M.J.F.M. HOENEN

ALBERTISTAE, THOMISTAE UND NOMINALES:
DIE PHILOSOPHISCH-HISTORISCHEN HINTERGRÜNDE
DER INTELLEKTLEHRE DES WESSEL GANSFORT (†1489)¹

Wessel Gansforts Intellektlehre ist unseres Wissens nach noch nie unter einer philosophisch-historischen Perspektive betrachtet worden. Obwohl M. van Rhijn in seinem bekannten Wessel Gansfort-Buch aus dem Jahre 1917 der Seelenlehre Wessels einen langen Abschnitt widmete, blieb es dort bei einer Paraphrase von einschlägigen Stellen aus Wessels Werken.² Nach den Quellen seiner Seelenlehre suchte van Rhijn fast gar nicht. Auch ging er nicht auf die damaligen Streitfragen über die Natur des menschlichen Intellekts ein, wie etwa auf die im 15. Jahrhundert von Autoren der *via antiqua* viel diskutierte und — wie aus den Quellen hervorgeht³ — als sehr schwierig empfundene Frage, ob der menschliche Intellekt ohne Phantasmen, also ohne sinnliche Erkenntnisbilder, Gott erkennen könne; was von Wessel, wie wir noch zeigen werden, bejaht wurde. Auch in van Rhijns zweitem Wessel-Buch, mit dem vielversprechenden Titel *Studiën over Wessel Gansfort en zijn tijd*, und in der neueren Literatur über Wessel wird auf diese Fragen nicht eingegangen.⁴

Das Fehlen einer Untersuchung über Wessels Intellektlehre kann nur bedauert werden: eine derartige Untersuchung würde die noch immer nicht ganz geklärte Frage nach der genauen Stellung Wessels innerhalb der philosophisch-theologischen Strömungen des späten Mittelalters und insbesondere die nach seiner Stellung innerhalb des damaligen Streites zwischen *nominales*, *formales*, *thomistae* und *albertistae* einer Lösung näher bringen oder weiter differenzieren können.⁵

¹ Diese Studie wurde ermöglicht durch ein DAAD-Forschungsstipendium (1989) am Institut für Philosophie, Ruhr-Universität Bochum.

² Van Rhijn, *Wessel Gansfort*, 161–169.

³ Cf. z.B. Jacobus de Gostynin, *De anima*, zitiert bei Kuksewicz, *Albertyzm i Tomizm w XV wieku w Krakowie i Kolonii*, 300.

⁴ Cf. Van Rhijn, *Studiën over Wessel Gansfort*, 161–169.

⁵ Über diese Schulen im späten Mittelalter, siehe etwa *Antiqui und Moderni. Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter* und Kaluza, *Les querelles doctrinales à Paris*.

Die Intellektlehre als Streitfrage im 15. Jahrhundert

Dass es im 15. Jahrhundert über die Natur des menschlichen Intellekts und insbesondere über die Frage, ob der Mensch Gott ohne Phantasmen erkennen könne, grössere Auseinandersetzungen gab, zeigen die Streitigkeiten zwischen Thomisten und Albertisten an der Kölner Universität und der Angriff des Heidelberger Theologieprofessors Johannes Wenck (†1460) auf Nikolaus von Kues (†1464).

Zu Köln: Wie bekannt, entwickelte sich in Köln im 15. Jahrhundert ein in Bursenform institutionalisierter Gegensatz zwischen *thomistae* (Montanerburse) und *albertistae* (Laurentianerburse).⁶ Zu den wichtigsten Dokumenten dieses Streites zählt der einflussreiche *Tractatus problematicus* des niederländischen Philosophen und Theologen Heymeric van de Velde (†1460), verfasst gegen 1424–25 und veröffentlicht 1428, in welchem die Lehرداریenzen zwischen den Kölner *thomistae* und *albertistae* in Form mehrerer breit ausgeführter Problemata dargestellt wurden.⁷ Zwei dieser Problemata bezogen sich auf die Frage, ob der Mensch Gott ohne Phantasmen erkennen könne (probl. 13 und 14). Aus diesen beiden Problemata geht hervor, dass die *thomistae* die Möglichkeit eines solchen Gotterkennens verneinten, die *albertistae* hingegen sie auf Grund der Gottebenbildlichkeit des menschlichen Intellektes bejahten. Heymeric van de Velde, damals *magister* an der später so genannten Bursa Laurentiana, zeigte sich in diesem Werk deutlich als Anhänger und Verteidiger der neuplatonisch orientierten, sich an Augustin anlehrenden Intellektlehre der *albertistae*.⁸

Dass Heymeric's anti-thomistische, albertistische Intellektlehre aus dem *Tractatus problematicus* an der Bursa Laurentiana Schule machte, zeigt der um 1442 verfasste *De anima*-Kommentar des

⁶ Siehe dazu Meersseman, *Geschichte des Albertismus*, Hefte I und II. Über die Kölner Albertisten und Thomisten und ihre Bursen, siehe neulich Meuthen, *Die alte Universität*, 91–97 und 178–191. Die Existenz des Albertismus als eigenständige Lehrrichtung in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts wurde von H.G. Senger bestritten, siehe Senger, 'Albertismus? Überlegungen zur "via alberti" im 15. Jahrhundert'. Wir möchten auf die Thesen Sengers bei einer anderen Gelegenheit zurückkommen.

⁷ Cf. Heymeric van de Velde, *Problemata inter Albertum Magnum et Sanctum Thomam ad utriusque opinionem multum conferentia*. Für die Datierung, siehe Meersseman, *Geschichte des Albertismus* II, 24. Ein inhaltlicher Überblick über die von Heymeric behandelten Themen findet sich *ibid.*, 25–60.

⁸ Cf. *ibid.*, 46–52. Biographische Angaben über Heymeric bei Caviglioli, 'Les écrits d'Heymeric de Campo (1395–1460) sur les oeuvres d'Aristote', 289–311, und Meuthen, *Die alte Universität*, 187–189.

Johannes Hulshout van Mechelen, des Nachfolgers Heymericus als *magister regens* der Bursa Laurentiana. In diesem *De anima*-Kommentar wurde die Heymericische augustinisch-neuplatonische Darstellung der albertistischen Intellektlehre fast wörtlich übernommen.⁹ Wohl durch den grossen Einfluss des Heymericischen Werkes herausgefordert, veröffentlichte der Thomist Gerhard ter Stege von 's-Heerenberg, seit 1431 *magister regens* der thomistischen Montanerburse, im Jahre 1456 einen gegen den *Tractatus problematicus* gerichteten *Tractatus concordiae*, in welchem er unter anderem darzulegen versuchte, Albertus habe nie gelehrt, der Mensch könne Gott ohne Phantasmen erkennen und dass es deshalb in diesem Punkte gar keinen Gegensatz zwischen der Lehre des Thomas und Albertus gebe.¹⁰

Wessel Gansfort muss den Streit zwischen den Kölner *albertistae* und *thomistae* über die Natur des menschlichen Intellekts aus erster Hand gekannt und die neuplatonisch orientierte albertistische Intellektlehre intensiv studiert haben, denn er war von 1449 bis 1452 Student an der albertistischen Bursa Laurentiana und 1455–56, zur Zeit der Veröffentlichung der Gegenschrift des Thomisten Gerhard ter Stege von 's-Heerenberg zu Heymericus *Tractatus problematicus*, sogar *magister artium* in der Laurentianerburse.¹¹ Obwohl er sich der *Vita Wesseli* des Albertus Hardenberg zufolge immer darüber beschwert hatte, dass er in Köln kaum etwas anderes als Thomas van Aquin und Albertus Magnus zu hören bekam,¹² zeigte er sich später dankbar darüber, dass er bei den Laurentianern noch mit Plato vertraut gemacht worden war.¹³ Wie wir noch sehen werden, gibt es in der Tat Parallelen zwischen der augustinisch-neuplatonischen Intellektauffassung der Kölner *albertistae* und der Wessels.

Auch in Heidelberg, wo Wessel 1456–57 weilte, spielte die Frage, ob der Mensch Gott ohne Phantasmen erkennen könne, eine bedeutende Rolle. Im Jahre 1442 veröffentlichte der Heidelberger Theologieprofessor Johannes Wenck eine Kampfschrift (*De ignota litteratura*) gegen Nikolaus von Kues, den in Köln an der späteren

⁹ Siehe Johannes Hulshout van Mechelen, Kraków, Biblioteka Jagiellonska 2074, *Super de anima*, Lib. III, 73r–74v. Für die Datierung dieses Werkes, siehe Pattin, 'Jan van Hulshout', 110. Biographische Daten über Johannes Hulshout van Mechelen *ibid.*, 104–105 und bei Meuthen, *Die alte Universität*, 164.

¹⁰ Über Gerhard ter Stege von 's-Heerenberg und seinen *Tractatus concordiae*, siehe Meersseman, *Geschichte des Albertismus* II, 67–85, insbesondere 80, und Meuthen, *Die alte Universität*, 189.

¹¹ Cf. Van Rhijn, *Wessel Gansfort*, 48–57 und Meuthen, *Die alte Universität*, 205.

¹² Cf. Gansfort, *Opera* 1614, 2.

¹³ So bei Meuthen, *Die alte Universität*, 205.

Laurentianerburse ausgebildeten Schüler und Freund des Heymeric van de Velde. In dieser Schrift griff er die — seiner Meinung nach — von Nikolaus van Kues vertretene Ansicht, der Mensch könne *in hac vita* Gott ohne Phantasmen erkennen, mit äusserster Schärfe an.¹⁴ Diese These, so Johannes Wenck, widerspreche nicht nur der Autorität des Aristoteles (III *De anima*), sondern auch derjenigen der Schrift (1 Kor. 13, 12), wo ausdrücklich gesagt wird, der Mensch könne Gott in diesem Leben nur 'per speculum in enigmate' erkennen.¹⁵

Wie R. Haubst und K. Park dargetan haben, war der Grund dieser ungemein heftigen Reaktion vermutlich die Überzeugung Wencks, Nikolaus von Kues vertrete die ketzerische eckhardisch-begardische Lehre vom 'abgeschieden Leben'.¹⁶ Die albertistische Auffassung, der Mensch könne Gott ohne Phantasmen erkennen, stand also unter dem Verdacht der Häresie.

Die Streitigkeiten in Köln, wie auch die Reaktion Wencks, legen hinreichend dar, dass die Frage nach der Natur und den Fähigkeiten des menschlichen Intellekts zu den wichtigsten und am lebhaftesten diskutierten Themen der Theologie und Philosophie des 15. Jahrhunderts zu rechnen ist.

Die Intellektlehre des Wessel Gansfort

Kommen wir nun zur Intellektlehre Wessels. In fast allen erhaltenen Schriften Wessels sind Aussagen über den menschlichen Intellekt zu finden, insbesondere Aussagen über dessen Gottesebenbildlichkeit. Am wichtigsten sind wohl Wessels Ausführungen über den Intellekt im Traktat *De certissima et benignissima Dei providentia*, wo er der Kritik an Aristoteles und dessen Thesen über den tätigen Intellekt einen längeren Abschnitt widmet.¹⁷ Mit Ausnahme dieser Ausführungen handelt es sich an anderen diesbezüglichen Stellen fast immer um kleinere Bemerkungen; eine systematische Erörterung fehlt. Auch gibt es so gut wie keine Quellenverweise. Dennoch hat Wessel sich mehr als beiläufig mit diesem Thema beschäftigt: wie unter anderem aus der *Vita Wesseli* des Hardenberg hervorgeht, hat Wessel ein *Liber notularum* verfasst,

¹⁴ Über diesen Streit, siehe Haubst, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck*, 83–136, und Flasch, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, 181–195.

¹⁵ Vansteenbergh, *Le 'De ignota literatura' de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse*, 21.

¹⁶ Cf. Haubst, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck*, 124–125, und Park, 'Albert's Influence on Late Medieval Psychology', 531–533.

¹⁷ Gansfort, *Opera*, 718–722 ('De certissima et benignissima Dei providentia').

in welchem er auch *loci* und *sententiae* über die Seele zusammengetragen und mit Erläuterungen versehen hat.¹⁸ Es ist zu bedauern, dass dieses Werk verloren gegangen ist.

Wie bekannt, stammen die erhaltenen Schriften Wessels alle aus der Zeit zwischen 1475–1489, d.h. aus seinen späteren Jahren, als er vor allem in Zwolle (1478–1482) und Groningen (1482–1489) lebte¹⁹ und zum zweitenmal für längere Zeit in direktem Kontakt mit den Mönchen des Chorherrenklosters vom Agnetenberg stand, einem wohlbekannten, unter dem Einfluss der *Devotio Moderna* stehendem Kloster der Windesheimer Kongregation. Auffallend ist, dass es gerade Klöster der Windesheimer Kongregation waren, wo die Werke des obengenannten Albertisten Heymeric van de Velde gelesen wurden. Wie aus dem Katalog des südlich von Brüssel gelegenen Rooklooster hervorgeht, besaßen etwa das bei Eindhoven liegende Kloster Marienhage und das Löwener Kloster Vallis sancti Martini, die beide zur Windesheimer Kongregation gehörten, in ihrer Bibliothek viele Werke des Heymeric, so unter anderem den *Tractatus problematicus*.²⁰ Es handelte sich in beiden Klöstern um eine stattliche Anzahl von Heymeric-Handschriften: 13 bzw. 16 Kodizes. Man darf daher vermuten, dass auch bei den Windesheimer Mönchen vom Agnetenberg die neuplatonisch-albertistischen Theorien des Heymeric bekannt waren und dass Wessel nicht nur in Köln, sondern auch später noch in den Niederlanden von der Heymericischen Intellektlehre beeinflusst wurde.

Die wichtigsten Elemente der Intellektlehre Wessels

Die wichtigsten Elemente der Intellektlehre Wessels lassen sich in folgende vier Sätze zusammenfassen:

1. Gott ist die direkte und unmittelbare Ursache aller geschaffenen Dinge, also auch der menschlichen Seele.²¹ Dieser Satz ist, wie sich noch zeigen wird, von zentraler Bedeutung. Er bringt den theologisch-metaphysischen Hintergrund der Wesselschen Seelenlehre in aller Kürze zum Ausdruck.
2. Der tätige Intellekt ist weder ein Vermögen (*potentia*) der menschlichen Seele noch ein natürlicher Habitus derselben,

¹⁸ *Ibid.*, 11. Siehe auch den ‘Catalogus scriptorum Wesseli Groningensis’, *ibid.*, 27, und Van Rhijn, *Wessel Gansfort*, LII (= Bijlage C(a)).

¹⁹ Cf. Reeves, ‘Gansfort, Wessel’, 26.

²⁰ Cf. Kaluza, ‘Trois listes des oeuvres de Heimeric de Campo dans le “Catalogue du Couvent Rouge”’, 9–15.

²¹ Gansfort, *Opera*, 711 (‘De certissima et benignissima Dei providentia’).

sondern das unmittelbare Licht Gottes.²²

3. Jede intellektuelle Kreatur ist von Natur aus (*natura*) göttlich.²³ Der menschliche Geist ist ein entferntes Abbild Gottes und soll sich Gott so weit wie möglich angleichen. Er braucht dazu die aus Gott ausströmende Weisheit.²⁴
4. Der Mensch kann durch eine Selbstbetrachtung seines Geistes Gott erkennen und sich ihm angleichen.²⁵ Die aus der sinnlichen Wahrnehmung stammende phantasmatische (bildhafte) Erkenntnis verhindert dies; der Mensch muss sich deshalb von seiner sinnlichen, phantasmatischen Erkenntnis so weit als möglich befreien.²⁶

Diese vier Sätze enthalten wenig Neues, auch nicht der zweite Satz, dass der tätige Intellekt etwas göttliches ist. Im Grunde genommen gilt für Wessels Intellektlehre das, was im allgemeinen Margaret Ogilvies Untersuchungen zufolge auch für Wessels Kirchenlehre und Theologie zutrifft: sie ist nicht originell.²⁷ Dennoch handelt es sich hier um Sätze, die, wie schon gesagt, im späten Mittelalter kontrovers waren. Eine Untersuchung dürfte sich daher lohnen.

1. Die göttliche Kausalität

Der erste Satz: Gott ist die unmittelbare Ursache aller Dinge, einschliesslich der menschlichen Seele. Wir gehen zuerst auf dieses als allgemeiner Lehrsatz formuliertes Theorem ein, anschliessend betrachten wir die Frage nach dem Ursprung der menschlichen Seele.

Dass Gott die unmittelbare Ursache aller Dinge ist, wurde von Wessel in *De oratione* und in *De certissima et benignissima Dei providentia* mit einer von ihm dem Neuplatoniker Proklos zugeschriebenen *propositio* belegt: die erste Ursache hat mehr Einfluss auf ein hervorgebrachtes Ding als jedwede zweite Ursache. Allein die Erstursache ist dazu notwendig; die Zweitursachen sind kontingent.²⁸

²² *Ibid.*, 722.

²³ *Ibid.*, 66 (*De oratione*, Lib. III, c. 8).

²⁴ *Ibid.*, 49–50 (*De oratione*, Lib. II, c. 5) und 606–607 (*De magnitudine passionis*, c. 74).

²⁵ *Ibid.*, 49–50.

²⁶ *Ibid.*, 6–7 (*De oratione*, Lib. I, c. 2).

²⁷ Ogilvie, 'Wessel Gansfort's Theology of Church Government', 149.

²⁸ Gansfort, *Opera*, 78 (*De oratione*, Lib. III, c. 14) und 711 (*De certissima et benignissima Dei providentia*) (= wörtlich die gleiche Stelle). Siehe auch van Rhijn, *Wessel Gansfort*, 160, und Reeves, 'Gansfort, Wessel', 26.

Der hier zum Ausdruck gebrachte grundsätzliche Unterschied zwischen der Kausalität der Erstursache und der geschaffenen Zweitursachen wurde von Wessel betont, indem er die zweiten Ursachen 'concausae' oder 'occasiones' der göttlichen Kausalität nannte. Das bedeutet nicht, dass Wessel die 'okkasionalistische' Kausalitätslehre der Mutakallimun vertrat, die den Zweitursachen jedwede eigene Ursächlichkeit absprach, welche unter anderem durch die Übersetzung von Maimonides' *Dux neutrorum sive dubiorum* ('Führer der Unschlüssigen') (Lib. I, c. 73, 6) seit der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts im Lateinischen Westen bekannt geworden war.²⁹ Für Wessel sind die Zweitursachen wirkliche Ursachen: *causae secundae verae causae sunt*.³⁰ Da aber die Zweitursachen nur wirken, wenn Gott es will, und nur so, wie er es will, sind sie im Gegensatz zu Gott weder *causae totales* noch *causae cardinales*, sonder nur *concausae* oder *occasiones*. *Concausa* oder *occasio* besagt bei Wessel nicht, dass die Kausalität ausschliesslich bei Gott liegt, denn die Zweitursachen behalten ihre eigene Funktion. Obwohl Gott aller Dinge Ursache ist, will er beispielsweise, dass der Bauer das Land bestellt. Arbeitet der Bauer nicht, so gibt es keine Ernte.³¹ Eine Anlehnung an die Theorie der Mutakallimun liegt bei Wessel also nicht vor, sondern nur eine für die spätmittelalterliche Theologie nicht ungewöhnliche Betonung der radikalen Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott.

Wessels Verweis auf Proclus

Die Tatsache, dass Wessel als Quelle für den im späten Mittelalter sehr oft zitierten Satz gerade auf Proclus verweist, verdient unsere Beachtung, da ein solcher Verweis wahrscheinlich auf frühere Kölner Einflüsse bei Wessel hindeutet. In der Regel nämlich verwies man bei diesem Lehrsatz nicht auf Proclus, sondern auf den inhaltlich identischen ersten Lehrsatz des viel bekannteren *Liber de causis*, auch nachdem Thomas von Aquin gezeigt hatte, dass mehrere der Lehrsätze des *Liber de causis*, unter ihnen auch

²⁹ Zur dieser Lehre der Mutakallimun, cf. etwa Courtenay, 'The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism', 83, und Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 518–600.

³⁰ Gansfort, *Opera*, 714.

³¹ *Ibid.*, 716: 'Et licet omnia sic a Deo, ut penitus ab eo sint, vult nihilominus agricolam haec et per haec operari: et adeo vult, ut cum ipse totum faciat, pigrum tamen et stertentem agricolam sicut nulla benedictio, sic nullus etiam fructus sequatur.'

der erste, inhaltlich mit Sätzen aus der *Elementatio* des Proclus übereinstimmten.³² Dass man gerade auf den *Liber de causis* verwies (und nicht auf Proclus) wurde wohl dadurch noch verstärkt, dass der betreffende Satz in dem bekannten, wahrscheinlich von Marsilius von Padua verfassten Florilegium *Auctoritates Aristotelis*, unter den 'auctoritates Libri causarum' aufgezählt wurde.³³ Die grosse Zahl der Handschriften und Drucke beweist, dass dieses Florilegium bis hinein ins 16. Jahrhundert viel benutzt wurde.³⁴

In Köln bestand im 15. Jahrhundert ein nachweisbares Interesse an der Lehre des Proclus. Das zeigen nicht nur die Schriften des Heymeric van de Velde, dessen Abhängigkeit von Proclus bekannt ist,³⁵ sondern geht auch daraus hervor, dass sich der Oxforder Kanzler William Grey eine Abschrift des nur in einigen Handschriften erhaltenen Kommentars des Berthold von Moosburg zu der *Elementatio theologica* des Proclus 1444 in Köln anfertigen lassen konnte.³⁶ Aufgrund dieser beiden Fakten darf man vermuten, dass — obwohl die Werke des Proclus im 15. Jahrhundert auch anderweitig im Brennpunkt des Interesses standen (man denke etwa an Nikolaus von Kues) — Wessel gerade in Köln, seinem ersten Studienort, mit dem Denken des Proclus vertraut wurde.

Der historisch-philosophische Hintergrund der Wesselschen Anwendung des Satzes von der göttlichen Kausalität

Was den historisch-philosophischen Hintergrund der Wesselschen Anwendung dieses Satzes betrifft, ist schon öfter darauf hingewiesen worden, dass die unmittelbare Kausalität Gottes bei Denkern wie Wilhelm von Ockham und Gregor von Rimini, die zur Zeit Wessels der *via moderna* zugerechnet wurden, eine wichtige Rolle spielte. Das scheint auf eine Hinwendung Wessels zur *via moderna* oder den *nominales* hinzudeuten. Aber so einfach liegt die Sache nicht. Es darf nämlich nicht übersehen werden, dass der Satz von der unmittelbaren Kausalität Gottes auch von Denkern wie Thomas von Aquin und Duns Scotus, die als geistige Väter der sogenannten *via antiqua* galten, wie auch von vielen Thomisten und Scotisten bis hinein ins 15. Jahrhundert an zentralen Stellen angewandt wurde.

³² Cf. *Le Liber de causis*, Prop. 1 n. 1.

³³ Cf. Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis*, 231 (1).

³⁴ *Ibid.*, 24–35 und 47–50.

³⁵ Cf. Grabmann, 'De Proklosübersetzungen des Wilhelm von Moerbeke', 422, und Korolec, 'Heymeric de Campo et sa vision néoplatonicienne de Dieu'.

³⁶ Meuthen, *Die alte Universität*, 205.

Nach Thomas van Aquins Schrift *De potentia* ist Gott die Ursache aller Tätigkeiten (*actiones*), insofern er jedwedem Ding das Vermögen zur Tätigkeit verleiht, es im Sein erhält, ihm zur Tätigkeit verhilft und insofern jedwedes Geschaffene aufgrund der göttlichen Kraft wirkt.³⁷ Im Hinblick auf die Wirkungsgeschichte dieser Auffassung des Thomas ist interessant, dass am Anfang des 14. Jahrhunderts, bei der Herausarbeitung der thomistischen Orthodoxie in der Dominikanerschule, die Theorie des Durandus, nicht *Gott* sei die unmittelbare Ursache der geschöpflichen Tätigkeiten, sonder lediglich die Geschöpfe selber, in zwei gegen Durandus gerichteten thomistischen Irrtumslisten (verfasst 1314 und 1316–17) der eben genannten Auffassung des Thomas gegenübergestellt und als ‘error’ und ‘contra Thomam’ verurteilt wurde.³⁸ Auch im 15. Jahrhundert wurde die Lehre von der unmittelbaren Kausalität Gottes von den Thomisten verteidigt. Der Kölner Thomist Heinrich von Gorkum (†1431), Gründer der später berühmt gewordenen *Bursa Montis*, führte in seinem einflussreichen Kommentar zur *Summa theologiae* des Thomas (auch *Compendium Summae theologiae* genannt) aus, Gott sei als *ipsum esse* die unmittelbare Ursache des Seins jeden Geschöpfes. Da das Sein das Innerste eines Seienden ist, ist Gott als unmittelbare Ursache des Seins im Innersten alles Seienden tätig.³⁹

Was Scotus betrifft, legte er in seiner *Lectura* unter Verweis auf den ersten Satz des *Liber de causis* dar, dass jedwedes Wirken einer Zweitursache von der ersten Ursache bestimmt wird. Jedwede

³⁷ Thomas von Aquin, *De potentia*, q. 3 a. 7 c, 58b: ‘Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnia alia virtus agit. Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae’.

³⁸ Siehe Koch, ‘Die Magister-Jahre des Durandus de S. Porciana O.P.’, 57 (Liste 1) und 83 (Liste 2).

³⁹ Heinrich von Gorkum, *Quaestiones in S. Thomam*, q. 5, col. 2 (nicht foliert) (die Zeichensetzung wurde leicht abgeändert): ‘Opportet (!) autem omne agens coniungi ei in quod immediate agit et sua virtute illud contingere, quemadmodum movens et motum oportet (!) esse simul. Cum autem deus sit ipsum esse per essentiam, oportet (!) quod proprius et immediatus effectus eius in rebus creatis sit esse, sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat deus in rebus non solum quando esse incipiunt sed quamdiu in esse conservantur, sicut lumen causatur in aere a sole quamdiu aer illuminatus manet. Unde patet quod deus in omnibus intime se habet, sicut esse est maxime intimum unicuique’. Über Heinrich von Gorkum, siehe Weiler, *Heinrich von Gorkum*, 173–174.

kontingente geschöpfliche Handlung stammt aus Gott und wird von ihm ermöglicht.⁴⁰ Auch im Sentenzenkommentar des Scotisten Franciscus de Mayronis, eines Theologen, der von Wessel namentlich zu den *formales* gerechnet wurde,⁴¹ ist mit Berufung auf den ersten Satz des *Liber de causis* ein Plädoyer für die göttliche Allursächlichkeit zu finden.⁴²

Nicht nur die Scotisten, sondern auch andere Theologen liessen sich in diesem Punkt von Scotus inspirieren: eine sich deutlich an Scotus anlehrende Auffassung der göttlichen Ursächlichkeit findet sich in den *Quaestiones Sententiarum* des Heinrich von Oyta (Paris 1378–80),⁴³ eines Denkers, von dem wir — nebenbei gesagt — aufgrund einer *collatio* des niederländischen Predigers Johannes Brugman wissen, dass er Verbindungen hatte mit Geert Groote, dem Inspirator der Devotio Moderna.⁴⁴

Die von Wessel angeführte Lehre der Gottursächlichkeit lässt sich also schwer ausschliesslich mit der *via moderna* verbinden.

Kommen wir jetzt zur Frage nach dem Ursprung der menschlichen Seele. Wessel war — im Einklang mit seiner Lehre von der unmittelbaren Kausalität Gottes und im Anschluss an die Schöpfungslehre der Genesis — der Meinung, dass die menschliche Seele allein von Gott dem menschlichen Körper eingehaucht wird. Er wies ausdrücklich die gegenteilige Auffassung zurück, die Seele sei nicht geschaffen, sondern auf natürliche Weise (*per naturalem potentiam*) aus der Materie entstanden.⁴⁵

Man darf diese Kritik nicht als obligatorische Ablehnung einer schon längst nicht mehr vertretenen Position verstehen. Im Gegenteil. Obwohl man im 14. und 15. Jahrhundert allgemein der Meinung war, dass *secundum fidem* die Seele unmittelbar von Gott stamme, wurde diese Gottgeschaffenheit der Seele dennoch

⁴⁰ Johannes Duns Scotus, *Lectura in librum primum Sententiarum*, Lib. I d. 39 qq. 1–5 nn. 35–37, 489–490 und n. 41, 492.

⁴¹ Gansfort, *Opera*, 877. Für Franciscus de Mayronis als der wohl wichtigste Vertreter der 'formales' (so bei Wessel), oder, wie sie auch genannt wurden, der 'formalitates' (so etwa bei Gerson), siehe Kaluza, *Les querelles doctrinales à Paris*, 33.

⁴² Franciscus de Mayronis, *In libros Sententiarum*, Lib. I dd. 43–44 q. 7: 126va–127rb.

⁴³ Cf. Heinrich von Oyta, *Quaestiones Sententiarum*, München, Bayerische Staatsbibliothek Clm 8867, Lib. I, 167va. Für einen Überblick über die Auffassungen des Heinrich von Oyta, siehe Lang, *Heinrich Toting von Oyta*.

⁴⁴ Cf. Brugman, *Verspreide Sermoenen*, 157.

⁴⁵ 'Haec est opinio mea de unione vivifica corporis et animae, qua teneo, divinitus plasmato corpore, sive in paradiso, sive in matris utero, sicut per nullam naturalem potentiam anima educitur de potentia materiae, sed solum divinitus inspiratur in faciem eius spiraculum vitae'. Gansfort, *Opera*, 722.

von mehreren Denkern aus philosophischen Gründen in Frage gestellt oder sogar verneint. Interessanterweise handelt es sich bei diesen Denkern um Philosophen, die im 15. Jahrhundert als Repräsentanten der *via moderna* und der *nominales* galten, wie Johannes Buridan und Peter von Ailly.⁴⁶

Buridan führte in seinem *De anima*-Kommentar bei der Frage, ob der menschliche Intellekt die Form des Körpers sei, drei *opinionēs famosiores* an: die des Alexander von Aphrodisias (der menschliche Intellekt ist *forma materialis* und *educta de potentia materiae*), die des Averroes (der menschliche Intellekt ist *unicus omnium hominum, non extensus nec inhaerens corpori*) und die des Glaubens (der menschliche Intellekt ist *creatus; non educta de potentia materiae* und dennoch *forma corporis*).⁴⁷ Die Lehre des Glaubens ist nach Buridan nicht beweisbar. Behauptet man, die Seele sei geschaffen und sei nicht aus der Materie hervorgegangen, so behauptet man etwas, dass mehr aufgrund des Glaubens als aufgrund der *humana ratio* zu halten ist.⁴⁸ Die Schöpfung ist etwas Übernatürliches und lässt sich auf natürliche Weise (*naturali demonstratione*) nicht beweisen.⁴⁹ Die Auffassung des Averroes, der Intellekt sei ein einziger für alle Menschen, ist nach Buridan völlig unhaltbar. Darum, so Buridan, gäbe es den Glauben nicht, so würde ich dem Alexander zustimmen.⁵⁰ Fazit: Die Idee eines organgebundenen, vergänglichen, allein aus der Materie hervorgegangenen Intellekts ist für Buridan nicht vernunftwidrig. Ganz anders etwa Thomas van Aquin, der es, ebenso wie Wessel, als notwendig ansah, dass die Seele immateriell und geschaffen sei.⁵¹

Buridan stand mit seiner Auffassung nicht allein: auch Peter von Ailly, Marsilius von Inghen, Johannes Eucles und Benedikt Hesse von Krakau, alle mehr oder weniger Repräsentanten der

⁴⁶ Für Buridan und Peter von Ailly als herausragende Repräsentanten der *via moderna* und der *nominales*, siehe Pluta, *Die philosophische Psychologie des Peter von Ailly*, 6–7 (mit Quellennachweis).

⁴⁷ Buridan, *Quaestiones de anima*, Lib. III q. 3, 24rb.

⁴⁸ 'Unde notandum est quod dicta conclusio ('quod intellectus humanus non est forma materialis ita quod sit eductus de potentia materiae', M.H.) magis tenenda est fide quam humana ratione. Puto enim quod non sit demonstrabilis circumscripcta fide nostra catholica'. *Ibid.*, 24va.

⁴⁹ *Ibid.*, 24va.

⁵⁰ '(...) et ideo nisi esset fides nostra, ego crederem Alexandro, cuius opinio prius fuit demonstrata (...)'. *Ibid.*, 24vb (die Zeichensetzung wurde leicht abgeändert).

⁵¹ Cf. Thomas van Aquin, *Summa theologiae*, I q. 90 a. 2 c. 560A: 'Et quia non potest fieri (anima, M.H.) ex materia praeiacente, neque corporali, quia sic esset naturae corporeae; neque spirituales, quia sic substantiae spirituales invicem transmutarentur; necesse est dicere quod non fiat nisi per creationem'.

via moderna, hielten in ihren *De anima*-Kommentaren die Theorie des Alexander für eine philosophisch sehr gut vertretbare Position.⁵²

Es ist nicht ausgeschlossen, dass Wessel sich mit seiner Kritik an der Lehre eines aus der Materie hervorgegangenen Intellekts direkt gegen die von den genannten Repräsentanten der *via moderna* verteidigte Auffassung des Alexander richtete. Die von ihm unter anderem in *De certissima et benignissima Dei providentia* benutzte Formulierung ‘per nullam naturalem potentiam anima educitur de potentia materiae’, kommt in verneinender Form dem Wortlaut der Darstellung der Lehre des Alexander bei Buridan und auch bei Peter von Ailly (der sich auf Buridan stützte) sehr nahe, und könnte in diese Richtung weisen. Zudem schrieb Wessel an einer anderen Stelle in der soeben genannten Schrift die Auffassung, der Intellekt sei *secundum se* organisch, explizit dem Alexander zu.⁵³ Aller Wahrscheinlichkeit nach hat er diesen Punkt aus einem der genannten *De anima*-Kommentare, vermutlich dem des Buridan, übernommen: dieser Kommentar war weit verbreitet und wurde an vielen Universitäten gelesen.⁵⁴

2. Wessels Lehre vom tätigen Intellekts

Kommen wir nun zum zweiten Satz: Der tätige Intellekt ist kein Vermögen der menschlichen Seele, sondern das unmittelbare Licht Gottes.

Kurz zu Aristoteles. Um das aktive und höchste Prinzip der menschlichen Erkenntnis anzudeuten, verwies Aristoteles in seiner Schrift *De anima* auf eine geistige, tätige Ursache (τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν), die getrennt, leidensunfähig, unvermischt und ihrem Wesen nach tätig ist. Diese tätige Ursache (erst in der nach-aristotelischen Tradition ποιητικὸς νοῦς genannt) kann alles

⁵² Peter von Ailly, *Tractatus de anima*, ed. in Pluta, ‘Die philosophische Psychologie’, c. 6, 35: ‘Prima tamen opinio superius dicta (= die ‘opinio Alexandri’, M.H.) circumscripta fide et sequendo apparentiam rationis naturalis inter omnes probabilior videretur’; Pluta, *Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance*, 47 (= Marsilius von Inghen); Pluta, ‘Die Diskussion der Frage nach der Unsterblichkeit in einer Leipziger Handschrift’, 497 (= Johannes Eucles) und Burrichter & Dewender, ‘Die Diskussion der Frage nach der Unsterblichkeit in den “Quaestiones in libros De anima”’, 576 (= Benedikt Hesse von Krakau).

⁵³ Cf. Gansfort, *Opera*, 718: ‘Volebat autem Alexander intellectum secundum se organicum esse, sicut visum et sensum communem’.

⁵⁴ Zur Einfluss Buridans, siehe Markowski, ‘L’influence de Jean Buridan sur les universités d’Europe Centrale’, und Michael, *Johannes Buridan*, 321–398. Mit besonderem Bezug auf Buridans *De anima*-Kommentar, siehe auch Pluta, *Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin*, 37–49.

bewirken und aktuiert einen hylischen oder möglichen Intellekt, der, umgekehrt-analog zu der allumfassenden Tätigkeit des tätigen Intellekts, alles werden kann.⁵⁵

Es ist in der Aristoteles-Literatur bis auf den heutigen Tag immer noch nicht entschieden, was Aristoteles eigentlich unter dieser geistigen, tätigen Ursache verstand: ein Vermögen der menschlichen Seele oder aber, wie es aufgrund einer ausführlichen Argumentation vor einigen Jahren wieder von W.K.C. Guthrie und in seiner Nachfolge von V. Kal behauptet worden ist,⁵⁶ der göttliche *voûç* der *Metaphysik*, Buch Lambda.

Für Wessel in seiner Schrift *De certissima et benignissima Dei providentia* ist die Sache klar: der tätige Intellekt kann nur als Gott oder als das Licht des Gesichts Gottes (*lumen vultus Dei*, cf. Ps. 4, 7) aufgefasst werden, nicht als ein Vermögen der Seele.⁵⁷ Undeutlich aber bleibt, ob Wessel diese Deutung des tätigen Intellekts Aristoteles zuschrieb oder nicht. Man muss dies wohl verneinen, da Wessel ausdrücklich von einer 'opinio mea de intellectu agente contra Aristotelem' spricht. Dennoch aber zeigen gewisse Stellen in der soeben genannten Schrift, dass die Intellektlehre des Aristoteles für Wessel durchaus mehrere Interpretationen zuliess.⁵⁸

In derselben Schrift geht Wessel auch in der Form einer kurzen intellektuellen Autobiographie näher darauf ein, wie er zu seiner Auffassung des tätigen Intellekts gekommen ist.⁵⁹ Problematisch für ihn war die Deutung der Tatsache, dass der menschliche Geist manchmal denkt und manchmal — vor allem während des Schlafes — nicht denkt. Deshalb meinte er anfangs, Alexander habe mit seiner Aristoteles-Interpretation recht gehabt, indem er den Intellekt als etwas organisches betrachtete, das, um Erkennen zu können, die von den Sinnesorganen herrührenden Phantasmen brauche. Aber diese Lehre erschien Wessel schliesslich unbefriedigend und sie sei, so Wessel, auch dumm: der Intellekt denke nämlich offenbar häufig über Dinge nach, die durch keine körperlichen Bilder dargestellt und von keinem körperlichen Vermögen erfasst werden können, wie etwa Weisheit

⁵⁵ Aristoteles, *De anima*, Lib. III, c. 5: 430a10–19.

⁵⁶ Cf. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* VI, 315–330, und Kal, *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*, 84–92.

⁵⁷ Gansfort, *Opera*, 721 und 722: '(...) intellectui possibili Deus est lumen agens ut intelligat (...). (...) Unde quod Aristoteles intellectum agentem, hoc ego lumen vultus Dei'.

⁵⁸ *Ibid.*, 718 und 720 (siehe den Text in Anm. 61).

⁵⁹ *Ibid.*, 718–720.

(*sapientia*), Liebe (*amor*) und Gerechtigkeit (*iustitia*). Der menschliche Intellekt sei also nicht körperlich, sondern immateriell. Deshalb, so Wessel, müsse es eine höhere (immaterielle) Ursache geben, die bestimmt, wann der Mensch denkt und wann nicht. Diese höhere Ursache könne nicht der tätige Intellekt des Philosophen Aristoteles sein, da dieser Intellekt seiner Natur nach *immer* tätig ist. Es müsse eine freie Ursache sein und diese Ursache könne, so Wessel, nur der freie, mit dem Menschen kooperierende Gott der Schrift sein, der nur durch die *pietas* des Glaubens, nicht aber durch die weltliche Weisheit, aufspürbar ist.⁶⁰

Interessant ist, dass Wessel in diesem Punkt Averroes explizit zustimmt, insofern Averroes den tätigen Intellekt nicht als ein Vermögen der Seele betrachtet, sondern als etwas, dass ausserhalb der Seele existiert, auch wenn Averroes, da er die Schrift nicht kannte, irrtümlich die unterste Intelligenz als den *intellectus universaliter agens* ansah.⁶¹

Die Gleichsetzung des tätigen Intellekts mit Gott war zu Wessels Zeiten nichts Neues. Wie E. Gilson bereits 1926 in dem ausführlich dokumentierten Artikel 'Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin' dargelegt hat, gab es im Lateinischen Westen schon zu Anfang des 13. Jahrhunderts Denker, welche diese These vertreten haben. So legte der Pariser Bischof Wilhelm von Auvergne in seiner Schrift *De anima* dar, der tätige Intellekt könne unmöglich ein Teil der Seele sein, da der tätige Intellekt seiner Natur nach immer alles denkt. Wäre er ein Teil der menschlichen Seele, so würde der Mensch immer alles denken, was jedoch offenkundig nicht der Fall sei.⁶² Nach Wilhelm von Auvergne hat die menschliche Seele — genau wie es später von Wessel behauptet werden sollte — nur einen möglichen Intellekt, der von Gott illuminiert wird.⁶³

⁶⁰ *Ibid.*, 718: 'Oportebit ergo hujus otii altiore esse causam non per seculi hujus philosophiam, sed fidei tantum pietate vestigabilem: liberam scilicet voluntatem cooperantis increati signati super nos luminis vultus Dei'.

⁶¹ *Ibid.*, 720: 'Et quia rationes *Aristotelis* de intellectu agente nihil tam evidenter concludunt, eum animae non potentiam esse, quin commentator ejus *Averrois* agentem intellectum posuerit realiter extrinsecum, licet in operando conjunctum (*ed.*: commentum, M.H.), sicut lumen (*ed.*: lumine, M.H.) Solis realiter coloribus et visivae potentiae diversum, ad videndum tamen oportet conjungi, et causaliter simul concurrere, sicut causas essentialiter ordinatas. Et quia Sacras literas ignorabat, ideo qui nesciebat signatum super nos lumen vultus Dei (*cf.* Ps. 4, 7, M.H.), posuit infimam intelligentiam nobis pro Sole intellectuali et universali intellectu agente'.

⁶² Cf. Gilson, 'Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin', 63 (mit Quellennachweis).

⁶³ *Ibid.*, 79–80 (mit Quellennachweis). Siehe aber auch Marrone, *William of Auvergne and Robert Grosseteste*, 63–65.

In diesem Zusammenhang sind auch einige Bemerkungen des Roger Bacon sehr interessant. Ihm zufolge wurde die These, der tätige Intellekt sei kein Teil der Seele, sondern mit Gott zu identifizieren, nicht nur von Wilhelm von Auvergne, sondern auch von den *sapientes antiqui*, von Robert Grosseteste und Adam de Marisco vertreten, die von Roger Bacon als *maiores clerici de mundo* bezeichnet wurden.⁶⁴ Dass es geschätzte Theologen gab, die diese These vertraten, wird bestätigt durch Bemerkungen in anderen Werken, beispielsweise in der 1985 von Gauthier edierten, um 1245–1250 entstandenen Mitschrift einer anonymen *Lectura in librum de anima*, in welcher es heisst ‘Istud (. . .) ponunt magni clerici et antiqui’, durch einige Stellen in den Werken des Thomas von Aquin (‘quidam catholici doctores, [. . .] posuerunt ipsum Deum esse intellectum agentem’) und in der 1936 von Grabmann edierten anonymen, zwischen 1308 und 1323 entstandenen Quaestio ‘Utrum beatitudo consistat in intellectu agente (. . .)’, in der nicht weniger als sechzehn verschiedene Interpretationen des tätigen Intellekts angeführt werden.⁶⁵ Bemerkenswert ist auch, dass Thomas von Aquin, der in seinen späteren Werken die Gleichsetzung des tätigen Intellekts mit Gott heftig kritisierte, sie in seinem Sentenzenkommentar noch als ‘satis probabilis’ bezeichnete.⁶⁶

Den Schriften des Roger Bacon lässt sich auch entnehmen, dass sich im Laufe des 13. Jahrhunderts eine Gruppe von Denkern gebildet hat, die diese ältere These der Gleichsetzung des tätigen Intellekts mit Gott verwarf. Im *Opus tertium* des Roger Bacon heisst es: ‘omnes moderni dicunt, quod intellectus agens in animas nostras, et illuminans eas, est pars animae’.⁶⁷ Einer dieser *moderni* war wohl Thomas von Aquin.

Neben diesen beiden Gruppen entwickelte sich im 13. Jahrhundert eine dritte Gruppe, deren Auffassung man als eine *via media* bezeichnen kann. Die Vertreter dieser Gruppe waren der Meinung, dass es zwei Arten des tätigen Intellekts gebe: einen geschaffenen und einen ungeschaffenen tätigen Intellekt. Der erste ist ein Teil der menschliche Seele, der zweite ist Gott. Zu

⁶⁴ Siehe die Zitate bei Gilson, ‘Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin’, 81 (= Roger Bacon, *Opus majus* II, c. 5, und *Opus tertium*, c. 23).

⁶⁵ Anonymi Magistri Artium, *Lectura in librum De anima*, Lib. III, lect. 2, q. 4–5: 469; Thomas von Aquin, *Scriptum super libros Sententiarum* II, Lib. II, d. 17 q. 2 a. 1 c: 423 und Grabmann, *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ*, 85–86 (für die Datierung, *ibid.*, 5).

⁶⁶ Siehe dazu Gilson, ‘Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin’, 80 (mit Quellennachweis).

⁶⁷ Siehe das Zitat *ibid.*, 83 (= Roger Bacon, *Opus tertium*, c. 23).

dieser Gruppe gehörten Theologen wie Johannes von Rochelle und Johannes Pecham.⁶⁸

Vor allem die These der letzten Gruppe ist im Rahmen unserer Untersuchung wichtig; sie kehrt nämlich bei Denkern des 14. und 15. Jahrhunderts zurück, von denen angenommen werden kann, dass Wessel deren Thesen kannte: bei Johannes Buridan und den Kölner Albertisten der Laurentianerburse.

Buridan führte in seinem bereits erwähnten *De anima*-Kommentar aus, dass Gott im eigentlichen Sinne *intellectus agens* genannt werden kann, weil Gott alles erkennt: 'deus maxime proprie dicitur intellectus agens'.⁶⁹ Da Gott als erste Ursache mehr Einfluss auf die Wirkung einer Zweitursache hat als jedwede zweite Ursache, wirkt Gott, so Buridan, als tätiger Intellekt bei jedem Erkenntnisakt des Menschen aktiv mit.⁷⁰ Es gibt aber bestimmte Aktivitäten des menschlichen Geistes, deren Existenz nicht nur mit einem Verweis auf die Tätigkeit des göttlichen Intellekts erklärt werden können, wie etwa das diskursive, nicht intuitive Erkennen. Gott ist eine allgemeine Ursache und seine Tätigkeit muss deshalb von einer partikularen, niedrigeren Ursache spezifiziert und abgegrenzt werden. Um das menschliche diskursive Denken zu erklären, muss man deshalb das Bestehen eines partikularen tätigen Intellekts annehmen, der, so Buridan, entweder mit der menschlichen Seele zusammenfällt oder ein Teil derselben ist.⁷¹

Interessant ist, dass Buridan bei der Darlegung seiner These, der göttliche, tätige Intellekt wirke bei jedem menschlichen Erkenntnisakt aktiv mit, auf den ersten Satz des *Liber de causis* verweist.⁷²

Nicht nur im *De anima*-Kommentar des Buridan, sondern auch in dem des Kölner Albertisten Johannes Hulshout van Mechelen,

⁶⁸ Siehe das Zitat *ibid.*, 88 (= Johannes von Rochelle, *Summa de anima*, Lib. II c. 37) und Pecham, *Tractatus de anima*, c. 5, 20 n. 7: 'Duplicem pono intelligentiam agentem, increatam et creatam (...)'.
⁶⁹ Buridan, *Quaestiones de anima*, Lib. III q. 7, 27ra (prima conclusio).

⁷⁰ *Ibid.*, 27ra-b: 'Secunda conclusio: ad intellectionem formandam in intellectu nostro possibili necesse est active concurrere quendam intellectum agentem. Et hoc probatur primo quia necesse est deum active ad hoc concurrere. Omnia enim agentia sunt ipsi deo essentialiter subordinata et in essendo et in agendo. Ideo nulla est actio ad quam non concurrat deus active, immo principalius quam alia agentia, propter quod dicit auctor de causis quod prima causa scilicet ipse deus plus est influens in effectum quam causa secunda. (...) ideo quando de novo intelligimus, factum totale est compositum ex intellectu nostro possibili et intellectione. Modo non potest assignari agens nobilius isto composito nisi concurrat active aliquis intellectus agens et sine dubio ille est intellectus divinus.'

⁷¹ *Ibid.*, 27rb.

⁷² Siehe den Text in Anm. 70.

entstanden nur vier Jahre bevor Wessel als Student an die Bursa Laurentiana kam, wurde die Theorie verteidigt, der mögliche Intellekt des Menschen könne sowohl durch den tätigen Intellekt, der ein Teil der menschlichen Seele sei, als auch direkt vom göttlichen Intellekt illuminiert werden. Der mögliche Intellekt des Menschen ist nicht nur, so Johannes Hulshout, ein *stramentum* für den zur menschlichen Natur gehörigen tätigen Intellekt, sondern auch für das Licht der Engel und für den göttlichen Intellekt. Denn der göttliche Intellekt wirkt in jeder Kreatur.⁷³

Für eine mögliche Beeinflussung Wessels von seiten der Kölner Albertisten könnte auch der von Wessel für Gott benutzte Terminus 'intellectus universaliter agens' sprechen. Obwohl dieser Terminus auch gelegentlich von anderen Theologen und Philosophen benutzt wurde, gilt er dennoch als ein für die vom Neuplatonismus geprägten Albertisten typischer Begriff.

Obschon nun die beiden genannten Denker nicht die negative These vertreten haben, der tätige Intellekt sei kein Teil der menschlichen Seele, wurde in ihren *De anima*-Kommentaren dennoch die positive These Wessels behauptet, Gott sei als tätiger Intellekt aufzufassen und er illuminiere als solcher den möglichen Intellekt des Menschen. Da Wessel während seines Artes-Studiums diese beiden Werke kennengelernt haben muss, ist es durchaus möglich, dass er von den in diesen Werken niedergelegten Gedanken beeinflusst worden ist.

⁷³ Johannes Hulshout van Mechelen, Kraków, Biblioteka Jagiellonska, MS 2074, *Super de anima*, Lib. III: 75v: '(...) intellectus possibilis est stramentum quaduplicis intelligibilis, primo fantasmatum a quibus patitur secundum quod est intellectus humanus et in corpore positus. Secundo est stramentum intellectus agentis secundum quod convenit sibi secundum propriam naturam, cum agens proprie semper intelligit seu respicit proprium intellectum sicut suum obiectum in agendo quemadmodum quid quod est in essendo. Tertio est stramentum intellectus angelici potentis (?) illuminare ipsum, qui inquantum est virtus passiva (?) non determinatur ad maximum. Sed si patitur a minore, scilicet intellectu agente, patitur a maiore, scilicet intellectu angelico et divino. Qui divinus intellectus est summum intelligibile. (...) Quod autem intellectus angelicus agit in intellectum nostrum non minus videtur, quia potest agere in corpus, ergo in intellectum corpori coniunctum. Intellectus autem divinus agit in omnem creaturam sibi obedientialiter subiectam.' Auch Wessel war der Meinung, dass der menschliche Intellekt von den Engeln erleuchtet werden kann, siehe Gansfort, *Opera*, 720 (*De certissima et benignissima Dei providentia*); *ibid.*, 73 (*De oratione*, Lib. III c. 10): '(...) Possunt enim (sc. angeli, M.H.) assistente illis cooperatione divina, quae semper beatis illis assistit per vivas notas mentem nostram intellectualiter irradiare; quod nullus mortalium potest', und *ibid.*, *De purgatorio*, 831, prop. 25.

3. Der menschliche Geist als Abbild Gottes

Kommen wir zum dritten Satz: Der menschliche Geist ist ein Abbild Gottes. Über Wessels Lehre der Gottebenbildlichkeit ist schon einiges in dem Wessel-Buch van Rhijns gesagt worden.⁷⁴ Wir können uns deshalb hier kurz fassen.

Wessel bezog die Gottebenbildlichkeit ausschliesslich auf den inneren Menschen (den *homo interior*), d.h. den nicht-körperlichen, geistigen Teil des Menschen.⁷⁵ Gott ist 'Weisheit', 'Wort' und 'Liebe' (die Trinität) und kann deshalb nicht von einem körperlichen Bild dargestellt werden.⁷⁶ 'Weisheit', 'Wort' und 'Liebe' sind ja für Wessel, wie oben gesagt, immateriell. Die Idee, dass die Gottebenbildlichkeit sich auch auf den 'homo exterior' bezieht, d.h. auf den körperlichen Teil des Menschen, wurde von ihm explizit zurückgewiesen.⁷⁷

Der menschliche Geist ist für Wessel von Natur gottebenbildlich. Er verliert die Gottebenbildlichkeit nicht durch den Sündenfall, denn es existiert eine ewige Vermählung zwischen Gott und dem 'homo interior'.⁷⁸ Dennoch wird die Gottebenbildlichkeit von Wessel vor allem final verstanden. Der menschliche Geist ist 'ad imaginem Dei' geschaffen, wobei die Präposition 'ad' nicht modal, sonder final interpretiert werden muss. Es ist die Liebe auf Christus hin, welche die Voraussetzung dafür ist, dass er zum Abbild und zur Ähnlichkeit Gottes wird.

Da der menschliche Geist gottebenbildlich ist, kann er, wenn er sich direkt nach oben, auf Gott richtet, in sich einen kleinen Gott (*parvum Deum*) gebären, denn der Geist des Menschen ist wie ein Spiegel, der das reflektiert, auf das er gerichtet wird. Diese geistige Hinwendung zu Gott 'reformiert' den Geist: der von ihm geborene kleine Gott ist eine *imago dei reformatata*.⁷⁹ Die

⁷⁴ Van Rhijn, *Wessel Gansfort*, 161–169.

⁷⁵ Gansfort, *Opera*, 830 (*De purgatorio*, prop. 1): 'Cum dicitur homo factus ad imaginem et similitudinem Dei, ego de interiore homine tantum intelligo.'

⁷⁶ *Ibid.*, 71 (*De oratione*, Lib. III c. 10).

⁷⁷ *Ibid.*, 389 (*Scala meditationis*, Exemplum III, Tractatio): 'Factus est itaque homo ad imaginem et similitudinem sanctae Trinitatis. Et quae sacrae hujus Trinitatis potest esse vera similitudo? Sane non corporalis ac exterioris hominis forma Deus homini similatur.'

⁷⁸ *Ibid.*, 129 (*De oratione*, Lib. VII, c. 4), 159 (*De oratione*, Lib. IX, c. 3) und 604 (*De magnitudine passionis*, c. 73).

⁷⁹ *Ibid.*, 222 (*Scala meditationis*, Lib. I, c. 21): '(. . .) Et sicut speculum corporale Solis conjugio parvulum solem; ita mentes nostrae intelligibilia specula beato Dei conjugio parvum Deum, qui reformatata imago est Dei, concipiunt, praegnant, pariunt, in seipsis aeternum concipientes, aeternum praegnantes, aeternum beate parientes.'

göttliche Weisheit des Vaters strömt im Geiste des Menschen aus und führt ihn zurück zu Gott. Durch sie kann er Gott erkennen und wird er mit Gott verbunden.⁸⁰

Wessel stand mit dieser Lehre auf dem Boden der Imago Dei-Tradition Augustins und Bernhards von Clairvaux, zweier Theologen, die in den Werken Wessels öfter genannt und zitiert wurden und von deren Gedanken Wessel auch an anderen Punkten beeinflusst worden ist.⁸¹ Dass Wessel in dieser Tradition stand, bedeutet selbstverständlich nicht, dass er sich in seiner Lehre der Gottebenbildlichkeit der Seele nicht auch von anderen Denkern hat inspirieren lassen können. Interessant und von der Biographie Wessels her vielversprechend sind die Theorien der Kölner Albertisten: in den Schriften des Heymeric van de Velde beispielsweise, des wohl einflussreichsten Magisters der Laurentianerburse, lassen sich mehrere Elemente der Imago Dei-Lehre, wie sie von Wessel vertreten wurde, in einer philosophischen Fassung aufweisen.

Zuerst Augustin. Wie später auch Wessel, unterschied Augustin sehr deutlich zwischen einem äusseren und einem inneren Menschen, etwa in der viel gelesenen Schrift *De Trinitate*.⁸² Nur der geistige, innere Mensch ist nach Augustin ein Abbild Gottes; der äussere Mensch dagegen ist lediglich als *vestigium trinitatis* zu verstehen.⁸³ Auch wurde von Augustin in den Schriften ab 412 (*De spiritu et littera*) und ganz klar in *De Trinitate* behauptet, die Gottebenbildlichkeit gehöre zur Natur des Menschen. Sie gehe durch die Sünde nicht verloren, werde aber verunstaltet.⁸⁴ Durch den Glauben an Christus jedoch könne die 'deformierte' Gottebenbildlichkeit der Seele wieder 'reformiert' und 'renoviert' werden.⁸⁵ Und schliesslich: da die menschliche, geistige Seele ein Abbild Gottes sei, könne der Mensch über sie zu Gott, welcher der Schöpfer und das Ur-Bild der menschlichen

⁸⁰ *Ibid.*, 50 (*De oratione*, Lib. III, c. 5), 66 (Lib. II, c. 8): '(...) Omnis enim creatura intellectualis natura est divina. Est ergo secundum gradus scalae praesentis seculi, Pater sapiens sapientibus, ut ab ipso Patre, id est, ab ipsa sapientia sapientes sint, quae se omnibus communicat, ut Deum cognoscant', und 224 (*Scala meditationis*, Lib. I, c. 22): 'Illic speculum, quod ad imaginem et similitudinem capiendam factum est, aeterni amoris nexibus hominem Deo, Deum homini colligabit.'

⁸¹ Cf. Van Rhijn, *Studien over Wessel Gansfort*, 91.

⁸² Cf. Augustin, *De trinitate*, 356 (Lib. XII, c. 1, n. 1).

⁸³ *Ibid.*, 333–334 (Lib. XI, c. 1 n.1).

⁸⁴ Siehe die eingehende Darstellung bei Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, 292–294.

⁸⁵ Cf. Augustin, *De trinitate*, Lib. XIV, cc. 15–19, 449–459.

Gottebenbildlichkeit ist, emporsteigen und ihn auf geistige Weise erfassen. Richte die Seele sich auf Gott, so empfangen sie die Weisheit Gottes.⁸⁶

Diese Themen kehren auch bei Bernhard von Clairvaux in seinen berühmten *Sermones* über das Hohelied (den *Sermones super Cantica canticorum*) zurück: die Gottebenbildlichkeit ist der menschlichen Seele angeboren und wird beim Sündenfall nicht zerstört, sondern nur verdunkelt.⁸⁷ Die Hinwendung zu Christus, so Bernhard, gestaltet die Seele um und gleicht sie wieder dem göttlichen Wort an. Zudem wurde in Bernhards *Sermones super Cantica canticorum* das später von Wessel benutzte Motiv der Vermählung der gottebenbildlichen Seele mit Gott ausgearbeitet.⁸⁸

Kommen wir zu Heymeric van de Velde. In seinem Werk, besonders im *Tractatus problematicus*, tritt die Gottebenbildlichkeit der Seele in einem vom Neuplatonismus geprägten philosophischen Zusammenhang und deshalb ohne die typisch theologischen Elemente Sündenfall und Nachfolge Christi zutage.

Auch Heymeric unterschied scharf zwischen *homo exterior* und *homo interior*.⁸⁹ Der *homo interior* stellte für ihn den rein geistigen Teil des menschlichen Intellekts dar, der sich nicht nach unten auf das Körperliche richtet, sondern sich selber schaut oder sich nach oben auf die abgetrennten Substanzen und auf Gott richtet.⁹⁰ Der Mensch besitzt diesen höheren, rein geistigen Teil des Intellekts von Natur aus: Gott hat im Menschen ein Abbild der göttlichen Trinität geschaffen, das es dem Menschen ermöglicht, sich über das Sinnliche hinaus zu erheben und sich Gott unmittelbar (*immediate*) anzuhängen (*adhaerere Deo*).⁹¹

⁸⁶ *Ibid.*, Lib. XIV, c. 12, 442–444, und c. 14, n. 20, 448–449.

⁸⁷ Cf. Bernardus von Clairvaux, *Sermones super cantica canticorum*, Sermo 82, 293. Über Bernardus' Lehre von der Gottebenbildlichkeit der Seele, siehe Hiss, *Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux*, 66–137, und Köpf, *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux*, 72–80.

⁸⁸ Cf. Bernardus von Clairvaux, *Sermones super cantica canticorum*, Sermo 83, 298–302.

⁸⁹ Cf. Heymeric van de Velde, *Problemata inter Albertum Magnum et Sanctum Thomam*, Probl. 14, 47r (ad sextam): 'Dicendum quod vita peregrina est hominis carnalis et exterioris, qui non potest diiudicare vel sapere que sunt spiritus, ut idem dicit Apostolus (Röm. 8, 5). Sed vita hominis interioris per illustrationem spiritus est participative patrie, quomodo verum est quod idem Paulus asserit (Phil. 3, 20): nostra conversatio est in celis, eo quod in contemplatione illius intellectus ipse homo immediate coniungitur suo creatori (. . .)', und 47v (ad decimam).

⁹⁰ *Ibid.*, Probl. 13, 43v (ad primam) und 44r (ad secundam).

⁹¹ *Ibid.*, Probl. 13, solutio quaestionis: 43r–43v und 43v (ad primam). Siehe

Schaut der höhere Teil des menschlichen Intellekts sich selbst, so wird er dadurch zu Gott, der Quelle seiner Intellektualität, zurückgeführt.⁹²

Das Gesagte könnte darauf hinweisen, dass die Imago Dei-Lehre Wessels durch die Auffassungen des Heymeric van de Velde beeinflusst worden ist. Wie aus dem *De anima*-Kommentar des Johannes Hulshout van Mechelen hervorgeht, steht jedenfalls fest: Der *Tractatus problematicus* des Heymeric gehörte zur Zeit von Wessels Aufenthalt an der Laurentianerburse zu den dort benutzten Schriften. Zudem lässt sich nachweisen, dass die Werke des Heymeric, wie oben gesagt, gerade in den unter dem Einfluss der Devotio Moderna stehenden Klöster der Windesheimer Kongregation, zu der auch das Kloster auf dem Agnetenberg gehörte, wo Wessel häufiger weilte, gelesen wurden.

4. Der Mensch soll sich von den Phantasmen befreien, um Gott zu erkennen

Nun zum vierten und letzten Satz: Der Mensch kann durch eine nicht-phantasmatische Selbstbetrachtung seines Geistes Gott erkennen und sich ihm angleichen. Wir haben am Anfang unseres Beitrages schon darauf hingewiesen, dass es im 15. Jahrhundert über die Möglichkeit eines nicht-phantasmatischen Gotterkennens eine heftige Kontroverse gab. Wie stand es nun mit der Auffassung Wessels in diesem Punkt?

Nach Wessel kann Gott ohne Phantasmen, durch das nicht-körperliche, im menschlichen Geist existierende Abbild der göttlichen Trinität erkannt werden. Betrachtet der Mensch dieses Abbild, so kann er die göttliche Erhabenheit erforschen (*investigare*) und verschiedene Eigenschaften Gottes erkennen.⁹³ Der Mensch hat ein höheres geistiges Auge, das nicht nur ein Spiegel der körperlichen, sondern auch der rein geistigen und göttlichen Formen ist.⁹⁴ Dieses höhere geistige Auge, dieser

auch die Ausführungen Heymericus über den menschlichen Intellekt in dem (leider sehr fehlerhaft edierten) *Compendium divinorum* (entstanden 1420–1422 zu Diest bei Löwen), in: Korolec, „Compendium divinorum“ Heimeryka de Campo w rkp. BJ 695', 80–81.

⁹² Cf. Heymeric van de Velde, *Problemata inter Albertum Magnum et Sanctum Thomam*, Probl. 13, 40r–40v und 42r (Decimotertio sic (...)): 'Ergo naturaliter potest (sc. intellectus humanus, M.H.) per actum separatum memorie, intelligentie et voluntatis converti ad se et ad suum creatorem (ed.: cratorem, M.H.) (...).'

⁹³ Gansfort, *Opera*, 50 (*De oratione*, Lib. II, c. 5).

⁹⁴ *Ibid.*, 223 (*Scala meditationis*, Lib. I, c. 22): 'Est ergo quidam altior non

Spiegel, dient dem Menschen dazu, sich mehr und mehr Gott anzugleichen.

Folglich war Wessel der Meinung, dass der Mensch sich von seiner bildhaften, phantasmatischen Erkenntnis losreißen und befreien muss. Der menschliche Intellekt soll rein werden. Die sinnenhafte, phantasmatische Erkenntnis ist schwankend und unbeständig (*vagus*), eitel und leer (*vanus* und *vacuus*) und zieht den Menschen von einer Gott zugewandten Kontemplation ab.⁹⁵ Richtet der Mensch seinen Geist nach oben, zu Gott, so befreit er sich von dieser phantasmatischen Erkenntnis,⁹⁶ und sein Geist wird mehr und mehr gottähnlich.

Der Prozess des menschlichen Gotterkennens geht nach Wessel also nicht grundsätzlich über den Weg der sinnlichen Welt, wie bei Thomas von Aquin. Im Einklang mit seiner Lehre der Immaterialität des *homo interior* kann Gott nach Wessel durch eine vom Sinnhaften abgewandte Betrachtung der Gottebenbildlichkeit des menschlichen Geistes erkannt werden.

Wessel schloss sich mit dieser Lehre abermals einer Auffassung an, die wir bei den Kölner Albertisten finden können und die sogar typisch für diese Denker ist.

Nach Heymeric van de Velde kann der Mensch schon in diesem Leben Gott ohne Phantasmen erkennen. Wie bereits oben gesagt, hat der Mensch ihm zufolge zwei Teile: einen höheren und einen niedrigeren. Der niedrigere Teil ist nach unten, auf die körperliche Welt gerichtet und braucht die Phantasmen. Der höhere Teil dagegen ist nach oben gerichtet und braucht sie nicht. Er erkennt nur auf rein geistige Weise und steht als Abbild Gottes nicht mit der körperlichen Welt, sondern mit Gott und dem Göttlichen in Verbindung. Wenn der Mensch seine Neigung, sich der körperlichen, sinnlichen Welt zuzuwenden, durch asketische

animalis oculus interior, sed intellectualis mentalis, qui vivacissimum speculum est formarum, non solum corporearum, sed mere spiritualium et divinarum specierum contemplandarum.'

⁹⁵ *Ibid.*, 203 (*Scala meditationis*, Lib. I, c. 7): 'Interioris enim hominis vitam si vere amaremus, incomparabiliter ardentiore zelo contra fluctuationem cogitationum nostrarum accingeremur, ac detestaremur (...)' (wörtlich die gleiche Stelle auch in die spätere (cf. die Bemerkung *ibid.*, 18) Schrift *De oratione*, Lib. I, c. 2, 7) und *ibid.*, 387 (*Scala meditationis*, Exemplum III, Electio): 'Quae igitur mea munditia, mea libertas, mea dignitas, nisi ut excussis vagis, vanis, vacuis illis phantasmatibus munde, libere, digne intendam sacrae philanthropiae Dei?' Siehe auch die ersten Kapitel die der Schriften *Scala meditationis* und *De oratione*.

⁹⁶ *Ibid.*, 213 (*Scala meditationis*, Lib. I, c. 14): 'Nihil tam efficax ad intelligentiam depurandam a phantasmatibus, ut est vehemens affectio in Deum.' (Wörtlich die gleiche Stelle in *De oratione*, Lib. I, c. 2, p. 6 und cf. 839–840.)

Übung überwindet, kann er Gott und das Göttliche direkt und auf rein geistige Weise erkennen.⁹⁷

Diese Auffassung, dass es dem Menschen während dieses Lebens möglich ist, Gott ohne Phantasmen zu erkennen, wurde auch, in Anlehnung an Stellen aus dem *Tractatus problematicus* des Heymeric, von Johannes Hulshout van Mechelen vertreten.⁹⁸ Eine ähnliche Auffassung wurde ebenfalls von dem in den zwanziger Jahren des 15. Jahrhunderts in Köln ausgebildeten Dionysius dem Kartäuser verteidigt. Nach ihm ist die *vis intellectiva* der menschlichen Seele immateriell und Abbild des ersten ungeschaffenen Lichtes. Deshalb braucht sie sich nicht bei jedem Erkenntnisakt auf die materiellen Phantasmen zu richten und kann auch ohne Phantasmen erkennen.⁹⁹

Im diametralen Gegensatz zu dieser Auffassung standen damals die Thomisten. Sie waren der Meinung, dass jedes menschliche Erkennen notwendigerweise mittels der Sinnesorgane zustande komme, da der menschliche Intellekt ein Teil der als *forma substantialis* mit dem Körper verbundenen Seele sei. Immaterielle Substanzen wie Gott können deshalb nicht direkt, sondern nur indirekt erkannt werden, mit Hilfe der aus der körperlichen Wahrnehmung gewonnenen Erkenntnisbilder.¹⁰⁰

Diese Auffassung, dass der Mensch immer die Phantasmen

⁹⁷ Cf. Heymeric van de Velde, *Problemata inter Albertum Magnum et Sanctum Thomam*, Probl. 13, 43r–43v: ‘Licet homo secundum partem sue intellectualitatis qua est animal rationale nihil sine fantasmate intelligat, tamen secundum portionem sue intelligentie qua est animal divinum et intellectuale etiam seipsum et puras rerum quiditates intelligit in hac vita. (. . .) <I>n corpore existens (sc. anima, M.H.) per studium extatice conversionis ad seipsum et per abstractionem totalem a fantasmatibus, se et quavis sincera et pura intelligibilia (. . .) potest intelligere.’

⁹⁸ Johannes Hulshout van Mechelen, Kraków, Biblioteka Jagiellonska, MS 2074, *Super De anima*, Lib. III, 73v: ‘Maior: Anima intellectiva in corpore posita est in operatione intellectuali multipliciter ancilla ad fantasiam secundum esse eius inferius naturaliter conversa. Minor: A qua per abstractionis avertitur studium, cum omne incorporeum sit ad seipsum conversivum. Conclusio: Hinc postquam intellexerit alia, secundum portionem (Hs: proportionem, M.H.) eius superiorem potest intelligere se et separata alia sine conversione ad fantasmata.’

⁹⁹ Dionysius Cartusianus, *Opera omnia*, Elementatio philosophica, De anima rationali, Prop. XLV, 57a–59b.

¹⁰⁰ Siehe die Darstellung der thomistischen Ansicht bei Heymeric van de Velde, *Problemata inter Albertum Magnum et Sanctum Thomam*, Probl. 13, 42v–43r. Im 14. und 15. Jahrhundert wurde diese Auffassung öfter mit Thomas von Aquin und den Thomisten in Verbindung gebracht, siehe z.B. Johannes von Jandun, *Quaestiones super libros Aristotelis De anima*, col. 413 (Lib. III, q. 36): ‘Opinio (. . .) fratris Thomae et suorum sequacium’, und die (anonyme) Glosse in der Handschrift Kraków, Biblioteka Jagiellonska, 2013, MS 173r des *De anima*-Kommentars des Benedikt Hesse von Krakau.

braucht, das Gegenteil von dem, was Heymeric und Wessel behaupteten, wurde auch von Denkern, die im 15. Jahrhundert zur *via moderna* gerechnet wurden, unter Hinweis auf Aristoteles vertreten, so etwa in den *De anima*-Kommentaren des Buridan und Peter von Ailly.¹⁰¹ Auch Nikolaus Oresme vertrat diese Ansicht.¹⁰²

Dass diese letztgenannte Ansicht von so vielen Denkern vertreten wurde, lässt sich vielleicht dadurch erklären, dass, wie eingangs bemerkt, die Lehre, der Mensch könne Gott ohne Phantasmen erkennen, unter dem Verdacht der Häresie stand.

Angesichts dieser Lage, muss es als signifikant betrachtet werden, dass Wessel eine solche der Häresie verdächtige und oft kritisierte Auffassung vertrat. Fest steht, dass er in diesem Punkt *nicht* durch die Auffassungen von *thomistae* oder von Vertretern der *via moderna* beeinflusst worden ist.

Obwohl wichtige Elemente der Wesselschen Erkenntnislehre auch bei Augustin zu finden sind, einschliesslich der sehr negativen Bewertung der Phantasmen,¹⁰³ und man daher Augustin als Quelle ständig im Auge behalten muss, kann man sich dennoch schwer dem Eindruck entziehen, Wessel habe sich während seiner Aufenthalte an der Kölner Laurentianerburse (und vielleicht auch noch später durch die Schriften des Heymeric) von der albertistischen Intellekttheorie beeinflussen oder zumindest inspirieren lassen, denn die von Wessel vertretene Auffassung wurde zu seiner Zeit, wenigstens in Köln, als typisch 'albertistische' Auffassung vertreten und als solche anderen Auffassungen entgegengestellt.

Wessel Gansfort ein Nominalist oder Repräsentant der via moderna?

Kommen wir zum Schluss: Wie steht es mit Wessels Schulzugehörigkeit? In einem an Jacobus Hoeck gerichteten Brief, wahrscheinlich kurz vor Wessels Tode im Jahre 1489 geschrieben,¹⁰⁴ berichtete Wessel, er sei bis zum Anfang seiner Pariser

¹⁰¹ Cf. Buridan, *Quaestiones de anima*, Lib. III, q. 9, 28ra; Peter von Ailly, *Tractatus De anima*, 61.

¹⁰² Cf. Marshall, *Nicholas Oresme's 'Quaestiones super libros Aristotelis de anima'*, Lib. III, q. 10, 631 (tertio).

¹⁰³ Cf. z. B. Augustin, *De Genesi ad litteram*, Lib. XII, cc. 25–26, 475–476; *id.*, *De vera religione Libri IV*, 49 n. 95, 249, und *id.*, *Quaestionum in Heptateuchum Libri VII*, Quaest. Num. XXVIII, 251.

¹⁰⁴ Für diese Datierung, cf. Van Rhijn, *Wessel Gansfort*, 153. Siehe auch Oberman, *Forerunners of the Reformation*, 97–98 und 119.

Zeit 1458/9 Anhänger der *via realium* gewesen, habe sich in Paris nach einigen Monaten den *formales* angeschlossen, sei aber innerhalb eines Jahres schliesslich zu den *nominales* übergegangen.¹⁰⁵ Die nach 1561 entstandene *Vita Wesseli* des Albertus Hardenberg, obwohl nicht immer zuverlässig, bestätigt diesen Wechsel Wessels von den *reales* über die *formales* zu den *nominales*.¹⁰⁶ Auch in der modernen Forschung wird Wessel den *nominales* zugerechnet.

Die von uns aufgedeckten Fakten bestätigen das aber nicht. Wessels erhaltene Schriften, die alle in der Zeit zwischen 1475 und 1489 entstanden sind, belegen etwas anderes: Wessel vertrat in seiner Intellektlehre Auffassungen, die im 15. Jahrhundert als typisch galten für den Albertisten, die damals zu den *reales* gerechnet wurden.

Wie ist das mit dem eben genannten Wesselschen Selbstzeugnis in Einklang zu bringen? Um dieses Selbstzeugnis richtig bewerten zu können, darf man eine sehr wichtige Bemerkung Wessels nicht übersehen: er (Wessel) möchte nicht hartnäckig (*pertinax*) sein und würde sich gleich wieder den *formales* oder *reales* anschliessen, fände er bei den *nominales* etwas, dass dem Glauben widerspräche (*quid fidei contrarium*).¹⁰⁷ Obwohl sich Wessel also den *nominales* zurechnete, war ihre Lehre für ihn nicht absolut bindend.

Es handelt sich hier um eine Bemerkung des späten Wessels. Dennoch zeigt sie *in nuce* das Forschungsprogramm all seiner (früheren) Schriften (1475–1489): bei der Suche nach der Wahrheit zählt allein die Schrift, nicht die Autorität einer bestimmten Schule, auch nicht die der *nominales*. Dieses Programm hat offenbar auch für seine Intellektlehre gegolten: Wie wir gesehen haben, wich Wessel in einigen Punkten deutlich von der Lehre herausragender Repräsentanten der *via moderna* ab und neigte den Auffassungen der *antiqui* zu, etwa bei der Frage nach dem Ursprung der Seele und beim Problem des Gotterkennens. In diesen beiden Fällen, darauf sei besonders hingewiesen, legte er ausdrücklich dar, dass die von ihm vertretene Ansicht der Schrift gemäss sei.¹⁰⁸ In anderen Punkten vertrat er eine Lehre,

¹⁰⁵ Cf. Gansfort, *Opera*, 877 (Epistolae). Siehe auch Van Rhijn, *Wessel Gansfort*, 78, 83 und 236, und Ogilvie, 'Wessel Gansfort's Theology of Church Government', 125.

¹⁰⁶ Hardenberg, *Vita Wesseli*, 4. Über diese Vita, siehe Van Rhijn, *Wessel Gansfort*, XII-XXII (Bijlage A (I g)).

¹⁰⁷ Cf. Gansfort, *Opera*, 877–878 (Epistolae).

¹⁰⁸ Siehe *ibid.*, 720 bzw. 722.

die sowohl von Angehörigen der *via antiqua* wie auch von denen der *via moderna* vertreten wurde, so etwa bei der Lehre von der göttlichen Kausalität. Auch hier verwies er auf die Schrift.

Die Tatsache, dass Wessel Gansfort in der modernen Literatur öfter als 'Nominalist', 'Modernist' oder sogar als 'entschiedener Nominalist' dargestellt wird,¹⁰⁹ ist also wohl richtig in bezug auf andere Punkte seines Denkens, aber grundsätzlich falsch in bezug auf seine Intellektlehre: das haben die Quellen des 14. und 15. Jahrhunderts deutlich gezeigt.

¹⁰⁹ Siehe etwa Barnikol, 'Gansfort, Wessel', 1199–1200, und *Mittelalter. Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen* II, 219.