpfer und der Allmächtige, muss er sich vergegenwärtigen, dass sich die Prädikate ‚Schöpfer‘ und ‚Allmächtiger‘ der Sache nach auf einen ungeteilten Gegenstand beziehen, der mit dem Subjekt ‚Gott‘ bezeichnet wird, auch wenn diese Prädikate jeweils begrifflich etwas Unterschiedliches bedeuten.³⁷

Bis jetzt stand die Idee im Mittelpunkt, dass die Wirkung einer Ursache aus der Perspektive des Empfängers betrachtet werden muss, ein Gedanke, der auf Boethius zurückgeht und bei Thomas, der hier als Beispiel genommen wurde, eine zentrale Rolle spielt. Damit ist jedoch nur ein Teil der Problematik von Wirkung, Kraft und Ein-

³⁵ Thomas: Summa theologiae (wie Anm. 29), Pars 1, quaest. 13, art. 1, ad 2, S. 139–140.

³⁶ Thomas: Summa theologiae (wie Anm. 29), Pars 1, quaest. 13, art. 1, ad 2, S. 140: *Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei et nomina abstracta, ad significandam simplicitatem eius; et nomina concreta, ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius: quamvis utraque nomina deficiant a modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundum hanc vitam.*

³⁷ Thomas: Summa theologiae (wie Anm. 29), Pars 1, quaest. 13, art. 12, S. 164: *Deus autem, in se consideratus, est omnino unus et simplex: sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quod non potest ipsum ut in seipso est, videre. Sed tamen, quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simpliciter.*

fluss aus der Sicht der Scholastik abgedeckt. Wie die Darstellung zu Beginn gezeigt hat, stellt sich bei der Wirkung einer Ursache auch die Frage, woher die Kraft ihres Einflusses stammt. Es werden Inhalte übertragen, die auf den Rezipienten wirken. Sind es die Inhalte selbst, die die Kraft haben, sich mitzuteilen und den Empfänger zu bestimmen, oder rührt ihre Wirkung von einer höheren Ursache her? Diese Frage hängt für die Scholastik mit der Problematik der Perspektivität zusammen, richtet sich jedoch auf das Fundament der Ursachen und somit nicht auf die Vielheit, sondern die Einheit. Sie untersucht, ob hinter der Wirkung von Ursachen ein bestimmtes Prinzip steht, das ihnen die Kraft verleiht, als Ursache tätig zu sein. Wie scholastische Autoren hier dachten, soll nun im weiteren Verlauf auch wieder an einigen Beispielen herausgearbeitet werden.

3 Mitteilung und Wirkungskraft

Bereits Aristoteles hatte in seiner «Physik» und «Metaphysik» hervorgehoben, dass Bewegung immer schon Bewegung voraussetzt. Etwas, das sich bewegt, muss von etwas bewegt werden.³⁸ Als erstes Prinzip der Bewegung nahm er die Existenz eines kosmischen Wesens an, das selbst unbewegt und einfach, jedoch wegen seiner Vollkommenheit Ziel der Strebungen weiterer kosmischer Prinzipien sei, die durch ihr Begehren sich dem ersten Prinzip anzugleichen bemühten und die mit ihnen verbundenen Himmelskörper kreisförmig bewegten.³⁹ Die Bewegungen der Himmelskörper bewirken dann ihrerseits das Entstehen und Vergehen im sublunaren Bereich wie den Wechsel der Jahreszeiten, die Mischung der Elemente und das Leben und Sterben der Pflanzen und Tiere.⁴⁰

Bewegung wird nach Aristoteles immer durch ein Streben oder durch ein Anstoßen ausgelöst. So wie kosmische Prinzipien auf den ersten unbewegten Beweger

38 Ähnlich wie die Idee, dass Inhalte immer nach der Art des Rezipienten empfangen werden, fand auch der Gedanken, dass jedes Bewegte von etwas bewegt wird, Eingang in die «Auctoritates Aristoteles», was seine Verbreitung nicht nur belegt, sondern auch gefördert hat. Siehe: Les Auctoritates Aristotelis (wie Anm. 19), S. 155 (n. 183): *Omne quod movetur ab aliquo movetur*. Siehe auch: ebd., S. 156 (n. 211). Die entsprechenden Stellen sind Aristoteles: Physik, Lib. 7, cap. 1 und Lib. 8, cap. 4. Zur aristotelischen Bewegungs- und Naturlehre, siehe die Aufsätze in: Aristotle's Physics. A Collection of Essays. Hg. von LINDSAY JUDSON. Oxford 1991. Wie auch HELEN S. LANG: The Order of Nature in Aristotle's Physics. Place and the Elements. Cambridge 1998.

39 Aristoteles: Metaphysik. Übers. von HERMANN BONITZ und bearb. von HORST SEIDL. Hamburg 1995 (Philosophische Schriften in sechs Bände. Band 5), Lib. 12, cap. 8, S. 259: *Das Prinzip nämlich und das Erste von allem Seienden ist unbewegt, sowohl an sich wie auch in akzidenteller Weise, aber es bringt die erste, ewige und einige Bewegung hervor*.

40 Aristoteles behandelte die Himmelsbewegungen in seinem «De caelo et mundo», die sublunaren Bewegungen in den weiteren physikalischen Werken «De generatione et corruptione», «De anima» und «Meteora».

hinstrebten und dadurch die Himmelsbewegungen verursachten, so verfolgten auch die Lebewesen ein Ziel und setzten damit ihre Körper in Bewegung, die wieder andere Dinge in Bewegung setzen könnten. Auch Steine strebten auf ein Ziel hin, nämlich den Mittelpunkt der Erde, auch wenn sie kein Wissen von diesem Ziel hätten, und stießen dabei Dinge an. Die Art und Weise, wie auf das Ziel hingestrebte werde, und was das Ziel für das eine oder andere Ding sei, werde durch die Form oder Natur des Dinges bestimmt.⁴¹ Für Aristoteles sind die Formen und damit auch die Naturen ewig und unveränderlich.⁴² Sie gehören zum Grundbestand des Universums. Durch die Wirkungen der Himmelskörper komme das Ganze in Bewegung und ergäben sich auf der Erde ebenso viele Bewegungen wie Dinge, die auf ihr Ziel hinstreben und auf andere Dinge stoßen.

Die Kraft der Dinge, sich mitzuteilen und Wirksamkeit zu entfalten, geht daher nach Aristoteles grundsätzlich auf ein einheitliches Prinzip zurück, nämlich die Bewegung des Himmels. Diese Bewegung gestaltet sich im Himmel in der Form verschiedener wohlbestimmter Kreise und differenziert sich auf der Erde in einem bunten Wechsel der Änderungen verschiedenster Art.⁴³ Wenn zum Beispiel der Vogel singt, der Mensch einen Brief schreibt und der Fluss in seinem Bett durch die Landschaft fließt, ist es immer die Bewegung des Himmels, die dies ermöglicht. Der Vogel, der Mensch und der Fluss geben dieser Bewegung ihre je eigene Form, können jedoch nicht tätig werden ohne die Bewegung des Himmels.

Diese einheitliche Kraft, die Wirkung und Mitteilung im Universum ermöglicht, wirkt auf die Formen, die dieser Kraft jeweils verschiedene Ausprägungen verleihen, ist jedoch grundsätzlich von einer anderen Natur als die Formen selbst. Sie ist nicht intrinsisch mit diesen Formen verbunden, sondern wirkt nur auf sie ein, ohne die Formen selbst zu verändern. Eigentlich gibt es so nach Aristoteles zwei Prinzipien der Bewegung, zum Einem die Strebungen der kosmischen Prinzipien, die die Bewegung erzeugen, und zum Andern die Gesamtheit der Formen, die die Bewegung ihrer Natur gemäß gestalten. Denn eine Bewegung ohne bestimmte Gestaltung kann es nach Aristoteles nicht geben. Bewegung ist immer die Bewegung von etwas, das bewegt oder bewegt wird.⁴⁴

Für Aristoteles stellt es kein Problem dar, dass diese beiden Prinzipien nicht intrinsisch aufeinander bezogen sind. Er wollte nur erklären, was die Voraussetzun-

41 Aristoteles: Physik. Übers. von HANS GÜNTER ZEKL. Hamburg 1995 (Philosophische Schriften in sechs Bänden. Band 6), Lib. 3, cap. 1, S. 50: *Naturbeschaffenheit [ist] Anfangsgrund von Veränderung und Wandel [...]*.

42 Deshalb können sie auch Gegenstand von Wissenschaft sein. Siehe Aristoteles: Nikomachische Ethik, Lib. 6, cap. 3.

43 Aristoteles: Meteora, Lib. 1, cap. 2, und Ders.: Metaphysik (wie Anm. 39), Lib. 12, cap. 7, S. 257: *Denn Ortsbewegung ist die erste unter den Veränderungen und unter ihr die Kreisbewegung; diese Bewegung aber wird von jenem ersten Bewegenden hervorgebracht.*

44 Aristoteles: Physik (wie Anm. 41), Lib. 3, cap. 1, S. 50: *Es gibt aber keine Veränderung abgesehen von den Dingen.*

gen für die Bewegungen sind, die der Mensch in seinem Umfeld wahrnimmt.⁴⁵ Bewegung ist für ihn ein physikalischer Prozess. Nach einem Prinzip, das Bewegung und Form übergreifend zusammenbringt, sucht er nicht. Für islamische und christliche Denker in seinem Gefolge, die von einem Schöpfergott ausgingen, der alles aus dem Nichts geschaffen hat, sehen die Dinge jedoch anders aus. Wenn alles von einem Gott geschaffen wurde, dann muss es einen inneren Bezug zwischen Bewegung und Form geben, wenn nicht unmittelbar, dann auf jeden Fall mittelbar. Dieser Bezug wird vom «Liber de causis» durch den Begriff des Seins hergestellt.

Der «Liber de causis» ist für die mittelalterliche Scholastik die wichtigste Ergänzung zur aristotelischen «Metaphysik». Generell galt die Metaphysik als die Krönung der Philosophie. Denn sie versucht, die ganze Welt von einem einheitlichen Prinzip her zu verstehen, etwas, das bei Aristoteles wohl angelegt, aber nicht voll ausgeführt ist. Erst die neuplatonische Tradition unternahm diesen Versuch, und auf diese Quellen, insbesondere die «Elementa theologica» des Proklos, stützt sich der anonyme Autor des «Liber de causis». Der Text wurde ursprünglich auf arabisch geschrieben und im 12. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt, wonach er mehrfach kommentiert wurde, unter anderem von Albertus Magnus und Thomas von Aquin.⁴⁶

Ganz anders als die «Consolatio philosophiae» ist dieser Text nicht literarisch, sondern mathematisch, und zwar nach dem euklidischen Modell, gestaltet. Er besteht aus einer Reihe von Sätzen, die jeweils bewiesen und erläutert werden. Er ist an manchen Stellen inhaltlich nicht leicht verständlich, was wohl auch an der sperrigen Übersetzung liegt. Seine latente Obskürtheit verleiht dem Text das Enigma eines Weisheitswerkes, das sich dem Leser nur nach gründlicher Lektüre öffnet, sein Geheimnis jedoch selbst dann nicht vollständig preisgibt.⁴⁷

Dem Grundgedanken des «Liber de causis» zufolge bringt das oberste Prinzip, das Eine, das Sein als Eines hervor, das sich dann hierarchisch in weitere Prinzipien und schließlich die Einzeldinge ausdifferenziert.⁴⁸ Das Sein ist somit Träger der

⁴⁵ Aristoteles: Physik (wie Anm. 41), Lib. 1, cap. 1, S. 1: *Auch bei der Wissenschaft von der Natur muss der Versuch gemacht werden, zunächst über die Grundsätze Bestimmungen zu treffen.*

⁴⁶ Zum «Liber de causis» und der lateinischen Kommentartradition siehe: Neoplatonism in the Middle Ages. Band 1. *New Commentaries on Liber de causis* (ca. 1250–1350). Hg. von DRAGOS CALMA. Turnhout 2016 (Studia artistarum. Band 1), und DERS.: Band 2. *New Commentaries on Liber de causis and Elementatio theologica* (ca. 1350–1500). Hg. von DRAGOS CALMA. Turnhout 2016 (Studia artistarum. Band 2). Siehe auch CRISTINA D'ANCONA: *The Liber de causis*. In: *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*. Hg. von STEPHEN GERSH. Cambridge 2014, S. 137–163 und PASQUALE PORRO: *The University of Paris in the Thirteenth Century. Proclus and the Liber de causis*. In: ebd., S. 264–298, bes. S. 276–294.

⁴⁷ Über das Integumentum in den mittelalterlichen Wissenschaften, siehe FRANK BEZNER: *Vela Veritatis. Hermeneutik, Wissen und Sprache in der Intellectual History des 12. Jahrhunderts*. Leiden 2005 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Band 85), bes. S. 632–649.

⁴⁸ *Liber de causis* (wie Anm. 19), Prop. IV, n. 37 und n. 41, S. 54: *Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud [...] Et esse creatum quamvis sit unum tamen multiplicatur, scilicet quia ipsum recipit multiplicatam.*

geschaffenen Wirklichkeit und überall präsent, wenn auch jeweils auf eine besondere Weise, die dem Empfänger entspricht. Im «Liber de causis» findet sich so das Motiv der Perspektivität wieder, das bereits für Boethius maßgeblich war.⁴⁹

Anders als bei Aristoteles die Bewegung, ist im «Liber de causis» das Sein den Prinzipien und Dingen nicht äußerlich, sondern grundlegender Bestandteil eines jeden Geschöpfes. Das gilt nicht nur für das Sein, sondern auch für die Wirkung aller Prinzipien. Der «Liber de causis» beginnt mit dem Satz, dass jede höhere Ursache eine stärkere Wirkung auf das von ihm Hervorgebrachte habe als die nachfolgenden niedrigeren Ursachen.⁵⁰ Das Sein ist die zuerst geschaffene Ursache und hat somit die größte Wirkung. Alle anderen Ursachen wirken auf dieses Sein und prägen es auf die Art und Weise, die für sie jeweils kennzeichnend ist.

Der Autor verdeutlicht diese Hierarchie am Beispiel des Ablebens eines Menschen. Die Wirkung des Seins bleibt dabei am längsten erhalten. Denn selbst wenn die Rationalität – die spezifische Eigenschaft – und das Leben des Menschen verschwinden, bleibt noch immer das Sein erhalten. Was fortbesteht, ist ein Seiendes – in diesem Fall: ein lebloser Körper. Die Wirkung des Seins ist also grundsätzlicher als die Wirkung der Ursachen, die dieses Sein als Rationalität und Leben und somit als Mensch näher bestimmen.⁵¹

Wichtig ist darüber hinaus, dass die Ursachen selbst nicht nur auf ein Seiendes einwirken, sondern selbst auch Seiendes sind, wenn auch von einer höheren ontologischen Ordnung. Die Kraft der Mitteilung gründet nach dem «Liber de causis» also im Sein. Hätten die Ursachen kein Sein, so könnten sie ihre Wirkung nicht entfalten. Insofern sind Bewegung und Form nicht wie bei Aristoteles voneinander getrennt, sondern innerlich aufeinander abgestimmt. Diese inhärente Abstimmung wird getragen durch das Eine, das oberste Prinzip der Wirklichkeit, dessen Kraft in allen Ursachen wirksam ist, sowohl in der Seele des Menschen als auch in den Bewegern der Himmelskörper, ohne dass es sich mit diesen Ursachen vermischt.⁵²

Eine besondere Ausarbeitung hat diese Lehre beim Albertisten Heymericus de Campo in seinem «Compendium divinorum» erhalten.⁵³ Dieses Werk, das am Anfang

49 Siehe Anm. 23.

50 Liber de causis (wie Anm. 19), Prop. I, n. 1, S. 46: *Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda.*

51 Liber de causis (wie Anm. 19), Prop. I, n. 11, S. 48: *Et illius quod dicimus significatio est quod quando tu removes virtutem rationalem ab homine, non remanet homo sed remanet vivum, spirans, sensibile. Et quando tu removes ab eo vivum, non remanet vivum sed remanet esse [...].*

52 Liber de causis (wie Anm. 19), Prop. XIX (XX), n. 155 und n. 157, S. 89: *Causa prima regit res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis [...] Quod est quia causa prima est fixa, stans cum unitate sua pura semper, et ipsa regit res creatas omnes et influit super eas virtutem vitae et bonitates secundum modum virtutis earum [receptibilium] et possibilitatem earum.*

53 Über Heymericus de Campo und sein «Compendium divinorum» informiert der Band: Heymericus de Campo. Philosophie und Theologie im 15. Jahrhundert. Hgg. VON KLAUS REINHARDT u.a. Regensburg 2009. Siehe insbesondere den Aufsatz von HENRYK ANZULEWICZ: Zum Einfluss des Albertus Magnus auf Heymericus de Campo im Compendium divinorum. In: ebd., S. 83–112.

des 15. Jahrhunderts in Diest bei Leuven verfasst wurde, stützt sich auf Albertus' Magnus Kommentar zum «Liber de causis». Heymericus greift die Unterscheidung zwischen Ausströmen und Verursachen auf, die Albertus in diesem Werk getroffen hatte, und setzt sie ein, um zu erklären, wo die gemeinsame Kraft der Ursachen herkommt, sich den Gegenständen, auf die sie wirken, mitzuteilen, obwohl jede Ursache selbst eine bestimmte eigene Wirkung hat.⁵⁴

Das «Compendium divinorum» ist ein Handbuch der Metaphysik, das die aristotelische Bewegungslehre mit der Seinslehre des «Liber de causis» zu verbinden sucht. Anders als im «Liber de causis» jedoch wird dem ersten Prinzip hier Sein zugesprochen. Seine Natur sei nicht nur vollkommen einig und eins, wie im «Liber de causis», sondern auch die Quelle des Seins, die das Sein in einer unbeschränkten Weise besitze. Nur das erste Prinzip könne als Quelle des Seins im eigentlichen Sinne verstanden werden, denn nur dieses Prinzip habe das Sein aus sich selbst heraus. Alle andere Prinzipien und Ursachen verdanken ihr Sein und somit auch ihre Wirkung diesem ersten Prinzip.⁵⁵

Die Wirkung des ersten Prinzips wird von Heymericus als das Ausströmen bezeichnet. Es handelt sich dabei um eine Aktivität, bei der die Kraft des ersten Prinzips, sein unbegrenztes Sein, an andere Dinge weitergegeben wird, die dadurch ihre Wirkung auf je verschiedene Weise entfalten können. In ihrer Wirkungskraft sind alle Ursachen unmittelbar mit der ersten Ursache verbunden. Diese Kraft bleibt ihrer Natur nach in den verschiedenen Ursachen immer gleich. Jede Ursache bezeugt in ihrer Wirkung die Existenz der ersten Ursache, der Quelle ihrer Kraft zur Mitteilung.⁵⁶

Anders ist es bei der Wirkung der geschaffenen Ursachen selbst, die sich auf der Grundlage der Kraft der ersten Ursache entfaltet. Hier ergibt sich immer eine Veränderung, da etwas von der Ursache auf ihre Wirkung übertragen wird. Heymericus spricht in diesem Zusammenhang von Verursachen, Begründen oder Aufbauen. Es handelt sich dabei nicht um die Übertragung selbst, sondern um das, was übertragen wird, in der Regel eine bestimmte Form. Diese Form wird von dem einen Träger auf den anderen übertragen, und dabei tritt grundsätzlich eine Modifikation ein. Denn die

⁵⁴ Albertus Magnus: *De causis et processu universitatis a prima causa*. Hg. von WINFRIDUS FAUSER. Münster 1993, Lib. 1. tract. 4, cap. 1, S. 42–44, bes. S. 42: *Alia est enim divisio causae et alia divisio fluentis principii. Non enim fluit nisi id quod unius formae est in fluente et in eo a quo fit fluxus [...] Quod non semper est in causato et causa.*

⁵⁵ Heymericus de Campo: *Compendium divinorum*. In: JERZY BARTLOMIEJ KOROLEC: *Compendium divinorum* Heimeryka de Campo w RKP BJ 695. In: *Studia Mediewistyczne* 9 (1968), S. 3–90, bes. S. 13 (Lib. 3): *Sed quod in hoc capitulo dicere volo, est hoc, quod soli primo convenit per se fluere [...] declaratur hoc modo: fluere est emanare a primo fontali principio; nihil habet ex se rationem fontis, nisi principium; ergo et cetera.*

⁵⁶ Heymericus: *Compendium* (wie Anm. 55): *[T]rahe, quod fluere est diffusio actus ab actu, et quod omne fluens ut sic manet in fonte, et per consequens omne fluens est eiusdem naturae cum suo fonte [...]. Und ebd.: [O]mnis causa secundum aliquem modum communicat influentiam in effectum; nihil autem diffundit se in alio nisi prius habuerit diffusivam virtutem in ipso collectam, collectam dico, nedum habitualiter, sed in agere; sed huiusmodi collectio actualis est fluere; ergo et cetera.*

Zusammensetzung des einen Trägers ist nicht gleich wie die des anderen. Betrachtet man die Übertragung der Formen – also den Prozess der graduellen Entfaltung der Welt aus dem ersten, ungeteilten Prinzip – aus metaphysischer Perspektive, dann findet bei der Übertragung immer ein Verlust statt. Denn die höheren Formen wie etwa Leben sind vollkommener als die niedrigeren wie Mensch und Pflanze, denn sie umfassen die besonderen auf einheitliche Weise.⁵⁷

Bei der Auslegung eines berühmten Gedankens, der sich im «Sermo de sphaera intelligibilis» des Alanus von Lille befindet, wie auch in einer etwas anderen Form im «Liber viginti quattuor philosophorum», einer anonymen Schrift, die Aussagen über das erste Prinzip enthält und im späten Mittelalter etwa von Meister Eckhart und Berthold von Moosburg herangezogen wurde, erläutert Heymericus seine Position. Der betreffende Gedanke lautet, dass Gott eine Sphäre sei, deren Mittelpunkt überall, deren Umkreis jedoch nirgends sei.⁵⁸ Heymericus interpretiert den Satz so, dass das erste Prinzip die Quelle aller Ursachen sei und seine Wirkung durch nichts begrenzt werde. Die geschaffenen Ursachen wirkten also nicht aus sich selbst, sondern durch die göttliche Kraft, die sie auf jeweils eigene Weise begrenzten. Jede Ursache, sowohl der Stein, der sich bewegt, als auch der Mensch, der spricht, sei also unmittelbar mit dem ersten Prinzip verbunden, zugleich jedoch von ihm geschieden, da sie nur auf eine begrenzte Weise wirke. Die Wirkung jeder geschaffenen Ursache sei also doppelter Natur. Sie bezeuge in ihrer Kraft als Ursache die unendliche Existenz der göttlichen Quelle, zeige aber in den Dingen, die sie hervorbringt, ihre Beschränkung als Geschöpf. Denn diese Dinge seien immer durch die eine oder andere Form eingegrenzt.⁵⁹

Heymericus hebt in seinem «Compendium divinorum» hervor, dass die Kraft der Ursachen sich mitzuteilen im ersten Prinzip gründe. Anders als von Aristoteles behauptet werde diese Kraft nicht durch die kosmischen Prinzipien selbst erzeugt,

57 Heymericus: Compendium (wie Anm. 55): *Trahe etiam, quod fluere non est causare, nec principiare, nec elementariter constituere, quia fluere est actus immanens seu substantialis fontis communicatio, causare et constituere sunt actus transeuntes in rem exteriorem, quod significat activa ipsorum significatio, et ideo omne tantum distat et degenerat a sua causa, quod repugnat principio fluenti, quinimmo omne fluens ut sic est a suo fonte indistans.*

58 Heymericus: Compendium (wie Anm. 55), S. 16 (Lib. 3). Siehe Alanus von Lille: Sermo de sphaera intelligibilis. In: Alanus von Lille. Textes inédites. Hg. von MARIE-THÉRÈSE D'ALVERNY. Paris 1965 (Etudes de philosophie médiévale. Band 52), S. 295–306, bes. S. 304: *Inter has predictas speras cuiusdam prerogatiue monarchiam optinet spera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam [...].* Und Liber viginti quattuor philosophorum. Hg. von FRANÇOISE HUDRY. Turnhout 1997 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis. Band 143A), 7: *Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam.* Heymericus verweist für diesen Satz auf Alanus.

59 Heymericus: Compendium (wie Anm. 55), S. 16 (Lib. 3): *[P]rimum est: nullum secundorum fluit ex principiis propriis; secundum est, quod fluxus cuiuslibet secundi est terminatus; tertium est, quod nullum secundorum retinet omnimodam identitatem primi, a quo fontaliter fluit et exit; quartum est, quod fluxus secundorum aequivocus est cum fluxu primi; quintum est, quod omne operans virtutem agendi habet, inquantum exit a primo agente.*

die auf das erste Prinzip hinstreben, sondern ströme aus dem ersten Prinzip aus und gestalte sich dabei in immer weiter differenzierten Formen. Für Heymericus gibt es keine grundsätzliche Trennung zwischen Bewegung und Form. Beide sind vom Ersten hervorgebracht, wenn auch auf unterschiedliche Weise. Er benutzt hierfür das Bild eines Flusses, der aus seiner Quelle fließt. In der Quelle gründe nicht nur die unaufhörliche Kraft des Flusses zu fließen, sondern auch der Fluss selbst, der auf seinem Weg durch die Landschaft immer breiter wird und sich dabei ständig in neuer Form zeigt.⁶⁰

Der «Liber de causis» und das «Compendium divinatorum» verbinden Perspektivität und Einheit. Ursachen wirken verschiedentlich, abhängig von ihrer jeweiligen Form oder Natur. Zugleich gibt es ein einheitliches Prinzip, das Sein, das die Wirkung einer Ursache ermöglicht und im Innersten jeder Ursache tätig ist. Dieses Prinzip ist ständig mit der Ursache verbunden. Ohne Rückbindung an dieses Prinzip kann keine Ursache ihre Wirksamkeit ausüben. Ähnlich wie bei Aristoteles setzt Wirkung im Bereich des Geschöpflichen für den «Liber de causis» und das «Compendium divinatorum» immer eine andere Wirkung voraus, auch wenn Wirkung in diesen beiden Schriften eher ontologisch als physikalisch verstanden wird, denn es geht dort nicht um die Kreisbewegungen der Himmelskörper, sondern um die Aktivität des Seins.

Diese Rückbindung an das Prinzip des Seins wird im «Liber de causis» und dem «Compendium divinatorum» eng ausgelegt. Sie setzt eine unmittelbare Anwesenheit der Ursache im Verursachten voraus. Das hat eine wichtige Konsequenz. Die Kraft der Übertragung, die vom ersten Prinzip erbracht wird, kann vom Empfänger nicht gesammelt und gespeichert werden. Würde das erste Prinzip seine Kraft zurückziehen, verlöre der Empfänger alles Vermögen zur Übertragung. Er könnte nicht als Ursache weiterbestehen, auch nicht für kurze Dauer.

Die Idee, dass die Kraft wie in einem ‚Paket‘ gleich Strom in einem Akku gespeichert werden und so der Besitzer dieses Pakets ohne Kontakt mit der ursprünglichen Quelle wirken kann – ein Gedanke, der uns im Zeitalter von Mobiltelefon und Laptop selbstverständlich erscheint –, gehört nicht zum Weltbild der beiden genannten Werke. Sucht man die Idee einer Speicherung von Kraft, die eine aktive Übertragung ohne Anwesenheit der Ursache ermöglicht, so muss man den Bereich der Ontologie verlassen und zur Physik zurückkehren. Denn auf diesem Gebiet haben mittelalterliche Autoren den Grundsatz, dass Bewegter und Bewegtes gleichzeitig bestehen müssen, umgedeutet und damit ein neues Denken über Wirkung und Kraft ermöglicht.

⁶⁰ Heymericus: *Compendium* (wie Anm. 55), S. 16 (Lib 3): *Exemplum cape in corporalibus: videmus namque fontem aquae exuberare fluxum indeficientem in se ipso, per cuius redundantiam procedunt ab eo rivuli; nec ad hoc aliquo eget quam copia aquae in thesauro eius collectae [...]*.

4 Gespeicherte Bewegung

Im vierten Buch seiner «Physik» behandelt Aristoteles die Frage, wie es möglich sei, dass Wurfgeschosse sich bewegen, auch wenn kein Kontakt mehr zwischen der Ursache, die den Anstoß zur Bewegung gegeben hat, und dem Geschoss besteht, das durch die Luft fliegt. Er unterscheidet zwei Antworten, die beide das Medium, durch das sich das Geschoss bewegt, nämlich die Luft, als Vermittler der Wirkung identifizieren. Entweder werde das Geschoss durch die Luft bewegt, die vor dem Geschoss angestoßen werde und dann nach hinten ströme und so die Bewegung hinter dem Geschoss fortsetze. Oder es sei die das Geschoss umringende Luft, die beim Werfen zugleich mit dem Geschoss angestoßen werde, sich jedoch wegen ihrer Leichtigkeit schneller bewege als das Geschoss selbst und dieses dadurch wie auf einem Teppich in Flugrichtung mitziehe.⁶¹ In beiden Fällen wird die Bewegung durch direkten Kontakt vermittelt. Die Wirkung der ursprünglichen Wurfbewegung überträgt sich auf das Geschoss beziehungsweise gleichermaßen auf das Geschoss und die es umgebende Luft, geht dann vom Geschoss auf die Luft beziehungsweise von bestimmten Luftteilchen auf andere über, um von dort schließlich wieder auf das Geschoss einzuwirken, wodurch es sich weiter bewegt, obwohl es zwischenzeitlich von der Quelle, die die Bewegung initiierte, getrennt ist. Aristoteles weist noch auf eine dritte Möglichkeit hin, die im Vakuum zutrefte. Da dort kein Medium zur Verfügung stehe, könne das sich Fortbewegen des Geschosses nur dann stattfinden, wenn es durch etwas anderes mitgenommen oder transportiert werde. Diese Möglichkeit ist für Aristoteles jedoch rein hypothetisch, da er die Existenz des Vakuums verneint.⁶²

Die Problematik der Wurfgeschosse bildete im späten Mittelalter einen wichtigen Anlass, sich mit der Thematik auseinanderzusetzen, ob Bewegung tatsächlich durch Luft übertragen werde wie von Aristoteles dargestellt. Denn was Aristoteles hier behauptete, schien doch der Erfahrung zu widersprechen. Ein Geschoss, das auf

61 Aristoteles: Physik (wie Anm. 41), Lib. 4, cap. 8, S. 93: *Erfahrungsgemäß bewegen sich Wurfgeschosse weiter, wenn das ihnen den Anstoß Gebende sie auch nicht mehr berührt, (und sie tun dies) entweder infolge von wechselseitigem Sich-Umstellen (von Luftteilen und dem Geschosskörper), wie einige vortragen, oder infolge davon, dass die einmal angestoßene Luft eine Stoßbewegung weitergibt, die schneller ist als die Bewegung des abgestoßenen (Geschosses), mittels derer es zu seinem angestammten Ort sich hinbewegt.*

62 Aristoteles bespricht die Theorie des Vakuums, wie andere sie verteidigt hatten, in Aristoteles: Physik (wie Anm. 41), Lib. 4, cap. 7 und kommt dabei zum folgenden Schluss, ebd., S. 92: *Dass also die Belege, mittels derer sie das Vorhandensein von Leeren aufzeigen wollen, leicht zu entkräften sind, ist offenkundig.* Einige mittelalterliche Autoren lehnten die Möglichkeit eines Vakuums nicht grundsätzlich ab. So verbot die Pariser Verurteilung von 1277 die These, dass Gott den Himmel nicht in einer geraden Linie bewegen könne, da er dann, so die These, einen leeren Raum hinterlassen würde. Die Verurteilung ging damit von der Möglichkeit eines Vakuums aus, wenn auch auf Grund göttlicher Allmacht. Siehe dazu mit Verweisen auf die Literatur DAVID PICHÉ: *La condamnation Parisienne de 1277.* Paris 1999 (Sic et non), n. 49 (66), S. 96: *Quod deus non possit mouere celum motu recto. Et est ratio, quia tunc relinqueret uacuum.*

den Boden traf und sich dann wieder kurz nach oben bewegte, konnte nicht durch die Luft nach oben bewegt worden sein, denn am Boden gibt es keine Luft, sondern nur Erde. Offensichtlich brauchte die Lehre des Aristoteles eine Korrektur.

Mehrere Denker des 13. und 14. Jahrhunderts haben sich mit dieser Problematik beschäftigt, unter anderem auch Marsilius von Inghen, der in seinen «*Abbreviationes super octo libros Physicorum*» ausführlich auf die Thematik eingeht und als Gegenentwurf die Theorie des Impetus vertritt, nach der die Bewegung als eine Eigenschaft gilt, die der ursprüngliche Bewegter auf das Geschoss überträgt und die das Geschoss in Bewegung hält, auch wenn der Bewegter das Geschoss nicht mehr berührt.⁶³ Die Bewegung wird hier nicht durch ein Medium vermittelt, das in einem kontinuierlichen Prozess den Anstoß empfängt und weitergibt, sondern geht vom ursprünglichen Bewegter direkt auf das Geschoss über, das es in Form einer erworbenen Eigenschaft mitnimmt, aus dem es dann die Kraft, sich auf seiner Laufbahn weiter zu bewegen, selbst schöpft. Es ist Marsilius klar, dass er an diesem Punkt von der Lehre des Aristoteles abweicht, und er verteidigt sich mit dem Hinweis, dass er als Magister nicht verpflichtet sei, dessen Lehre zu folgen, wenn sie im Widerspruch zur Wahrheit stehe.⁶⁴ Die Angelegenheit ist für Marsilius also nicht ohne Bedeutung. Um die Sache nicht zu überspitzen und den Text des Aristoteles, der zu der Zeit im Mittelpunkt des universitären Unterrichts stand, für wertlos zu erklären, fügt er hinzu, dass Aristoteles hier womöglich die Meinung von anderen wiedergegeben und somit nicht seine eigene Sicht vorgetragen habe.⁶⁵ Diese Beobachtung von Marsilius stimmt insofern, als dass sich die erste oben genannte Variante tatsächlich in Platons «*Timaios*» nachweisen lässt.⁶⁶

63 Andere Verteidiger der Impetuslehre waren Johannes Buridanus und Albert von Sachsen. Die Theorie des Impetus ist keine Erfindung des späten Mittelalters, sondern lässt sich bereits bei Philoponos nachweisen, der Aristoteles in seiner Erklärung der Bewegung des Wurfgeschosses ebenfalls kritisierte. Siehe JÜRGEN SARNOWSKY: *Concepts of Impetus and the History of Mechanics*. In: *Mechanics and Natural Philosophy before the Scientific Revolution*. Hgg. von WALTER ROY LAIRD und SOPHIE ROUX. Dordrecht 2008 (Boston Studies in the Philosophy of Science. Band 254), S. 121–145, bes. S. 125–129. Für die Diskussion im späten Mittelalter, siehe ebd., S. 133–138. Die Theorie wurde nicht nur im philosophischen, sondern auch im theologischen Rahmen entwickelt, etwa im Sentenzenkommentar des Franciscus de Marchia als Teil der Diskussion um die Wirkung der Sakramente. Siehe dazu CHRISTOPHER SCHABEL: *Francis of Marchia's Virtus derelicta and the Context of its Development*. In: *Vivarium* 44 (2006), S. 41–59 und FABIO ZANIN: *Francis of Marchia. Virtus derelicta, and Modifications of the Basic Principles of Aristotelian Physics*. In: ebd., S. 81–95.

64 Marsilius von Inghen: *Abbreviationes super octo libros Physicorum*. Venedig 1521, Lib. 8, fol. 40va: *[N]on sum astrictus tenere eum, ubi expresse dictum suum dissonum fuerit veritati*. Über Marsilius von Inghen informiert STEPHEN BROWN: *Marsilius of Inghen (ca. 1340–1396)*. In: *Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology*. Hgg. von STEPHEN BROWN und JUAN CARLOS FLORES. Lanham 2007 (Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements. Band 76), S. 183–184.

65 Marsilius: *Abbreviationes* (wie Anm. 64), fol. 40va: *Vel dicatur quod hoc ponit incidentaliter more aliorum et non secundum opinionem propriam*.

66 Platon: *Timaios* 79e–80a.

Marsilius folgt mit seiner Kritik der Darstellung von Aristoteles selbst im vierten Buch der «Physik», obwohl er sie erst am Ende seines Kommentars zum achten Buch aufführt. Zuerst stellt er die Frage, ob es eine Umstellung der Luft von vorne nach hinten gebe. Diese Lehre bezeichnet er wie üblich als die Theorie der Antiperistasis.⁶⁷ Sie könne indes nicht erklären, wieso ein niedergefallenes Geschoss vom Boden aufspringt, denn dort stoße es auf Erde, nicht auf Luft. Problematisch seien bei dieser Theorie auch die Kreisbewegungen des Kreisels oder der Töpferscheibe, die immer an derselben Stelle bleiben. Hier fehle ebenfalls der Raum, den die Luft braucht, um den Gegenstand bewegen zu können.

Wenn auch etwas anders geartet kämpfe die zweite Möglichkeit, die Aristoteles genannt hatte, mit dem gleichen Problem, dass nämlich die Luft im Falle des Kreisels und der Töpferscheibe keinen Raum habe, die Bewegung zu übertragen, wie Marsilius hervorhebt.⁶⁸ Daneben führt er weitere Erfahrungsbeweise an, zum Beispiel dass ein Handstreich die Flamme einer Kerze nicht auf weitere Entfernung zu bewegen vermöge. Die Bewegung der Hand werde also offensichtlich nicht durch die Luft zwischen Hand und Kerze weitervermittelt. Die beiden von Aristoteles genannten Theorien stimmten daher nicht mit den Tatsachen überein. Ein Medium wie die Luft erklärt das Fortbestehen einer Bewegung unabhängig vom ursprünglichen Beweger nicht, so schlussfolgert Marsilius.

Anschließend wendet er sich der Theorie des Impetus zu. Ein Geschoss werde durch die Kraft bewegt, die ihm die Ursache, die den Anstoß gibt, einpräge. Diese Kraft werde von einigen gemeinhin als Impetus bezeichnet, so fügt er ausdrücklich hinzu.⁶⁹ Sie sei von der lokalen Bewegung selbst verschieden, weil sie sie überhaupt erst hervorbringe. Marsilius bezeichnet sie als eine Qualität der ersten Art, auf die Weise, wie Aristoteles die verschiedenen Arten der Qualität in seiner Kategorienschrift unterscheidet.⁷⁰ Als Qualität der ersten Art betrachtet Aristoteles zum Beispiel das Wissen, das der Mensch erworben hat und das in seiner Seele vorhanden ist, oder die Wärme, die sich in einem Stein gesammelt hat.⁷¹ Das Wissen und die Wärme

⁶⁷ Marsilius: *Abbreviationes* (wie Anm. 64), fol. 40rb.

⁶⁸ Marsilius: *Abbreviationes* (wie Anm. 64), fol. 40rb.

⁶⁹ Marsilius: *Abbreviationes* (wie Anm. 64), fol. 40va: *Proiectum movetur a virtute sibi impressa a proiciente, quam aliqui et communiter vocant impetum.*

⁷⁰ Marsilius: *Abbreviationes* (wie Anm. 64), fol. 40va: [I]mpetus ille est qualitas impressa mobili faciens in eo motum et est de prima specie qualitatis, quia acquisita post productionem mobilis et dispositionem ipsum ad melius vel peius. Ideo est distinctus a motu locali, sicut causa ab effectu, est tamen met motus alterationis cum inducitur, sicut scientia cum inducitur animae est motus alterationis quo alteratur anima.

⁷¹ Aristoteles: *Kategorien*. Übers. von EUGEN ROLFES. Hamburg 1995 (Philosophische Schriften in sechs Bänden. Band 1), cap. 8, S. 21: *Qualität ist ein vieldeutiger Begriff. Es soll denn die eine Art von Qualität Habitus (Eigenschaft) und Disposition (Zustand) heißen. Der Habitus unterscheidet sich von der Disposition dadurch, dass er von längerer Dauer und bleibender ist. Von solcher Art sind die Wissenschaften und die Tugenden [...]. Dagegen heißt Disposition, was leicht aufgehoben wird und sich schnell ändert, wie Wärme und Kälte, Krankheit und Gesundheit.*

verändern den Gegenstand und haben eine gewisse Beharrlichkeit, wenngleich das Wissen beständiger ist als die Wärme. Derartige Qualitäten können sich also auch ändern oder ganz verloren gehen. Ähnlich denkt Marsilius über den Impetus. Auch er wird vom Geschoss erworben und bleibt in ihm bestehen, selbst wenn das Geschoss den Boden trifft, um sich dann unter dem Einfluss anderer Wirkungen, die auch wieder vom Geschoss aufgenommen werden, zu ändern oder ganz zu entweichen.

Ganz im Sinne der Lehre von den Qualitäten unterscheidet Marsilius verschiedene Sorten von Impetus, die in ihrer Bestimmung abhängig sind von der Art der Bewegung, die die Ursachen an das Geschoss übertragen, ähnlich wie verschiedene Ursachen für verschiedene Farben bestehen. So gibt es einen Impetus, der ein Geschoss nach oben, einen anderen Impetus, der es nach unten, und wieder einen anderen, der es nach links, rechts oder im Kreis bewegt.⁷²

Die Darstellung bei Marsilius erweckt den Eindruck, dass die Grundidee des Impetus als Qualität oder Zustand zwar deutlich, die Details jedoch unklar sind. Offensichtlich bewegte Marsilius sich hier auf einem Terrain von Fragen, die aus seiner Sicht noch nicht vollständig entschieden waren.⁷³ Ein solches Fragezeichen setzt er hinter die Thematik, ob und wie die Qualität sich in einem Geschoss ausbreite. Auch hier greift Marsilius auf ein Argument aus der Erfahrung zurück, und zwar auf die Tatsache, dass ein Pfeil auf der gespannten Sehne zurückgehalten werden könne, dies jedoch nicht mehr möglich sei, wenn der Pfeil den Bogen verlassen hat.⁷⁴ Er sah also Anlass zur Vermutung, dass sich der Impetus, der vom Bogen auf den Pfeil übertragen wurde, erst nach einiger Zeit in seiner vollen Kraft entfalte. Marsilius erwägt anhand dieses Beispiels verschiedene Theorien, so etwa, dass der Impetus seine Kraft erst auf das Geschoss übertragen müsse. Er habe zwar von Anfang an seine volle Kraft, wende diese allerdings noch nicht gut an.⁷⁵ Eine andere mögliche Erklärung wäre, dass sich der Impetus zuerst an dem vorderen Teil des Geschosses hefte und dann schrittweise auf das ganze Ding übergehe. Am Anfang würde daher nur der vordere Teil des Geschosses bewegt, und dieser ziehe den Rest mit, was zu einer gewissen Trägheit führe. Bald jedoch verteile sich der Impetus auch über den Rest, und dadurch gelange das Geschoss zur vollen Geschwindigkeit. Marsilius bevorzugt die zweite Theorie, ohne sich indes vollständig festzulegen, spricht er doch lediglich von der wahrscheinlichsten Lösung.⁷⁶

⁷² Marsilius: *Abbreviationes* (wie Anm. 64), fol. 40va-vb.

⁷³ SARNOWSKY: *Concepts* (wie Anm. 63), S. 144, weist darauf hin, dass es im Spätmittelalter keine einheitliche Theorie des Impetus gab und dass die Vorstellungen der verschiedenen Autoren auseinandergingen.

⁷⁴ Marsilius: *Abbreviationes* (wie Anm. 64), fol. 40vb.

⁷⁵ Marsilius: *Abbreviationes* (wie Anm. 64), fol. 40vb.

⁷⁶ Marsilius: *Abbreviationes* (wie Anm. 64), fol. 40vb: *[I]n principio impetus non erat per totum aequae fortis, sed debilis in partibus distantibus a proiciente, et post fit fortior, quia uniformis quasi per totum. Et hanc credo probabiliorem viam et sustentabiliorem.*

Diese Reserve bei Marsilius ist nicht verwunderlich, denn um was für eine Art von Bewegung handelt es sich hier? Aus aristotelischer Sicht ist das nicht leicht zu bestimmen. Die Deutung als Qualität reicht nicht aus, denn es geht beim Impetus nicht nur um eine bestimmte Eigenschaft – wie etwa einen gewissen Gesundheitszustand oder eine besondere Erkenntnis –, sondern auch um eine Kraft, die auf einen Gegenstand wirkt. Für Aristoteles gibt es nur zwei Arten der Vermittlung von Kraft, nämlich entweder durch Anstoßen oder durch Selbstbewegung auf Grund des Besitzes einer Seele, die nach etwas strebt, wie dies bei Himmelskörpern und Lebewesen der Fall ist.⁷⁷ Der Impetus hat von beidem etwas. Er wird durch Anstoßen dem Geschoss übermittelt und bewegt das Geschoss anschließend eigenständig weiter, jedoch nicht wie eine Seele, die als Form eines Tieres oder eines Menschen den Körper bewegt, sondern als eine Qualität, die als ein erworbener Zustand oder eine Disposition gilt. Ein solcher Zustand besitzt nach Aristoteles keine Kraft, sondern modelliert die Kraft des Dinges, zu dem er gehört, wodurch das Ding zum Beispiel ein bestimmtes Wissen hat und gerecht oder gesund ist. Marsilius' Zurückhaltung ist daher verständlich. Es handelt sich beim Impetus um eine Art der Vermittlung von Kraft, die im Rahmen der spätmittelalterlichen Scholastik nicht leicht einzuordnen ist.

5 Schluss

Die scholastischen Werke, die oben angesprochen wurden, geben in einem Punkt ein deutliches Bild ab. Der Kontext spielt eine wichtige Rolle. Die Art und Weise, wie eine Ursache wirkt und ihre Kraft mitteilt, ist abhängig vom Rezipienten. Dieser Gedanke fand seinen Ausdruck in dem Satz, dass alles, was empfangen wird, nach der Art des Empfängers empfangen werde, einem Satz, der sowohl ontologisch als auch epistemologisch gedeutet wurde. Auf die tagtägliche Praxis angewandt bedeutete dies, dass die Wirkung einer Ursache nicht nur etwas über die Ursache, sondern auch über den Empfänger aussagt. Die Schöpferkraft Gottes wird von den Menschen anders aufgegriffen als von den Engeln, auch wenn es sich um dieselbe Kraft handelt. Ähnlich gilt auch, dass die Worte, die der eine Mensch dem anderen beim Erzählen einer Geschichte oder beim Predigen verwendet, verschiedentlich verstanden werden können. Humbertus de Romanis, Generalmeister der Dominikaner, hob in seiner Schrift «De eruditione praedicatorum» in diesem Sinne hervor, dass der Prediger immer die Umstände berücksichtigen solle. Es sei nicht richtig, allen Menschen dasselbe zu predigen. Die Predigt müsse sich der Verfassung der Zuhörer anpassen. Was der einen Person helfe, könne für die andere schädlich sein, wie das leise Pfeifen das

⁷⁷ Aristoteles: Physik (wie Anm. 41), Lib. 7, cap. 1, S. 170: *Alles, was in verändernder Bewegung ist, muss von etwas in Bewegung gebracht werden. Wenn es denn in sich selbst den Ursprung der Veränderung nicht hat, so ist es einleuchtend, dass es von etwas anderem in Bewegung gesetzt wird.*

Pferd beruhige, den Hund aber zum Aufspringen bewege.⁷⁸ Was Humbertus hier den Predigern zu verstehen gibt, kann als Grundmuster eines Verständnisses von Kraft und Wirkung gelten, das in vielen scholastischen Quellen hervortritt, nämlich die Idee der Kontextualität.

Dieser Gedanke ist auch dort vorhanden, wo die besondere Kraft der höheren Ursachen herausgestellt wird, die den niedrigeren Ursachen ihre Kraft verleihen. Sowohl der «Liber de causis» als auch das «Compendium divinatorum» des Heymericus de Campo weisen auf die einmalige Bedeutung des Seins beziehungsweise des Ausströmens für den Prozess der Verursachung hin, unterstreichen jedoch auch, dass die Kraft der höheren Ursache in den niedrigeren niemals in Reinform wirksam ist. Für Heymericus zum Beispiel besteht das Ausströmen nur in der ersten Ursache selbst, ohne Unterschied. In der Welt, die Gott geschaffen hat, ist das Ausströmen immer mit Verursachen und daher mit Differenzen zwischen Ursache und Wirkung verbunden. Heymericus bezeichnet die geschaffene Welt daher auch als den Bereich der Unterschiede.⁷⁹ Diese Unterschiede in Form und Wirksamkeit sollten den Menschen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie alle in einem einheitlichen Prinzip ihren Ursprung haben, das ihnen die Kraft zur Übertragung verleiht, eine Leistung, die sie nicht aus sich selbst heraus hervorbringen können. Hier lohnt sich erneut ein Blick auf Humbertus. Denn er hebt übertragen auf die Predigtpraxis hervor, was Heymericus scholastisch auf den Punkt gebracht hatte: dass der Prediger seine Kraft zum Predigen nicht seinem Selbst, sondern Gott verdanke. Er tut dies an der Stelle, wo er über die Schwierigkeiten der Tätigkeit als Prediger spricht. Was der Mensch nicht durch eigene Kraft hervorbringen könne, sondern nur vermittelt einer Ursache außerhalb seiner selbst, sei für den Menschen immer besonders schwierig.⁸⁰ Denn er müsse sich hierbei auf eine Kraft verlassen, die er selbst nicht nach Belieben ändere, ohne die er jedoch die Tätigkeit, die er ausüben wolle, nicht ausüben könne. Der Prediger müsse sich auf die Quelle aller Kraft richten und diese um Beistand bitten, damit

78 Humbertus de Romanis: De eruditione praedicatorum. In: Opera de vita regulari. Band 2. Hg. von JOACHIM JOSEPH BERTHIER. Rom 1889, Quarta pars, XVIII, S. 421–422: *Item, notandum quod illis quibus praedicandum est non sunt omnibus eadem praedicanda: sed diversa diversis, prout eis competunt [...] Saepe namque aliis officiunt quae aliis prosunt, quia plerumque herbae quae haec animalia enutriunt, alia occidunt; et levis sibilus equos mitigat, catulos instigat.* Humbertus verweist in diesem Zusammenhang auf den «Liber regulae pastoralis» des Gregorius Magnus. Über Humbertus de Romanis siehe EDWARD TRACY BRETT: The Life and Works of Humbert of Romans Fifth Master General of the Dominican Order (1254–1263). Ann Arbor 1986.

79 Heymericus: Compendium (wie Anm. 55), S. 16 (Lib. 3): [...] *ex processu cuiuslibet secundi a primo in regione dissimilitudinis [...].* Zur Geschichte und Rezeption dieses Begriffs, siehe ETIENNE GILSON: Regio dissimilitudinis de Platon à Saint Bernard de Clairvaux. In: Medieval Studies 9 (1947), S. 108–130 und MARGOT SCHMIDT: Einflüsse der Regio dissimilitudinis auf die deutsche Literatur des Mittelalters. In: Revue des Études Augustiniennes 17 (1971), S. 299–313.

80 Humbertus: De eruditione (wie Anm. 78), Prima pars, VII, S. 393: *[E]x dono Dei est quod homo habeat potestativam praedicationem: quae autem homo ex opere suo non potest, sed aliunde oportet venire, difficilium est.*

er im Bereich der Unterschiede wisse, was er den Gläubigen unter den jeweiligen Umständen predigen soll. Da der Mensch ohne Gott nichts erreichen könne, so Humbertus, sei es für den Prediger unverzichtbar sich im Gebet an Gott zu wenden, dass er ihm eine Sprache verleihe, die die Kraft habe, den Zuhörern das heilsame Wort Gottes zu spenden.⁸¹

Die Beispiele aus der Einleitung dieser Studie passen zu dem Bild, das Humbertus hier entwirft. Die erfolgreiche Verbreitung der Christentums, der Sieg des göttlichen Wortes über die Ketzereien, der Erfolg der Lehre des Thomas von Aquin an den Schulen und Universitäten lassen sich darauf zurückführen, dass sich die jeweiligen Vermittler der göttlichen Kraft gegenüber nicht verschlossen, sondern geöffnet haben und sich für sie den Umständen entsprechend einsetzten. Der Mensch ist lediglich der Verwalter einer Kraft, die außerhalb seiner selbst ihren Ursprung hat und die sich nur gut verwalten lässt, wenn der Kontext berücksichtigt und der Ursprung der Kraft identifiziert wird. Insofern gehört zum oben genannten Grundmuster des Verständnisses von Wirkung und Kraft auch die Idee der Rückkoppelung an eine übergreifende Ursache, die das Ganze überhaupt erst ermöglicht.

Bei Humbertus und den Beispielen aus der Einleitung wurde diese Ursache als Gott verstanden. Es wäre jedoch verfehlt, dieses Verständnis von Wirkung und Kraft grundsätzlich als ein religiöses zu deuten. Denn gerade die Rückkoppelung aller Bewegung an ein erstes Prinzip war auch ein Anliegen des Aristoteles, der die Problematik als eine physikalische betrachtete. Es handelt sich bei dieser Idee um ein Grundmuster, das man mit Robin R. Collingwood als eine absolute Voraussetzung bezeichnen kann. Diese wurde – in Gestalt des Satzes, dass alles, was bewegt, von etwas bewegt wird – in religiösen und literarischen Texten angewandt und in philosophischen Werken begründet, jedoch selbst nicht in Frage gestellt.⁸²

Dieser Satz gilt auch für die Impetuslehre, der zufolge das Geschoss eine Eigenschaft erworben hat, die ihm die Kraft verleiht durch die Luft zu fliegen. Jedoch zeigt sich hier, dass der Satz eine andere Bedeutung erlangt hat. Denn hier ist das, was bewegt, kein anderes Ding – wie der unbewegte Beweger im Falle der Himmelskörper – oder die Form eines Dinges – wie die Seele beim Lebewesen –, sondern eine Eigenschaft oder Disposition, die ontologisch betrachtet nicht eigenständig existiert, sondern mit dem Bewegten zusammenfällt, insofern sie eine Modifikation desselben darstellt. Wichtiger noch ist der Umstand, dass die Rückkoppelung an den Urheber der Bewegung hier nicht als ein Prozess verstanden wird, bei dem der Kontakt mit

⁸¹ Humbertus: De eruditione (wie Anm. 78), Prima pars, VII, S. 398: *[Q]uia conatus humanus ad nihilum est efficax sine Dei adiutorio, praedicator super omnia recurrere debet ad orationem, ut detur ei sermo efficax ad auditorum salutem.*

⁸² ROBIN G. COLLINGWOOD: An Essay on Metaphysics. Oxford 1979, S. 12–33 und S. 197: „[A]bsolute presuppositions are not ‚derived from experience‘, but are catalytic agents which the mind must bring out of its own resources to the manipulation of what is called ‚experience‘ and the conversation of it into science and civilisation [...]“

dem Urheber unmittelbar oder mittelbar durch eine Kette von Zwischeninstanzen wie etwa die Luftpartikel erhalten bleibt, sondern unterbrochen wird. Die Kraft des Urhebers wird in einem ‚Paket‘ gespeichert, das dem Bewegten als Eigenschaft mit auf den Weg gegeben wird, wodurch sich das Bewegte ohne direkte Einwirkung von außen selbst bewegt.

Betrachtet man die Angelegenheit im ontologischen Sinne, so kündigt sich hier das Konzept einer, wenn auch beschränkten, *causa sui* an, bewegt sich doch beim Impetus der Gegenstand selbst, und zwar durch eine Eigenschaft oder einen Zustand, der zugleich auch Bewegung oder Aktivität ist. Ein solches Konzept wird später bei Descartes und Spinoza im unbeschränkten Sinne auf Gott als Ursache seines eigenen Seins angewandt.⁸³ Damit haben sich die Voraussetzungen in Bezug auf Wirkung und Kraft geändert und ist das Feld der mittelalterlichen Scholastik verlassen.

⁸³ Siehe etwa PETER MACHAMER und J.E. MCGUIRE: *Descartes's Changing Mind*. Princeton 2009, S. 83–91 und Spinoza: *Ethica*. Hg. von CARL GEBHARDT. Heidelberg 1972 (Spinoza opera. Band 2), Pars 1, def. 1, S. 45: *Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens*.