

MAARTEN J. F. M. HOENEN

MARSILIUS VON INGHEN IN DER GEISTESGESCHICHTE DES AUSGEHENDEN MITTELALTERS

1. *Einleitung*

Die moderne wissenschaftliche Erforschung der Philosophie und Theologie des Marsilius von Inghen machte in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts den Anfang mit Gerhard Ritters eingehender Studie 'Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland'.¹ Wie aus der Einleitung zu diesem Werk hervorgeht, wurde Marsilius hier aus der Perspektive des sogenannten Wegestreits studiert.² Ritter möchte in seiner Untersuchung der Frage nachgehen, inwieweit Marsilius als Anhänger der ockhamistischen 'via moderna' zu betrachten sei und welche die Grundideen seines nominalistischen Programms seien. Diese Perspektive hat das Bild von Marsilius bis auf den heutigen Tag geprägt: Die meiste Literatur betrachtet ihn noch immer gerne als Nominalist und Anhänger der 'via moderna'.³

Dieser Perspektive haftet jedoch das Problem an, daß sie historisch nicht ganz angemessen ist. Sie studiert Marsilius auf den Hintergrund einer Diskussion, die einer späteren Zeit entstammt und damit auch in einem anderen kulturellen Zusammenhang steht. Der Wegestreit ist ein Ergebnis des fünfzehnten, nicht des vierzehnten Jahrhunderts. Die frühe-

¹ G. Ritter, *Studien zur Spätscholastik 1: Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland*, Heidelberg 1921 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1921/4).

² Ebd., 4-6. Das Problem des Wegestreits stand in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts im Mittelpunkt des Forschungsinteresses, wie aus einer weiteren Studie von G. Ritter hervorgeht, *Studien zur Spätscholastik 2: Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts*, Heidelberg 1922 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1922/7). Siehe auch den wegen des reichhaltigen Quellenmaterials noch immer wichtigen Band von F. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexanders V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des vierzehnten Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestreites*, Münster in Westf. 1925 (Franziskanische Studien, Beiheft 9).

³ Eine Bibliographie zu Marsilius von Inghen habe ich veröffentlicht in *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 31 (1989), 150-167, und 32 (1990), 191-195.

sten Auseinandersetzungen zwischen der 'via antiqua' und der 'via moderna' finden erst in den Jahren 1414 und 1425 an der Universität zu Köln statt, gut zwei Jahrzehnte nach dem Tode des Marsilius.⁴

Dennoch verdanken wir der Forschungsrichtung, die mit Ritter eingesetzt hat und sich vor allem den sogenannten 'nominalistischen' Elementen im Denken des Marsilius zugewandt hat, mehrere wichtige Einsichten.

1. Auf dem Gebiet der Logik hat sich gezeigt, daß Marsilius in der Tradition des Buridan, Adam Wodeham und Gregor von Rimini steht, die eine deutliche Trennung zwischen Sprache und Wirklichkeit zieht und die Existenz von Allgemeinheiten außerhalb des menschlichen und göttlichen Denkens ablehnt.⁵

2. Was die Naturphilosophie des Marsilius angeht, ist deutlich geworden, daß sie der Pariser Tradition, wie sie in den Werken des Buridan und des Albert von Sachsen ihren Niederschlag gefunden hat, zugerechnet werden muß, wobei vor allem die Abhängigkeit von Buridan auffallend ist.⁶

3. Schließlich hat sich herausgestellt, daß sich Marsilius in seiner Theologie der sogenannten logisch-semantischen Methode bedient, die ihre Wurzeln in den Schriften englischer Theologen wie Richard Campsall, Wilhelm von Ockham und Adam Wodeham hat und die in Paris vor allem durch Gregor von Rimini bekannt wurde.⁷

⁴ Siehe dazu A. L. Gabriel, 'Via antiqua and via moderna and the Migration of Paris Students and Masters to the German Universities in the Fifteenth Century', *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*, hrsg. von A. Zimmermann, Berlin 1974 (Miscellanea Mediaevalia, 9), 439-483, bes. 439, und G.-R. Tewes, *Die Bursen der Kölner Artisten-Fakultät bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*, Köln 1993 (Studien zur Geschichte der Universität zu Köln, 13), 285-293.

⁵ Die Trennung zwischen Sprache und Wirklichkeit zeigt sich deutlich bei der Behandlung der göttlichen Attribute. Hier stützt sich Marsilius hauptsächlich auf Adam Wodeham und Gregor von Rimini. Siehe M. J. F. M. Hoenen, *Marsilius of Inghen. Divine Knowledge in Late Medieval Thought*, Leiden 1993 (Studies in the History of Christian Thought, 50), 56-61.

⁶ Die Bezüge von Marsilius zur Pariser Naturphilosophie werden herausgestellt in der Einleitung zu Nicole Oresme, *Quaestiones super De generatione et corruptione*, hrsg. von S. Caroti, München 1996 (Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, 20), 57*-199*. Die Abhängigkeit von Buridan gilt auch für die Metaphysik. Siehe dazu M. E. Reina, 'Comprehensio veritatis. Una questione di Marsilio di Inghen sulla Metafisica', *Filosofia e teologia nel trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, hrsg. von L. Bianchi, Louvain-la-Neuve 1994 (Textes et Etudes du Moyen Age, 1), 283-335.

⁷ Hoenen, *Marsilius of Inghen*, 157-233. Zur logisch-semantischen Methode der genannten englischen Theologen siehe W. J. Courtenay, *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton, New Jersey, 1987, 250-306.

Es lassen sich bei Marsilius also deutliche Spuren der Entwicklungen aufweisen, die bestimmend waren für die Philosophie und die Theologie der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts und die in der Folgezeit mit dem Terminus 'Nominalismus' bezeichnet wurden. Damit erklärt sich, warum Marsilius seit dem fünfzehnten Jahrhundert immer wieder der nominalistischen Tradition zugerechnet wird.⁸

Aber damit ist nicht alles zum wissenschaftlichen Gesamtbild unseres Denkers gesagt. Gerhard Ritter war in seiner Studie zu dem Befund gekommen, daß Marsilius auch aus Traditionen geschöpft hat, die zu den oben genannten in keiner Beziehung stehen, sondern auf Autoren zurückgehen wie Bonaventura, Thomas von Aquin und Thomas von Straßburg.⁹ Dieser Umstand war der Historiographie des vorigen Jahrhunderts bereits aufgefallen, die in ihrer Perzeption noch nicht von der Thematik des Wegstreits bestimmt war. Sie stellt Marsilius unter Verweis auf seinen Sentenzenkommentar in die Tradition des Thomas von Aquin und des Thomas von Straßburg.¹⁰ Tatsächlich spielen Thomas von Aquin und Thomas von Straßburg eine wichtige Rolle für Marsilius, wie aus den vielen Verweisen und wörtlich angeführten Zitaten hervorgeht.

Das Gesamtbild, das die Person des Marsilius von sich gibt, ist somit verwickelt und nicht leicht zu durchschauen. Es kommen bei ihm Traditionen zusammen, die sich auf den ersten Blick zuwiderlaufen. Für diese Tatsache hat man bis jetzt noch keine Erklärung finden können, die weiter reicht als die einfache Feststellung, Marsilius sei ein Eklektiker.¹¹

Was in der Forschung noch aussteht, ist eine Studie der philosophischen und theologischen Entwicklungen ab etwa 1350 und ihrer möglichen Einflüsse auf Marsilius. Eine solche Untersuchung ist wohl am ehesten geeignet, eine Antwort auf den komplexen Charakter unseres Autors zu finden, vor allem, weil sich die gleiche Komplexität auch bei

⁸ Siehe etwa die Verordnung Ludwigs XI. gegen den Nominalismus aus dem Jahre 1474, ediert in Ehrle, *Der Sentenzenkommentar*, 313.

⁹ Zu einer ähnlichen Feststellung kam später auch W. Möhler, *Die Trinitätslehre des Marsilius von Inghen*. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie des Spätmittelalters, Limburg/Lahn 1949.

¹⁰ Siehe etwa die Bemerkung des Kantianers Johann Gottlieb Buhle (1763-1821) in seinem *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*, 5. Theil, Göttingen 1800, § 842, 695: "Ein anderer Deutscher, der sich damals durch seine Philosophie Ruhm erwarb, war Marsilius aus Inghen, gewöhnlich ein Schüler Occam's genannt, wahrscheinlich aber ein Zögling des Thomas von Straßburg (...)." Ich danke Dr. Harald Berger für diesen freundlichen Hinweis.

¹¹ Der Begriff 'Eklektiker' tritt etwa auf bei Ritter, *Marsilius von Inghen*, 184.

anderen Autoren dieser Epoche aufweisen läßt, etwa bei Peter von Ailly, Konrad von Soltau, Nikolaus von Dinkelsbühl, Johannes Capreolus und Dionysius dem Karthäuser. Auch sie schöpften aus ganz verschiedenen philosophischen und theologischen Quellen. So liegt die Vermutung nahe, daß es sich bei diesem komplexen Quellenbezug nicht um eine Besonderheit des Marsilius von Inghen, sondern vielmehr um ein Bestandteil der gesamten intellektuellen Kultur des späten Mittelalters handelt.

Eine Untersuchung der Zeit nach 1350 sieht sich aber der Schwierigkeit gegenübergestellt, daß wir über die damaligen Entwicklungen nur ganz allgemein informiert sind. Die großen Ereignisse sind zwar bekannt, wie das Schisma, die Stiftung neuer Universitäten, das Heranwachsen von philosophischen und theologischen Schulen, die zunehmende Kritik an der Logik und das erneute Nachdenken über die Sprache der Wissenschaften.¹² Aber die Einzelheiten sind noch immer unerforscht. So wissen wir noch viel zu wenig über die Wirkung dieser Entwicklungen auf die damalige systematische Theologie, wie sie etwa in den Kommentaren zu den *Sentenzen* ihren Niederschlag gefunden hat.

Für uns sind vor allem die zwei letzten Punkte wichtig: die Kritik an der Anwendung der Logik in der Theologie und die Diskussionen über die Sprache der Wissenschaften. Die Umriss dieser beiden Entwicklungen sind uns hauptsächlich aus dem sogenannten Pariser Nominalistenstatut (1340), aus der Schrift des Peter von Ailly *Tractatus ex parte universitatis*, die im Rahmen der Verurteilung des Johannes de Montesono geschrieben wurde (1388), und aus den Werken des Johannes Gerson bekannt.¹³ Es bildete sich an der Pariser Universität eine Richtung, die sich gegen eine wörtliche Deutung der im Unterricht benutzten Texte absetzte. Eine solche Deutung, so wurde gesagt, gehe an der Absicht des Autors vorbei, der sich in seiner Sprache von dem Gegenstand, der 'materia subiecta', leiten ließe und deshalb Wörter nicht immer in ihrer ei-

¹² Zu diesen Entwicklungen siehe *Handbook of European History 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, hrsg. von Th. A. Brady Jr., H. A. Oberman, J. D. Tracy, 2 Bände, Leiden 1994-1995; E. Meuthen, *Das 15. Jahrhundert*, München 1984 (Oldenbourg Grundriß der Geschichte, 9), und Z. Kaluza, 'Les sciences et leurs langages. Note sur le statut du 29 décembre 1340 et le prétendu statut perdu contre Ockham', *Filosofia e teologia nel trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, hrsg. von L. Bianchi, Louvain-la-Neuve 1994 (Textes et Etudes du Moyen Age, 1), 197-258.

¹³ Dazu mit Hinweisen auf die Quellen Kaluza, 'Les sciences et leurs langages', 223-255. Siehe auch W. J. Courtenay, 'Force of Words and Figures of Speech: The Crisis over *virtus sermonis* in the Fourteenth Century', *Franciscan Studies*, 44 (1984), 107-128, bes. 118-128.

gentlichen Bedeutung, sondern auch bildlich verwende.¹⁴ Auch wurde die wörtliche Deutung als eine Gefahr für die Lektüre der Heiligen Schrift gesehen, denn in der Heiligen Schrift würden viele Redewendungen, Allegorien und Metapher verwandt, die wörtlich und nach den Regeln der Logik betrachtet, irrig und unrichtig seien. Beschränkt man sich in der Exegese nur auf die wörtliche Bedeutung, so sei man gezwungen, die Bibel in vielen ihrer Teile als unlogisch und unzutreffend anzusehen, was als unzulässig und gefährlich galt.

Durch diese Debatte über die Art und Weise, wie die autoritativen Texte zu lesen seien, rückte auch die für die Scholastik so wichtige Frage nach der Natur der philosophischen und theologischen Sprache in den Mittelpunkt der Auseinandersetzungen. Dabei handelte es sich um das grundsätzliche Problem, ob die Philosophie und die Theologie eine gemeinsame Sprache haben oder nicht. Betrachtungen darüber haben sich niedergeschlagen in den berühmten, im Jahr 1401 entstandenen Traktat *De duplici logica* des Johannes Gerson, der zwei Arten der Logik unterscheidet: eine Logik der Physik und Metaphysik, die keine bildliche und geschmückte Sprache verwendet, und eine Logik der Moral und des Praktischen, wozu auch die Theologie gerechnet wird, die sich der Rhetorik bedient.¹⁵

Diese Gedanken signalisieren das Ende einer Entwicklung, die sich seit dem zwölften Jahrhundert im Westen durchgesetzt hat, nach der die Sprache der Dialektik die Sprache der Wissenschaft überhaupt wurde, auch die der Theologie, eine Entwicklung die im hohen Grade die logische Argumentationsstruktur der mittelalterlichen Theologie bestimmt hat.¹⁶

¹⁴ So wurde im Statut von 1340 die Lehre kritisiert, nach der die Wahrheit oder Unwahrheit eines Satzes lediglich durch die 'suppositio personalis' der Termini bestimmt wird, wobei die Termini so aufgefaßt werden sollen, daß sie auf konkrete Gegenstände in der extramentalen Wirklichkeit verweisen, denn nur so komme der eigentliche Sinn ('sensus proprius') und die eigentliche Bedeutung der Worte ('virtus sermonis') zum Ausdruck. Gegen diese Art der Interpretation, die in dem Statut als 'sophistisch' gekennzeichnet wurde, wurde eine kontextabhängige Deutung gestellt: Die eigentliche Bedeutung der Worte ('virtus sermonis') wird nicht durch die 'suppositio personalis' bestimmt, sondern durch die Absicht des Autors (die 'intentio auctoris') und den allgemeinen Sprachgebrauch, die beide wieder vom behandelten Gegenstand (der 'materia subiecta') abhängig sind. Bei der Bestimmung der Wahrheit ist also der Kontext von großer Bedeutung. Auch wenn ein Satz nach der 'suppositio personalis' der Termini unwahr ist, kann er doch im Hinblick auf die Absicht des Autors wahr sein. Eine eingehende Analyse des Statuts gibt Kaluza, 'Les sciences et leurs langages', 197-258.

¹⁵ Johannes Gerson, *De duplici logica*, hrsg. von P. Glorieux, Paris 1962 (Oeuvres complètes, 3), 57-63, bes. 58. Für die Datierung des Traktats siehe ebd., x.

¹⁶ Zu dieser Entwicklung siehe W. Kluxen, 'Der Begriff der Wissenschaft', *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*, hrsg. von P. Weimar, Zürich 1981, 273-293.

In direktem Zusammenhang mit der Frage nach der Sprache der Wissenschaften steht das Problem der Beziehung zwischen der Philosophie und der Theologie. Nicht nur die wörtliche Lektüre der Heiligen Schrift führt leicht zu Unwahrheiten, auch die Anwendung der Philosophie in der Theologie. Denn die Philosophie hat einen anderen 'modus procedendi' als die Theologie. Folgerungen, die philosophisch oder logisch betrachtet wahr sind, brauchen nicht immer mit dem Glaube oder der 'communis opinio theologorum' im Einklang zu stehen. Damit wurde eine Debatte, die mit den Auseinandersetzungen zwischen Dialektikern und Antidialektikern im elften Jahrhundert und den Verurteilungen von 1270 und 1277 bereits mehrmals zum Ausbruch gekommen war, unter veränderten Vorzeichen erneut eröffnet.

Diese Entwicklung begünstigte das verstärkte Zurückgreifen auf die Quellen des dreizehnten Jahrhunderts. Man konzentrierte sich auf Schriften aus einer Zeit, in der die Theologie weniger durch logische Argumentationen geprägt war, wie die Werke des Alexander von Hales, Bonaventura und Thomas von Aquin. Das Zurückgreifen auf ältere Traditionen fand auch im Entstehen von theologischen Schulen seinen Niederschlag. Man versuchte das Erbe des Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Duns Scotus zu verteidigen, nicht nur in den Kommentaren zu den *Sentenzen*, sondern auch in den Disputationen, von denen einige nicht viel mehr sind als eine Wiederholung der Auffassungen des dreizehnten Jahrhunderts.¹⁷

Der Ausbruch des Großen Schismas und die neuen Universitätsgründungen trieben diesen Prozeß vorwärts. Das Schisma und die damit verbundenen Auseinandersetzungen wirkten hemmend auf die spekulative Kreativität der Theologen und die neuen Universitäten boten den theologischen und philosophischen Schulen einen Ort, wo sie sich festigen und ausbreiten konnten.¹⁸

Wie gesagt, diese Entwicklungen sind uns nur in groben Zügen bekannt. Die Einzelheiten bedürfen weiterer Ausarbeitung. Hier liegt eine wichtige Aufgabe, denn es sind diese Details, die die Grundlage der hi-

¹⁷ Siehe dazu M. J. F. M. Hoenen, *Speculum philosophiae medii aevi. Die Handschriftensammlung des Dominikaners Georg Schwartz († nach 1484)*, Amsterdam 1994 (Bochumer Studien zur Philosophie, 22), 114-130, bes. 119.

¹⁸ Näheres zu den Schulen in M. J. F. M. Hoenen, 'Late Medieval Schools of Thought in the Mirror of University Textbooks. The *Promptuarium Argumentorum* (Cologne 1492)', *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, hrsg. von M. J. F. M. Hoenen, J. H. J. Schneider, G. Wieland, Leiden 1995 (Education and Society in the Middle Ages and the Renaissance, 6), 329-369.

storischen Wirklichkeit bilden: Das mittelalterliche Wissen hat sich vorwiegend schriftlich geäußert und muß deshalb auch aus den Schriften heraus studiert werden.

Der Sentenzenkommentar des Marsilius von Inghen stellt in dieser Hinsicht eine wichtige Quelle dar. Er ist zu der Zeit entstanden, als sich die oben genannten Prozesse vollzogen haben.¹⁹ Die daraus resultierende Frage ist nun, wie diese Entwicklungen im Werk des Marsilius an den Tag treten. Um eine Antwort auf diese Frage zu finden, möchten wir hier zwei Themen näher untersuchen: 1. Die Anwendung der Logik in der Lehre des göttlichen Vorherwissens, und 2. die Beziehung zwischen Philosophie und Theologie in der Schöpfungslehre. Auf diese Weise, so hoffen wir, wird sich ein Einblick in die Entwicklungen des spätmittelalterlichen Denkens gewinnen lassen und damit auch die Position des Marsilius innerhalb dieser Entwicklungen erhellen. Am Schluß unserer Untersuchung soll dann der Frage nachgegangen werden, wie sich die gewonnenen Ergebnisse mit dem, was wir bereits von Marsilius wissen, zu einem vollständigeren und besseren Verständnis unseres Denkers zusammenbringen lassen.

2. Die Anwendung der Logik in der Theologie

Wie an mehreren Stellen des Sentenzenkommentars hervortritt, ist Marsilius bei der Anwendung der Logik in der Theologie zurückhaltend und möchte etwaigen sich aus der Logik ergebenden Irrlehren auf keiner Weise Vorschub leisten.²⁰

Um das an einem interessanten Beispiel zu verdeutlichen, möchten wir auf ein Problem eingehen, das in der spätmittelalterlichen Diskussion über das göttliche Wissen eine bedeutende Rolle gespielt hat, näm-

¹⁹ Der Kommentar wurde in den Jahren 1392-1394 an der Heidelberger Universität vorgelesen. Eine nähere Betrachtung des Inhalts macht es jedoch wahrscheinlich, daß Marsilius bereits früher in Paris oder Montpellier an der Vorbereitung des Werkes gearbeitet hat. Siehe dazu W. J. Courtenay, 'Marsilius of Inghen as Theologian', *Marsilius of Inghen. Acts of the International Marsilius of Inghen Symposium organized by the Nijmegen Centre for Medieval Studies* (Nijmegen, 18-20 December 1986), hrsg. von H. A. G. Braakhuis und M. J. F. M. Hoenen, Nijmegen 1992 (Artistarium Supplementa, 7), 39-57, wie auch den Beitrag von Courtenay in dem vorliegenden Band.

²⁰ Siehe etwa Marsilius von Inghen, *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum*, Lib. 1, qu. 45, art. 2, Straßburg 1501, Nachdruck Frankfurt am Main 1966, fol. 191^v^b: "Unde quamvis talis syllogismus innitatur veris principiis, tamen quia conclusio simplicium aures posset offendere et occasionem scandalii praebere, non reputo quod haec in scholis sit tenenda sine addito."

lich die Frage, ob der Mensch die Fähigkeit habe zu bewirken ('potest facere'), daß Gott etwas anderes vorherweiß, als er vorherweiß. Diese Frage geht auf einen Passus aus der *Consolatio philosophiae* des Boethius zurück²¹ und rückte seit dem Anfang des vierzehnten Jahrhunderts durch das sich ändernde Verständnis, wie die Problematik des göttlichen Vorherwissens zu lösen sei, in den Mittelpunkt der Diskussion. Um diese Veränderung begreifen zu können, müssen wir zuerst kurz auf die Geschichte des Problems, wie es sich seit dem dreizehnten Jahrhundert entwickelt hat, eingehen.

Dabei lassen sich zwei verschiedene Standpunkte unterscheiden. Erstens gibt es die Position, die auf Boethius zurückgeht und vor allem von Thomas von Aquin und den Thomisten verteidigt wurde. Diese waren der Ansicht, daß Gott die zukünftigen Geschehnisse erkennt, da er sie in seiner Ewigkeit immer als gegenwärtig sieht.²² Diese Position führte zu einer scharfen Diskussion, denn es war unklar, welcher Natur die zukünftigen Geschehnisse sind, die Gott in seiner Ewigkeit präsent hat. Sind sie real gegenwärtig, so ergibt sich, daß sie mit Gott gleich ewig und nicht aus dem Nichts erschaffen sind. Ist ihre Gegenwärtigkeit nur ideell, so werden sie lediglich als notwendig erkannt, denn die göttlichen Ideen sind notwendig.²³

Es entwickelte sich somit seit dem Ende des dreizehnten Jahrhunderts eine neue Lehre, unter anderem in den Werken des Heinrich von Gent und Johannes Duns Scotus. Nach dieser Lehre sieht Gott das Zukünftige nicht durch seine Ewigkeit, sondern indem er seine eigenen Willensentschlüsse erkennt. Der freie Wille Gottes ist die Ursache aller Geschehnisse in der Schöpfung und deshalb hat Gott, wenn er seinen eigenen Willen erkennt, ein Wissen von allen Ereignissen in der Schöpfung, auch von den zukünftigen.²⁴ Aber auch dieser Lehre wurden wichtige Beden-

²¹ Boethius, *Philosophiae consolatio*, Lib. 5, pros. 6, n. 37-43, hrsg. von L. Bieler, Turnhout 1967 (Corpus Christianorum Series Latina, 94/1), 104f.

²² Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, Pars I, qu. 14, art. 13, Rom 1888 (Opera omnia, 4), 186b. Siehe dazu J. F. Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington, D.C., 1984 (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 10), 245-248.

²³ Zur Problemlage siehe J. de Finance, 'La présence des choses à l'éternité d'après les scolastiques', *Archives de Philosophie*, 19 (1956), 24-62, und M. Th. Liske, 'Was meint Thomas von Aquin mit "Gott weiss das Künftige als gegenwärtig"?'', *Theologie und Philosophie*, 60 (1985), 520-537. Die thomistische Position wurde diskutiert in den Werken vieler Theologen wie Wilhelm de la Mare, Peter von Auvergne, Jacob von Metz, Duns Scotus, Durandus von St. Pourçain, Wilhelm Peter von Godin, Franciscus de Mayronis und Peter von Aquila. Quellenverweise gibt mein *Marsilius of Inghen*, 169-172 und 175-177.

²⁴ Heinrich von Ghent, *Quodlibeta*, VIII, qu. 2, Paris 1518, Nachdruck Louvain 1961, fol. 301^vH-I, und Duns Scotus, *Lectura*, Lib. 1, dist. 35, qu. 1-5, n. 62-65, Vatikanstadt 1966

ken entgegengesetzt, vor allem wo es um die Frage ging, wie Gott das Böse vorherweiß. Wenn er es durch seinen Willen vorherweiß, so ist er auch die Ursache des Bösen. Ist er nicht Urheber des Bösen, so kann er es nicht vorherwissen und so wäre sein Erkennen unvollständig.²⁵

Die beiden genannten Positionen bestimmten die Diskussion bis zu Beginn des vierzehnten Jahrhunderts. Danach wurde durch die Entwicklungen auf dem Gebiete der Logik und Semantik ein ganz neuer Zugriff möglich, der das Problem nicht mehr metaphysisch zu lösen versuchte, sondern vielmehr logisch, indem man untersuchte, welche Sätze in bezug auf das göttliche Vorherwissen wahr und welche falsch sind. Es wurden Regeln aufgestellt, die angaben, wie sich der Wahrheitswert solcher Sätze ändern kann. So hieß es etwa: Unwahre Sätze im Präsenz können wahr werden und wahre Sätze unwahr. Nun, weil Gott nur das Wahre kennt, kann er solche Sätze kennen, nachdem er sie nicht kannte, und nicht kennen, nachdem er sie kannte.²⁶

Diese Vorgehensweise tritt zuerst in den Schriften des Richard von Campsall und des Wilhelm von Ockham deutlich hervor.²⁷ Die Frage, ob und wie Gott das Zukünftige vorherweiß, wurde dabei gleichfalls ganz nach den Regeln der Logik gelöst. Wenn A geschehen wird, so hat Gott das von Ewigkeit her gewußt. Denn wenn A sein wird, ist der Satz p 'A wird sein' von Ewigkeit her wahr. Wenn A nicht sein wird, so hat Gott immer gewußt, daß A nicht sein wird, weil in diesem Fall der Satz $\neg p$ 'A wird nicht sein' immer wahr war.

(Opera omnia, 17), 500-501. Näheres zu dieser Lehre bei H. Schwamm, *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern*, Innsbruck 1934 (Philosophie und Grenzwissenschaften, 5/1-4), bes. 99-108.

²⁵ Diese Kritik wurde hervorgebracht vom Autor des *Liber propugnatorius super primum Sententiarum contra Johannem Scotum*, Lib. 1, dist. 39, qu. 2, Venedig 1523, Nachdruck Frankfurt am Main 1966, fol. 119^{rb-va}, und von Peter Aureoli, *Scriptum in primum librum Sententiarum*, Lib. 1, dist. 38, art. 1, ediert in Ch. Schabel, 'Peter Aureol on Divine Foreknowledge and Future Contingents: Scriptum in Primum Librum Sententiarum, distinctiones 38-39', *Cahiers de l'Institut du Moyen-Age Grec et Latin*, Band 65, Kopenhagen 1995, 63-212, bes. 96-99.

²⁶ Siehe Wilhelm von Ockham, *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium*, qu. 2, hrsg. von Ph. Boehner und S. Brown, St. Bonaventure, New York, 1978 (Opera theologica, 2), 524. Eine deutsche Übersetzung dieses Traktats liegt vor in D. Perler, *Prädestination, Zeit und Kontingenz. Philosophisch-historische Untersuchungen zu Wilhelm von Ockhams 'Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium'*, Amsterdam 1988 (Bochumer Studien zur Philosophie, 12), bes. 12-56.

²⁷ Richard Campsall, *Notabilia de contingencia et presciencia dei*, in: *The Works of Richard Campsall*, Band 2, hrsg. von E. A. Synan, Toronto 1982 (Studies and Texts, 58), 38-43. Für Ockham siehe den Verweis in der vorangehenden Anmerkung.

Als Folge dieser logischen Vorgehensweise konnte auch die Frage nach der Rolle des Menschen bei der Bestimmung des göttlichen Vorherwissens aufkommen. Wenn der Wahrheitswert eines Satzes bestimmt, ob er von Gott erkannt wird, und der Mensch aufgrund seines freien Willens den Wahrheitswert eines Satzes bestimmen kann, so kann der Mensch auch Gottes Vorherwissen bestimmen.

Ein deutliches Beispiel einer solchen Überlegung läßt sich im Sentenzenkommentar des Adam Wodeham finden. Bei der Erörterung der Dinge, die vom freien Willen des Menschen abhängig sind, gibt er an, daß der menschliche Wille bewirken kann ('*potest facere*'), daß Gott etwas von Ewigkeit vorherweiß oder nicht vorherweiß. Da der Mensch frei ist und somit anders handeln kann als er tatsächlich tut, kann er bewirken, daß ein wahrer Satz wie 'Ich werde gehen' unwahr wird und umgekehrt. Folglich hat er auch die Fähigkeit Gottes Vorherwissen zu ändern. Er kann bewirken, daß Gott etwas vorherweiß, das er nicht vorherwußte, und umgekehrt: "*Illud quod nunquam praescivit deus fore possum facere eum semper praescivisse et (...) illud quod semper praescivit possum facere eum nunquam praescivisse*".²⁸

Ähnliche Erörterungen wurden auch von Gregor von Rimini angestellt, der sich ebenfalls der satzorientierten Vorgehensweise bei der Frage nach dem göttlichen Vorherwissen bedient. Er diskutiert in diesem Punkt eine anonyme Lehre, die besagt: Wenn ein Konzequens q notwendig aus einem Antezedens p folgt, ist derjenige, der das Antezedens p nicht ändern kann, auch nicht imstande, das Konzequens q zu ändern. Aus dem Antezedens p 'Gott weiß, das Peter sündigen wird', folgt notwendig das Konzequens q 'Peter wird sündigen', weil Gottes Wissen immer wahr ist. Peter kann das Antezedens p nicht ändern, da es von Ewigkeit her wahr und deshalb unveränderlich ist. Folglich tritt das von Konzequens q angekündigte Sündigen notwendig ein.²⁹

Gregor kritisiert diese Argumentation und folgt dabei der Linie, die wir bei Wodeham gesehen haben. Peter hat die Möglichkeit das Anteze-

²⁸ Adam Wodeham, *Ordinatio Oxoniensis* (Paris, Bibl. Maz., 915), Lib. 3, qu. 2, fol. 175^{vb}. Siehe auch Richard Campsall, *Notabilia*, 40f.

²⁹ Gregor von Rimini, *Lectura*, Lib. 1, dist. 38, qu. 2, hrsg. von A. D. Trapp und V. Marcolino, Band 3, Berlin 1984 (Spätmittelalter und Reformation, 8), 272-273. Eine ähnliche Argumentation wird angeführt von Johannes von Mirecourt, *Lectura*, Lib. 1, dist. 35 (Bologna, Bibl. Com. dell'Archiginnasio, A 921), fol. 47^{vb}-48^{ra}. Er stützt sich auf den Sentenzenkommentar des Robert von Halifax, siehe J.-F. Genest und P. Vignaux, 'La bibliothèque anglaise de Jean de Mirecourt: *subtilitas* ou plagiat?', *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)*, hrsg. von O. Pluta, Amsterdam 1988 (Bochumer Studien zur Philosophie, 10), 275-301, bes. 284 und 293.

dens p zu ändern und zu bewirken, daß es niemals wahr war, denn er ist in seinem Handeln frei. Wenn er sündigt, ist von Ewigkeit her der Satz p wahr: 'Peter wird sündigen'. Wenn er nicht sündigt, ist der gegenteilige Satz $\neg p$ wahr. Obschon der Wahrheitswert von Ewigkeit her gilt und unveränderlich ist, bedeutet das nicht, daß p oder $\neg p$ *notwendig* wahr sind. Jedes zukünftige Ereignis kann auch nicht zukünftig sein und umgekehrt. Und wie der Mensch bewirken kann, daß ein Ereignis nicht eintreffen wird, so kann er auch machen, daß Gott niemals gewußt hat, daß es eintreffen wird: "Sicut in potestate alicuius est facere quod non sit futura, ita in eius potestate est facere quod nunquam fuerit praescita, et per consequens quod nunquam fuerit verum quod deus illam fore praescivit".³⁰

Es bedarf keiner weiteren Erörterung, daß diese Argumentation, die logisch betrachtet, nur besagt, daß Gott immer weiß, was geschehen wird, ihrem Inhalt nach als unzulässig angesehen werden kann. Sie besagt nämlich, daß der Mensch die Fähigkeit hat, über das ewige göttliche Wissen zu entscheiden.

Eine erste klare Reaktion auf diese Argumentation findet sich im Sentenzenkommentar des Johannes de Ripa, der hinzufügt, daß viele maßgebende Theologen sie verteidigen: "Multi reputati probabiles et famosi hoc dicunt".³¹ Die Ausführungen des Adam Wodeham und des Gregor von Rimini stellen also keine Ausnahmen dar, wenn man dieser Bemerkung glauben schenken darf. Johannes de Ripa ist in seiner Kritik ungewöhnlich scharf. Er betrachtet diese Argumentation als absolut absurd ('nimis absurdum'). Jeder Theologe und Philosoph habe sie zu verachten und zu verhöhnen ('est danda contemptui et derisui'). Denn das Ewige und Unveränderliche könne unmöglich von der Macht des Geschöpflichen und Veränderlichen abhängig sein. Der menschliche Wille handle selbständig. Aber er habe nicht das Vermögen ('potestas') zu bewirken ('facere'), daß dieses Handeln von Gott unfehlbar vorhergewußt wird.³²

Wir sehen also bei Johannes de Ripa, wie diese logische Argumentation, da sie zu Folgerungen führt, die inhaltlich nicht vertretbar sind, zurückgewiesen wird. Er weigert sich, sie lediglich formal zu betrachten. Ihm geht es um ihren Inhalt. Man hat hier ein erstes Zeichen dafür, daß seit der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts—der Sentenzenkommentar

³⁰ Gregor von Rimini, ebd., 303.

³¹ Zitiert nach den Auszügen bei H. Schwamm, *Magistri Ioannis de Ripa OFM doctrina de praescientia divina*, Rom 1930, (Analecta Gregoriana, 1), 61 (Johannes de Ripa, *Sent.*, Lib. 1, dist. 39, art. 1).

³² Ebd., 61f.

des Johannes de Ripa entstand in den fünfziger Jahren des vierzehnten Jahrhunderts³³—die Bereitschaft, das Problem des göttlichen Vorherwissens mit Hilfe der Logik zu lösen, abnimmt und ein neues Sich-Besinnen auf die Vorgehensweise der Logik an ihrer Stelle tritt.

Diese Haltung ist auch bezeugt im Sentenzenkommentar des Johannes Hiltalingen von Basel. Dieser Kommentar ist für uns wichtig, weil er in den Jahren 1365/66 in Paris vorgetragen wurde, als Marsilius dort Student der Theologie war.³⁴ Johannes Hiltalingen erörtert die Kritik des Johannes de Ripa an Gregor von Rimini und versucht die Position Gregors dadurch zu retten, daß er zwischen dem Wortlaut ('vox') und der Intention ('intentio') dessen Lehre unterscheidet.³⁵ Dem Wortlaut nach sei der Mensch 'causa factiva' des göttlichen Vorherwissens. Denn es werde von 'bewirken' ('facere') gesprochen. Aber der Intention nach sei er nur 'causa illativa'. Sein Handeln führe lediglich zu einem bestimmten Vorherwissen Gottes. Nach Hiltalingen hat Gregor gemeint, der Mensch sei 'causa illativa', nicht 'causa factiva'. Johannes de Ripa habe die Lehre des Gregor somit falsch gedeutet, denn er habe sie dem Wortlaut nach und nicht ihrer Intention nach genommen.³⁶

Wenn wir uns nun jetzt der Position des Marsilius zuwenden, so sehen wir, daß sich auch bei ihm ein neues Sich-Besinnen auf die Anwendung der Logik kundtut. Dabei ist es wichtig, genau auf die Art und Weise zu achten, wie Marsilius vorgeht. Anfänglich vertritt er die Position des Adam Wodeham und des Gregor von Rimini, kommt dann aber durch die Kritik des Johannes de Ripa zu einer Auffassung, die wir bei Hiltalingen gesehen haben. Er beginnt mit einer Reihe von Sätzen ('conclusiones'), die die Ausgangspunkte der Argumentation, wie wir sie bei Adam Wodeham und Gregor von Rimini kennengelernt haben, darlegen. Wenn der Satz p 'Der Antichrist wird sündigen' wahr ist, so weiß Gott, daß der Antichrist sündigen wird. Ist der Satz $\neg p$ 'Der Antichrist wird nicht sündigen' wahr, so weiß Gott, daß der Antichrist nicht

³³ Zur Datierung siehe F. Ruello, *La théologie naturelle de Jean de Ripa (XIV^e siècle)*, Paris 1992 (Textes, Dossiers, Documents, 15), 7.

³⁴ Weiteres zum Theologiestudium des Marsilius behandelt der Beitrag von W. J. Courtenay in diesem Band.

³⁵ Eine ähnliche Unterscheidung zwischen 'virtus sermonis' und 'intentio auctoris' taucht im Pariser Nominalistenstatut von 1340 auf.

³⁶ Schwamm, *Magistri Ioannis de Ripa*, 210 (Johannes Hiltalingen von Basel, *Sent.*, Lib. 1, qu. 30): "Ex hoc apparet, quod Johannes de Marchia in materia ista, ubi dicit quod dicta Gregorii sunt derisu et conceptu [= contemptu] digna et omnino ignoranter dicta, primo et principaliter non sunt contra intencionem Gregorii, sed tantum contra vocem."

sündigen wird. Der menschliche Wille ist frei und bestimmt so den Wahrheitswert dieser Urteile.³⁷

Nachdem er diese Lehre dargelegt hat, führt er mehrere anonyme Gegenargumente auf, von denen eines besagt, daß dieser Darstellung zufolge das göttliche Vorherwissen vom menschlichen Willen abhängig wird: "Tunc divina praescientia in his quae dependent a voluntate libera dependere videtur ab ipsa voluntate". Diese Folgerung wird von dem anonymen Opponenten als absurd abgetan, eine Qualifikation die die Autorschaft des Johannes de Ripa verrät, der auch an anderen Stellen des Sentenzenkommentars von Marsilius hervortritt.³⁸

In seiner Antwort verneint Marsilius, daß das göttliche Vorherwissen vom freien Willen des Menschen abhängig sei, denn Gott sei wegen seiner Gottheit von nichts abhängig. Dennoch sei der Mensch in seinen Entscheidungen frei, und Gott würde wissen, zu was der Mensch sich entscheidet, nicht weil er vom Menschen abhängig sei, sondern weil Gott aufgrund seiner Unermeßlichkeit genau wisse, was der Mensch tun wird. Mit dieser letzten Bemerkung hat Marsilius die logisch-semantische Argumentation gegen eine theologisch-metaphysische eingetauscht. Hier wird nicht mehr von der Beziehung zwischen Sätzen gesprochen, sondern von der göttlichen Unermeßlichkeit.³⁹

Aber Marsilius geht noch einen Schritt weiter. Bei der Besprechung eines zweiten Gegenarguments kommt es zu einem ausdrücklichen Zurückweisen der Logik. Nach diesem Gegenargument schließe die von Marsilius hervorgebrachte logische Argumentation ein, daß es im Vermögen des Menschen liege ('in potestate voluntatis creatae'), das göttliche Vorherwissen zu ändern.⁴⁰

³⁷ Marsilius von Inghen, *Quaestiones Sententiarum*, Lib. 1, qu. 40, art. 2, fol. 166^{va}-167^{rb}.

³⁸ Ebd., fol. 167^{rb}: "(...) tunc divina praescientia in his quae dependent a voluntate libera dependere videtur ab ipsa voluntate, cuius consequens est absurdum. Et patet consequentia, quia voluntas est libera ad utramque partem et sicut elegerit, ita divina scientia praescivit. Ergo potest facere, ut praescientia sit de *a*, eligendo *a*, et praescientia sit de contradictorio ipsius *a*, non eligendo *a*." Marsilius erwähnt Johannes de Ripa am Anfang des ersten Buches seines Sentenzenkommentars. Siehe dazu M. J. F. M. Hoenen, 'Neuplatonismus am Ende des 14. Jahrhunderts. Die Prinzipien zum Sentenzenkommentar des Marsilius von Inghen', *Marsilius von Inghen, Werk und Wirkung*. Akten des Zweiten Internationalen Marsilius-von-Inghen-Kongresses, hrsg. von S. Wielgus, Lublin 1993, 165-194, bes. 181.

³⁹ Ebd., fol. 167^{va}: "(...) negetur quod infertur apud bene videntem, scilicet quod divina praescientia respectu horum quae dependent a voluntate libera, dependeat a voluntate libera. (...) Abyssum enim scientiae divinae sine hoc quod dependeat a voluntate simul scit quod voluntas eliget, quasi omnia lustrando antequam fiant et cum sunt. Videt enim omnem declinationem voluntatis sine hoc quod ab eo dependeat quovis modo."

⁴⁰ Ebd., fol. 167^{va}: "(...) ad minus iuxta illam conclusionem sequitur quod in potestate voluntatis creatae est facere quod Deus ab aeterno sciverit *a* esse futurum."

Bei der Erwiderung gibt Marsilius zuerst an, daß dieser logische Schluß von Adam Wodeham verteidigt wurde, ohne jedoch damit die metaphysische Konzequenz zu verbinden, das göttliche Vorherwissen sei vom Willen des Menschen abhängig. Marsilius nimmt Adam Wodeham in Schutz. Er weigert sich aber, den Standpunkt des Adam Wodeham weiterhin zu erörtern (*'quicquid sit de mente tanti doctoris non rimando'*) und wagt es nicht, die Konzequenzen der Position Wodehams selbst zu vertreten (*'ego autem non audeo ad tanta prosilire'*). Er ist sehr behutsam, sich nicht in den logischen Analysen zu verstricken und eine Position zu verteidigen, die zwar logisch einwandfrei sei, aber in Wirklichkeit eine Absurdität darstelle. Er wolle sich nicht auf das Glatteis der Logik begeben, sondern mit Gottes Hilfe auf festem Boden bleiben (*'in solido volens, prout deus dederit, permanere'*).⁴¹

Er entscheidet sich für das, was er selbst als sicherer (*'tutius'*) betrachtet, nämlich von der Logik wegzugehen und inhaltlich zwischen zwei Arten von machen (*'facere'*) zu unterscheiden (*'distinguere'*), eine Unterscheidung, die eine deutliche Ähnlichkeit aufweist mit dem, was wir bei Johannes Hiltalingen gesehen haben. Entweder wirke der Mensch auf das göttliche Wissen selbst ein (*'agere aliquid circa provisionem'*). Oder mit seinem Tun gehe zusammen, daß Gott von Ewigkeit her weiß, was er macht (*'facere aliquid ad quod sequitur deum ab aeterno praevidisse'*). Die erste Alternative ist nach Marsilius ganz ausgeschlossen, denn der Mensch habe keinen Einfluß auf das göttliche Wissen. Aber die zweite Alternative ist möglich. Gott wisse durch seine *'immensitas'*, was der Mensch tun wird, ohne damit vom Menschen abhängig zu sein.⁴²

Bei der logischen Erörterung des Problems, wie wir sie bei Adam Wodeham und Gregor von Rimini gesehen haben, spielt die inhaltliche

⁴¹ Ebd., fol. 167^{va-vb}: "(...) conceditur quod stet quod Deus praeviderit *a* et quod voluntas potest in contrarium. Et cum infertur 'ergo potest facere quod Deus nunquam praeviderit *a*': Adam quaestione secunda, dubio secundo, conclusione septima, tertii libri, concedit consequentiam et consequens et credo quod negaret consequentiam qua infertur 'ergo praescientia dependet a voluntate creata'. Sed quicquid sit de mente tanti doctoris non rimando, credo quod tutius sit primum consequens distinguere cum infertur quod potest facere quod Deus nunquam praeviderit *a*. (...) Adam in loco praedicto concedit consequens quod infertur. Ego autem non audeo ad tanta prosilire, sed in solido volens, prout deus dederit, permanere concedo (...)." Marsilius hat mit seiner Interpretation von Wodeham (*'credo quod negaret consequentiam'*) recht. Siehe Adam Wodeham, *Ordinatio Oxoniensis* (Paris, Bibl. Maz., 915), Lib. 3, qu. 3, fol 177^{ra}: "Est igitur hoc ipsum quod res aliqua erit non causa divinae scientiae vel praescientiae, sed concausa necessario requisita cum immensitate illius scientiae ut alia causa (ut ita loquar) ad hoc ut ipsa sit praescientia quod res contingenter futura erit."

⁴² Ebd.

Bedeutung der Begriffe ‘facere’ und ‘potestas’ keine Rolle. Es handelt sich nur um die formale Verknüpfung wahrer Urteile. Was somit unklar bleibt, ist die Beziehung zwischen den in den Urteilen ausgedrückten Sachverhalten und damit auch die Rolle des menschlichen Willens. Diese Unklarheit läßt die Möglichkeit einer absurden Deutung offen, nach der der Mensch die Fähigkeit habe, das göttliche Vorherwissen bestimmen zu können. Es ist die Unverbindlichkeit der Logik gegen die sich verschiedene Autoren der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts zur Wehr setzen: Johannes de Ripa, Johannes Hiltalingen von Basel und Marsilius von Inghen.

3. Die Beziehung zwischen der Philosophie und der Theologie

Wie Marsilius sich an mehreren Stellen gegen die Logik richtet, so auch gegen die Philosophie. Er hebt in seinem Sentenzenkommentar hervor, daß es Glaubenswahrheiten gäbe, die mit der natürlichen Vernunft nicht erreichbar seien und wobei die natürliche Vernunft zu einer anderen, sogar gegensätzlichen Schlußfolgerung komme als die auf dem Glauben basierende Theologie.⁴³ Die natürliche Vernunft und die Theologie stünden in einem solchen Fall in Widerspruch zueinander. Interessant ist nun, daß Marsilius genau angibt, *wodurch* sich dieses widersprüchliche Verhältnis ergibt. Er zeigt damit ein deutliches Bewußtsein von der eigenen Natur und Vorgehensweise der Philosophie in ihrer Anwendung auf die Theologie.

Das heißt nicht, daß Marsilius jeden Gebrauch der Philosophie in der Theologie von der Hand weist. Im Gegenteil. Wie aus seinem Sentenzenkommentar hervorgeht, benutzt er viele philosophische Begriffe und Argumentationen und es gibt nach ihm Sätze, die sowohl philosophisch wie auch theologisch wahr sind, wie die Einzigkeit Gottes.⁴⁴ Dennoch legt er dabei eine gewisse Reserviertheit an den Tag, vor allem wo philosophische Analysen auf Folgerungen hinauslaufen, die dem Glauben oder der ‘communis opinio sanctorum’ entgegenstehen. Marsilius teilt in diesem Punkt die Haltung des Peter von Ailly, der in seiner Theologie die Philosophie häufig benutzt, aber auch hervorhebt, daß sie Anlaß zu Irrlehren gäbe (‘praebet occasionem errandi’). Diese letzte Auffassung

⁴³ Marsilius von Inghen, *Quaestiones Sententiarum*, Lib. 2, qu. 1, art. 2, fol. 205^{vb}.

⁴⁴ Ebd., Lib. 1, qu. 2, art. 3, fol. 12^{ra-b}: “Secundo suppono quod aliqua una et eadem veritas est in canone bibliae revelata et in lumine naturali demonstrata. Patet de illa: Tantum unus deus est (...).”

tritt in seiner Schrift *Tractatus ex parte universitatis* hervor.⁴⁵ Wir werden später darauf zurückkommen müssen, weil Petrus hier die Position des Thomas von Aquin angreift und damit eine kritische Haltung vertritt, der Marsilius unausgesprochen beistimmt.

Wie gesagt, hat Marsilius ein deutliches Bewußtsein von der eigenen Natur der philosophischen Methode. Der wichtigste Begriff dabei ist der des 'lumen naturale'. Er bedeute die intellektuelle Einsicht, die dem Gläubigen und Ungläubigen gemeinsam sei und auf die sich der philosophische 'modus procedendi' stütze. Diese Einsicht gründe auf zwei Arten von Prinzipien, die separat oder zusammen die Grundlage der natürlichen Erkenntnis bilden: die in sich einsichtigen 'principia per se nota', wie 'das Ganze ist größer als seine Teile', und die Prinzipien, die direkt oder indirekt auf sinnliche Wahrnehmungen gründen: die 'principia nota per sensum, memoriam et experientiam'.⁴⁶ Diese letztgenannten Prinzipien würden entdeckt, wenn der Mensch eine allgemeine Regel für viele Einzelfälle findet und er keinen Grund anzunehmen hat, diese Regel würde nicht auch in allen anderen Fällen zutreffen.⁴⁷ Die natürliche Einsicht mache von der Offenbarung keinen Gebrauch und stehe damit dem 'lumen supernaturale' gegenüber, das dem Menschen von Gott und durch den Glauben geschenkt würde.⁴⁸

Die natürliche Einsicht sei auf Sachverhalte beschränkt, die sich im Bereich der menschlichen Vorstellungskraft abspielen, und damit kein guter Ratgeber, wo es um den das irdische Denken übersteigenden

⁴⁵ Peter von Ailly, *Tractatus ex parte universitatis studii Parisiensis pro causa Fidei contra quemdam fratrem Johannem de Montesono*, in: Ch. du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Band 1/2, Paris 1728, fol. 117.

⁴⁶ Marsilius von Inghen, *Quaestiones Sententiarum*, Lib. 1, qu. 42, art. 2, fol. 176^{va}: "(...) lumen naturale vocatur lumen intellectus creati fundatum in principiis per se notis vel in principiis notis per sensum, memoriam et experientiam, vel quod est aliquid eorum, vel omnia ista simul, seclusa illuminatione superiori quae fit per fidem. Unde lumen naturale ita habetur ab infidelibus sicut a fidelibus." Siehe auch ebd., Lib. 2, qu. 1, art. 2, fol. 205^b.

⁴⁷ Ebd., Lib. 2, qu. 1, art. 2, fol. 205^{va}: "(...) natura est intellectus humani quod, cum invenit universalem aliquam in pluribus singularibus veram et non videt rationem instantiae quare non esset ita in omnibus, assentire universali. Patet, quia hoc modo fiunt nota omnia principia quae surgunt ex experientia (...)." Eine ähnliche Auffassung wird von Marsilius in seinen *Quaestiones super libros priorum analyticorum*, Venedig 1516, Nachdruck Frankfurt am Main 1968, fol. 36^{va}, vertreten, und geht wohl auf Buridan zurück. Siehe Johannes Buridan, *Kommentar zur Aristotelischen Metaphysik*, Lib. 2, qu. 2, Paris 1518, Nachdruck Frankfurt am Main 1964, fol. 9^{va-b}.

⁴⁸ Marsilius von Inghen, *Quaestiones Sententiarum*, Lib. 1, qu. 42, art. 2, fol. 176^{va}: "(...) lumen supernaturale voco quod non potest intellectus viatoris attingere, nisi adiutus revelatione divina vel fide (...)".

Glauben geht.⁴⁹ Wenn der gläubige Mensch die Wirklichkeit verstehen wolle, so müsse er sich nicht seinen eigenen Vorstellungen hingeben, sondern dem Glauben: “Captivare debet intellectum suum in fidei obsequium”.⁵⁰

Dieser Gegensatz zwischen natürlicher Einsicht und übernatürlichem Glauben tritt unter anderem in der Behandlung der Trinität und bei der Frage nach der Möglichkeit einer Schöpfung aus dem Nichts hervor. Auf dieses letzte Problem möchten wir hier etwas näher eingehen, denn hier wird der genannte Gegensatz von Marsilius klar herausgestellt. Für den Glauben gilt der Satz p : ‘Creatio est possibilis’, wohingegen für die natürliche Vernunft das Gegenteil $\neg p$ wahr ist: ‘Creatio non est possibilis’.

Nach Marsilius hat dieser Gegensatz seinen Grund in den verschiedenen Prinzipien der natürlichen Einsicht und des Glaubens. Der Glaube stützt sich auf die Schrift und die Testimonia der Kirche und lehrt dort, daß die Schöpfung aus dem Nichts erschaffen sei und stimmt deshalb dem Satz p ‘creatio est possibilis’ zu.⁵¹ Für die natürliche Einsicht ist das aber unmöglich. ‘Erschaffen’ heißt etwas aus dem Nichts hervorbringen. Das aber widerspricht dem natürlichen Prinzip, daß aus dem Nichts nichts entstehen kann. Dieses natürliche Prinzip ist ein sogenanntes ‘principium notum per sensum’, das in der sinnlichen Wahrnehmung und der Aktivität des menschlichen Intellekts gründet. Bei allen Ereignissen, die der Mensch wahrnimmt, ist es immer so, daß etwas aus etwas anderem entsteht. Nichts entsteht aus dem Nichts. Da nun der Mensch keinen vernünftigen Grund hat, zu vermuten, daß dies nicht in allen Fällen zutrifft, bildet er in seinem Denken den allgemeinen Satz: ‘Nichts entsteht aus dem Nichts’.⁵²

⁴⁹ Ebd., Lib. 2, qu. 1, art. 2, fol. 203^{va}: “(...) lumen naturale, quod saepissime deficit (...)”

⁵⁰ Ebd., Lib. 4, qu. 7, art. 1, fol. 526^{ra}: “Unde omnis fidelis captivare debet intellectum suum in fidei obsequium, ne plus credat suis phantasiis et apparentiis, quam sacrae scripturae et ecclesiae testimoniis. Plus enim potest Deus facere quam mens hominis intelligere (...)” Die Formel ‘captivare intellectum in obsequium fidei’ wird auch an anderen Stellen von Marsilius benutzt, etwa ebd., Lib. 1, qu. 40, art. 2, fol. 168^{vb}. Er geht auf die Vulgata zurück, wo von ‘(...) in captivitate redigentes omnem intellectum in obsequium Christi’ (II Cor. 10, 5) und von ‘obsequium fidei’ gesprochen wird (Phil. 2, 17), und wurde vielfach verwendet, etwa von Bernhard von Clairvaux (*Epistula de erroribus Petri Abaelardi*), Bonaventura und Thomas von Aquin. Siehe dazu L. Bianchi, ‘Captivare intellectum in obsequium Christi’, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 38 (1983), 81-87.

⁵¹ Ebd., Lib. 2, q. 1, a. 2, fol. 204^{rb}.

⁵² Ebd., fol. 205^{va}: “(...) in omni actione quam videmus et qua videmus aliquid fieri, semper videmus aliquid subiici (...). Ex his infero quinto quod haec propositio ‘Omne quod fit, fit ex subiecto praesupposito’ in solo lumine naturali considerantibus et non illuminatis lumine superiori est principium vel saltem ad modum principii ab intellectu cognita.”

Nach der natürlichen Einsicht ist die Schöpfung aus dem Nichts also unmöglich, steht sie doch im Gegensatz zu dem Prinzip, daß aus dem Nichts nichts entstehen kann. Die Schöpfung aus dem Nichts läßt sich also ‘in lumine naturali’ nicht beweisen, nur ihr Gegenteil.⁵³ Daß Gott die Welt ‘ex nihilo’ geschaffen hat, ist nach Marsilius dann auch lediglich ein Glaubenssatz: “Creationem esse possibilem (...) sola fide esse creditum”,⁵⁴

Nun lassen sich nach Marsilius zwar Gründe anführen, die eine Schöpfung aus dem Nichts nahelegen, wie der Umstand, daß Gottes Vermögen unendlich ist, aber auch hier besteht eine tiefe Kluft zwischen der natürlichen Einsicht und dem Glauben: Gottes unendliches Vermögen läßt sich mit der natürlichen Vernunft nicht beweisen und stützt sich nur auf den Glauben, wie Marsilius an einer anderen Stelle ausführlich dargetan hat.⁵⁵

Die natürliche Vernunft irrt, wo es um die Schöpfungslehre geht, und führt zu der Annahme einer Position, die dem Glauben entgegengesetzt ist. Diese Auffassung des Marsilius gewinnt historisch an Bedeutung, wenn wir sie mit den Lehren des Thomas von Straßburg und des Gregor von Rimini, zweier Denker aus einer etwas früheren Zeit, vergleichen.

Nach Thomas von Straßburg läßt sich die Möglichkeit einer Erschaffung aus dem Nichts mit der natürlichen Vernunft darlegen. Dazu führt er das Entstehen der intellektuellen Seele, die nicht aus der Materie entstanden und deshalb nur aus dem Nichts erschaffen sein kann, und das Entstehen der separaten Substanzen an, die ihrer Einfachheit wegen nicht aus etwas anderem hervorgebracht, sondern nur aus dem Nichts entstanden sein können.⁵⁶ Um diese Argumente weiter zu begründen und zu unterstreichen, daß die gleiche Auffassung von Aristoteles und Averroes verteidigt würde, bringt er mehrere Zitate aus den Schriften der beiden Philosophen. So hebt er eine Stelle aus *De generatione animalium* hervor, wo Aristoteles sagt, die intellektuelle Seele komme ‘ab extra’, und erwähnt den Satz aus *De substantia orbis* des Averroes, nach

⁵³ Ebd., fol. 205^{va}: “(...) in puro lumine naturali non potest probari creationem esse possibilem. Probatur sic, quia illud non potest probari in lumine naturali, cuius oppositum sequitur ex principio in illo lumine. Sed ista ‘Nihil creatur’, vel etiam haec ‘Creatio non est possibilis’ sequitur ex principio philosophiae naturalis. Ergo haec ‘Creatio est possibilis non potest probari ex lumine puro naturali. Maior patet, quia idem lumen non probat contradictorias (...)’”

⁵⁴ Ebd., fol. 206^{ra}.

⁵⁵ Ebd., fol. 204^{rb}, und ebd., Lib. 1, qu. 42, art. 2, fol. 177^{ra}.

⁵⁶ Thomas von Straßburg, *Commentaria in IIII libros Sententiarum*, Venedig 1564, Nachdruck Ridgewood, New Jersey, 1965, Lib. 2, dist. 1, art. 3 und 4, fol. 125^{va}-126^{va}.

dem der erste Bewegter den Seienden nicht nur die Bewegung, sondern auch das Sein mitteile.⁵⁷

Marsilius kritisiert diese Position ausführlich, wobei er vor allem auf die Deutung des Aristoteles und des Averroes, wie sie Thomas von Straßburg vorgenommen hat, eingeht.⁵⁸ Er ist der Meinung, daß die Möglichkeit einer Schöpfung aus dem Nichts von Aristoteles und Averroes verneint wurde. So erwidert er auf das Argument von der intellektuellen Seele, daß die Bestimmung 'ab extra' bei Aristoteles gar nicht besagt, die Seele sei geschaffen, sondern daß sie als *eine* für alle Menschen außerhalb des Einzelnen existiere.⁵⁹ Und er gibt auch an, daß, wenn Gott Wirkursache ist, damit nicht gesagt sei, er habe die Schöpfung aus dem Nichts hervorgebracht. Eine Schöpfung aus dem Nichts setzt voraus, daß es ein Moment gegeben hat, in dem die Schöpfung nicht existierte: Erschaffen aus dem Nichts bedeutet notwendig Erschaffen in der Zeit.⁶⁰ Was man bei Aristoteles finden kann, ist keine Schöpfung in der Zeit, sondern ein ewiges Hervorbringen, eine Emanation, die keine Zeit voraussetzt, in der die Schöpfung nicht war. Wenn Aristoteles und Averroes über Gott als Wirkursache sprechen, dann meinen sie nicht Gott als Schöpfer, sondern Gott als Quelle der Emanation.⁶¹ Interpreten, die Aristoteles auf eine andere, mehr christliche Weise deuten, haben unrecht. Obschon sie an ihn voller Ehrfurcht und Pietät herantreten, gehen sie an seiner Intention ganz vorbei: "Licet pie moveantur ad eum, non tamen sequuntur eius intentionem".⁶² Thomas von Straßburg gehört in den Augen des Marsilius zu den Theologen, die, wie Petrus de Candia es in sei-

⁵⁷ Das erste Zitat (*De generatione animalium*, Lib. 2, cap. 3, 736b27-28) wird in art. 3 gebracht (ebd., fol. 125^{va}), das zweite (*De substantia orbis*, Venedig 1562, Nachdruck Frankfurt am Main 1962 (ed. Iuntina, 8), fol. 10^{va}) in art. 4 (ebd., fol. 126^{rb}).

⁵⁸ Marsilius kritisiert auch an anderen Stellen die Aristotelesinterpretation des Thomas von Straßburg. Siehe etwa *Quaestiones Sententiarum*, Lib. 1, qu. 42, art. 2, fol. 179^{rb-vb}.

⁵⁹ Ebd., Lib. 2, qu. 1, art. 2, fol. 206^{rb-va}.

⁶⁰ Ebd., fol. 206^{vb}: "(...) creare praesupponit rem quae creatur quandoque non fuisse". Zu der Notwendigkeit des Erschaffens in der Zeit bei Marsilius (auch hier kritisiert er Thomas von Straßburg) siehe meinen Beitrag 'The Eternity of the World According to Marsilius of Inghen. Study with an Edition of the 'dubium' in II Sent. q. 1', *Marsilius of Inghen. Acts of the International Marsilius of Inghen Symposium organized by the Nijmegen Centre for Medieval Studies* (Nijmegen, 18-20 December 1986), hrsg. von H. A. G. Braakhuis und M. J. F. M. Hoenen, Nijmegen 1992 (*Artistarium Supplementa*, 7), 117-142.

⁶¹ Ebd., fol. 206^{vb}.

⁶² Ebd., fol. 206^{va}. Marsilius reagiert hier auf folgende Bemerkung des Thomas von Straßburg, *Commentaria*, Lib. 2, dist. 1, art. 4, fol. 126^{rb}: "Quia tamen magis pium est dictum cuiuscunque in melius interpretari, ideo dico quod de intentione Aristotelis ac etiam Commentatoris videtur fuisse (...)."

nem Sentenzenkommentar ausdrückt, Aristoteles zu einem Katholiken machen wollen: “Volunt Aristotelem catholicum facere”.⁶³

Marsilius zählt zu den spätmittelalterlichen Theologen, die Aristoteles und Averroes nach ihrem eigenen Maßstab beurteilen möchten, um deutlich hervortreten zu lassen, in welchen Punkten sie von der Lehre des Glaubens abweichen. Eine ähnliche Vorgehensweise findet sich bei Gregor von Rimini und es ist wichtig die Position Gregors mit der des Marsilius zu vergleichen, denn so wird sich zeigen, daß Marsilius einen noch viel strengeren Kurs verfolgt als der Augustinertheologe.

Gregor behandelt das Problem der Beweisbarkeit der Schöpfung aus dem Nichts bei der Erörterung der Frage, ob sich die Lehre des Aristoteles, es gebe Seiende ohne Wirkursache, begründen läßt. Als eines der Fundamente der Aristotelischen Lehre sieht er die Unmöglichkeit der Schöpfung.⁶⁴ Nach Gregor verneint Aristoteles die Schöpfung aus dem Nichts, denn die sinnliche Wahrnehmung zeigt, daß bei der Entstehung einer Sache, immer etwas vorausgeht, aus dem sie entsteht. Denn jede Ursache wirkt nur, indem sie die Potentialität eines vorgegebenen Gegenstandes zur Aktualität führt. Da Aristoteles die Möglichkeit einer Schöpfung aus dem Nichts verneint, ist er zu der Meinung gezwungen, daß die erste Materie und die separaten Substanzen, die wegen ihrer Einfachheit nicht aus etwas anderem hervorgegangen sein können, immer existiert haben müssen und damit keine Wirkursache haben können (Gregor vertritt in diesem Punkt eine andere Aristotelesdeutung als Marsilius).⁶⁵

Gregor ist mit der Argumentation des Aristoteles nicht einverstanden. Er betrachtet sie als nicht zwingend. Sie stütze sich auf ein unhaltbares Fundament, nämlich die Unmöglichkeit, daß etwas aus dem Nichts entstehe. Im weiteren Verlauf beweist er dann die Unhaltbarkeit dieses Fundaments. Seine Strategie ist zu zeigen, daß sich Aristoteles bei der Formulierung der allgemeinen Regel ‘Nichts entsteht aus dem Nichts’ nur auf eine beschränkte Zahl von Fällen gestützt hat. Denn es gibt Fälle, so argumentiert er, aus denen das Gegenteil hervorgeht. So entsteht die natürliche Form, wie es heißt, ‘non de aliquo’. Denn sie entsteht, nachdem sie zuerst nicht war, obschon sie ‘in aliquo’ hervorgebracht wird. Bevor ein bestimmtes Wesen existiert, existiert nämlich nichts von die-

⁶³ Zitiert nach Ehrle, *Der Sentenzenkommentar*, 66.

⁶⁴ Gregor von Rimini, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, Lib. 2, dist. 1, qu. 2, art. 1, hrsg. von A. D. Trapp, Band 4, Berlin 1979 (Spätmittelalter und Reformation, 9), 48-50.

⁶⁵ Ebd., 49.

sem Wesen. Damit hat das aristotelische Fundament seine Allgemeingültigkeit verloren.⁶⁶ Und das bedeutet wieder, so folgert Gregor, es sei nicht unmöglich, daß etwas aus dem Nichts entsteht. Die Möglichkeit einer Erschaffung aus dem Nichts bleibt damit eine mit der Vernunft zu begründende Möglichkeit.⁶⁷

Wie aus dem obigen hervorgeht, gibt es zwischen Marsilius und Gregor einen wichtigen Unterschied. Nach Marsilius stellt die Schöpfung aus dem Nichts im Lichte der natürlichen Vernunft eine Unmöglichkeit dar, für Gregor jedoch eine Möglichkeit. Gregor unterscheidet in diesem Punkt die Lehre der natürlichen Vernunft von der Position des Aristoteles. Er versucht den Philosophen mit den Mitteln der Philosophie zu widerlegen, obschon er sich darüber bewußt ist, daß ihm das nur teilweise gelingen kann. Er kann beweisen, daß die Behauptung des Aristoteles, die Schöpfung aus dem Nichts sei unmöglich, unbegründet ist, und damit klarstellen, daß die Schöpfung aus dem Nichts zumindest eine vernünftige Möglichkeit ist. Gregor verfolgt in seiner Kritik des Aristoteles also eine doppelte Strategie, die sich ganz auf die natürliche Vernunft stützt. Er zeigt die Unhaltbarkeit der Aristotelischen Position und begründet die Möglichkeit des Glaubensartikels von der Schöpfung.

Diese zwei Aufgaben kann die natürliche Vernunft nach Marsilius unmöglich erfüllen, zumindest nicht, wo es um die Schöpfung geht. Aufgrund der ihr eigenen Gesetzlichkeit führt die natürliche Vernunft den Theologen in eine Richtung, die dem Glauben entgegengesetzt ist. Sie kann somit die Möglichkeit des Glaubensartikels von der Schöpfung niemals beweisen. Marsilius zeigt damit ein schärferes Bewußtsein von der Trennung zwischen Philosophie und Glauben als wir es bei Gregor vorfinden. Seine Position läßt sich gut mit der des Peter von Ailly in der Schrift *Tractatus ex parte universitatis* vergleichen. Petrus tadelt in diesem Werk Thomas von Aquin, weil dieser den Unterschied zwischen Philosophie und Theologie zu wenig beachtet und den Glauben zu viel mit dem Denken des Aristoteles vermischt haben soll.⁶⁸ Als Beispiel bringt er die Lehre des Thomas über die 'necessitas absoluta' in der Schöpfung. Thomas hat sich in der *Summa contra gentiles* auf die Lehre des Aristoteles von der Notwendigkeit gestützt und ist so zu der Auffas-

⁶⁶ Ebd., 56 und 60.

⁶⁷ Ebd., 56: "Quarta conclusio est quod non est impossibile aliquid fieri ex nihilo, id est aliquid fieri et non fieri de aliquo."

⁶⁸ Peter von Ailly, *Tractatus ex parte universitatis*, fol. 117: "(...) Namque in omnibus etiam arduissimis fidei articulis et humanam rationem transcendentibus, ipse (sc. Thomas) utitur dictis Aristotelis et immiscet eius philosophiam doctrinae fidei (...)."

sung gekommen, daß einigen Geschöpfen eine absolute Notwendigkeit anhaftet und zwar den separaten Substanzen und den Himmelskörpern, denn beiden fehlt eine Möglichkeit zum Nicht-Sein. Diese Möglichkeit setzt nämlich die Materie voraus, die, obwohl sie immer von einer Form geprägt ist, die Möglichkeit behält, eine andere Form aufzunehmen. Die separaten Substanzen sind jedoch ohne Materie und die Materie der Himmelskörper kann keine andere Form aufnehmen. Sie sind somit absolut notwendig.⁶⁹

Peter von Ailly kritisiert diese Position, da sie die Einmaligkeit Gottes als notwendiges Wesen leugnet und bestimmten Geschöpfen eine Natur zuerkennt, die mit der Kontingenz des Geschöpflichen in Widerspruch steht. Das Sein ('esse') aller Kreaturen ist veränderlich ('mutabile') und kontingent ('contingens'), auch das der supralunaren Wesen. Diese Kontingenz ist mit dem Geschöpflichen unzertrennlich verbunden. Dadurch, daß sich Thomas auf Aristoteles beruft, ist seine Lehre der Gefahr ausgesetzt, die kontingente Natur der Schöpfung zu verkennen. Sie öffnet damit das Tor für Irrlehren und darf nicht ohne weitere Auslegung vertreten werden.⁷⁰

Betrachtet man die Ansichten der Theologen, die mit ihrer Schöpfungslehre hier kurz vorgestellt wurden, in der chronologischen Abfolge, so läßt sich eine zunehmende Überzeugung vom Gegensatz zwischen der Philosophie und der Theologie feststellen. Nach Thomas von Straßburg gibt es zwischen beiden keinen Widerspruch. Die Schöpfungslehre kann von der Philosophie bewiesen werden. Bei Gregor von Rimini kommt jedoch ein deutliches Bedenken auf, nicht gegen die Philosophie als solche, sondern gegen ihre Gestalt in der Person des Aristoteles. Peter von Ailly geht noch einen Schritt weiter. Er attackiert die thomistische Einheit zwischen Philosophie und Theologie und betrachtet sie als eine Gefahr für die Theologie. Marsilius schließlich hebt den Gegensatz zwischen beiden hervor und damit ihre grundsätzliche Unvereinbarkeit. Er hat damit die versöhnende Position des Thomas von Straßburg in ihr Gegenteil verkehrt.

⁶⁹ Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, Lib. 2, cap. 30, Rom 1918 (Opera omnia, 13), 338a-340b. Vgl. Peter von Ailly, *Tractatus ex parte universitatis*, fol. 125f.

⁷⁰ Peter von Ailly, ebd., fol. 128: "Sexta conclusio est quod licet praedicta sancti Thomae doctrina secundum eius intellectum vel intentionem aliquantulum esset vera, tamen propter hoc sub illa verborum improprietate et falsi sensus ambiguitate sine veri sensus expositione a scholasticis non est simpliciter asserenda." Der Unterschied zwischen 'intentio' und 'verbum' wird in einer vergleichbaren Form auch im Nominalistenstatut von 1340 und im Sentenzenkommentar des Johannes Hiltalingen von Basel angetroffen, wie oben angegeben.

4. Ergebnis

Die kritische Haltung, die wir bei Marsilius in seiner Darstellung von der Lehre des göttlichen Vorherwissens und der Schöpfung näher studiert haben, läßt sich auch bei Autoren der früheren Zeit finden. So hebt Robert Holcot in seinem Kommentar zu den *Sentenzen* hervor, daß die aristotelische Logik für der Erörterung der göttlichen Trinität ungeeignet sei.⁷¹ Diese Stimmen mehren sich in der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts. Das wird deutlich, wenn die einzelnen Themen in ihrer geschichtlichen Entwicklung studiert werden, wie wir es hier versucht haben. Wo es um die Anwendung der Logik in der Frage nach dem göttlichen Vorherwissen geht, gibt es einen Einschnitt zwischen Adam Wodeham und Gregor von Rimini einerseits und Johannes de Ripa, Johannes Hiltalingen von Basel und Marsilius von Inghen andererseits, und bei der Anwendung der Philosophie in der Schöpfungslehre wandelt sich die positive Haltung des Thomas von Straßburg über Gregor von Rimini in eine ablehnende Darstellung bei Marsilius.

Nun ist es so, daß Marsilius nicht überall die gleiche Attitüde der Logik und der Philosophie gegenüber zeigt. Die beiden hier studierten Punkte stellen gewissermaßen Grenzwerte dar und sind deshalb wichtig, weil sie uns auf eine mögliche Entwicklung im Sentenzenkommentar des Marsilius hinweisen können.

Der Sentenzenkommentar des Marsilius ist, wie bekannt, aller Wahrscheinlichkeit nach über einen langen Zeitraum entstanden. Es gibt Abschnitte, die stark an den Pariser Diskussionen aus der Zeit erinnern, als er dort Student der Theologie war, wohingegen andere Stellen noch bis zu seinem Tod von ihm bearbeitet wurden, wie die Quaestio über die Prädestination zeigt.⁷² Es ist also mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Marsilius erst später zu der Überzeugung gekommen ist, die wir oben kennengelernt haben, und daß sich deshalb auch andersartige Stellen finden lassen, wo die Logik und die Philosophie ohne Bedenken angewendet werden. Ein sicheres Urteil läßt sich hier nur schwierig abgeben. Die bis jetzt bekannten Handschriften entstammen alle dem fünfzehnten

⁷¹ Diese Position vertritt er in den *Quodlibeta* jedoch nicht mehr. Siehe dazu H. G. Gelber, *Exploring the Boundaries of Reason. Three Questions on the Nature of God by Robert Holcot OP*, Toronto, Ontario, 1983 (Studies and Texts, 62), 26f.

⁷² Dazu M. J. F. M. Hoenen, 'Einige Notizen über die Handschriften und Drucke des Sentenzenkommentars von Marsilius von Inghen', *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 56 (1989), 117-163, bes. 148-153.

Jahrhundert und enthalten keine Hinweise auf eine Überarbeitung des Werkes.⁷³

Auffallend ist die Sprache des Marsilius an der Stelle, an der er die Lehre des Adam Wodeham bespricht. Sie weicht von dem strengen scholastischen Jargon ab, den er anderswo verwendet, und verrät ein persönliches Engagement, als ob ihm gerade erst die Absurdität dieser Lehre aufgegangen sei. Aber das bietet kaum einen sicheren Halt für die Datierung der Passage. Eine bessere Aussicht hierfür liefert die Behandlung der Schöpfungsproblematik. Sie wird von Marsilius in der ersten Quaestio des zweiten Sentenzenbuchs erörtert. Diese erste Quaestio ist die Überarbeitung eines Principium, das in den Jahren 1392-1394 abgehalten wurde. Das könnte ein Hinweis darauf sein, daß die in dieser Quaestio dargelegte Auffassung von dem Gegensatz zwischen Philosophie und Glauben zu den späteren Einsichten des Marsilius gehört. Zumindest wissen wir, daß er nach dem Vortrag des Principium noch an dieser Quaestio gearbeitet hat.⁷⁴ Aber auch hier haben wir keine Sicherheit. Es könnte sich auch um frühere Materialien handeln, die er in der Quaestio verarbeitet hat. Eine nähere Untersuchung wird über die Chronologie der einschlägigen Stellen entscheiden müssen. Wir haben hier nur die wichtigsten Punkte andeuten wollen.

Betrachtet wir die Haltung des Marsilius, so fällt auf, daß er die Logik nicht als Instrument benutzen will, um die Theologie voranzutreiben oder theologisches Neuland zu entdecken. Wo Adam Wodeham und Gregor von Rimini noch aus der Logik und der Physik der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts ihren Nutzen zogen, indem sie die Ergebnisse dieser Wissenschaften bei der Lösung theologischer Fragen einsetzten, geht Marsilius einen anderen Weg.⁷⁵ Er wehrt sich gegen eine Anwendung der Logik, die weiter reicht als das gängige Glaubensgut es erlaubt. Die Theologie soll erbauen und nicht mit wahngläubigen, aus der Logik entsprossenen Lehren verunsichern.⁷⁶ Die logische Methode ist für ihn nicht länger Schwerpunkt der theologischen Wissenschaft.

⁷³ Zur Frage der Überarbeitung siehe auch die Einleitung zu Marsilius von Inghen, *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum*, Band 1, hrsg. von M. Santos Noya, Leiden 2000 (Studies in the History of Christian Thought, 87).

⁷⁴ Zu den Principia des Marsilius siehe Hoenen, 'Neuplatonismus am Ende des 14. Jahrhunderts', 167-175.

⁷⁵ Die Attitüde der Theologen, die in ihren theologischen Ausführungen von den Theorien der Logik und Physik vorangetrieben wurden, wird eingehend beschrieben in Courtenay, *Schools and Scholars*, 250-306.

⁷⁶ Marsilius von Inghen, *Quaestiones Sententiarum*, Lib. 1, dist. 45, art. 2, fol. 191^{vb}: "Non est enim scientia sacra scientia praesumptionis vel logicalis superstitionis sed pietatis,

Gleiches trifft für die Philosophie zu. Da die Philosophie in wichtigen Punkten zum Glauben in Widerspruch steht, kann sie nicht als Grundlage neuer theologischen Einsichten dienen und steht einem angemessenen Ausdruck des theologischen Erbes im Wege. Die Philosophie kann nicht ohne weiteres als Dienstmagd der Theologie eingesetzt werden. Die Theologie hat sich auf ihre eigene Tradition zu beziehen. Damit verschiebt sich der Akzent ganz auf den Glauben: "Omnis fidelis captivare debet intellectum suum in fidei obsequium".

Ein wichtiger Aspekt des Sentenzenkommentars von Marsilius läßt sich so besser verstehen: das massive Zurückgreifen auf ältere theologische Traditionen. Charakterisiert man diesen Aspekt als Eklektizismus, so hat man zwar die Erscheinungsform benannt, den Hintergrund aber verkannt. Es ist für Marsilius ein Programm, das begründet wird, indem er die Grenzen der Logik und der Philosophie aufgedeckt hat. In der Theologie ist der Glaube der einzige Maßstab und nach diesem Maßstab sollen die Quellen herangezogen werden. Dabei werden diejenigen Quellen bevorzugt, die die 'scientia sacra' nicht in eine 'scientia praesumptionis' oder 'superstitionis' verwandeln, sondern als 'scientia pietatis' für jederman verständlich zum Ausdruck bringen.⁷⁷

Diese Entwicklung der Benutzung älterer Quellen und Traditionen setzt sich im fünfzehnten Jahrhundert fort und wird sogar noch verstärkt in den philosophischen und theologischen Schulen, die sich ausdrücklich auf Thomas von Aquin, Albertus Magnus und Duns Scotus als ihre geistigen Führer berufen.⁷⁸ Bei Marsilius ist es noch nicht so weit. Sein Werk zeigt jedoch die theologischen Gründe und Argumente, die zu dieser Entwicklung geführt haben. Das macht sein Schrifttum zu einem wichtigen Dokument für unser Verständnis einer Epoche, die in vielen Hinsichten noch aufgearbeitet werden muß.

quae non destruere debet simplices sed aedificare." Zum Begriff der Theologie als 'scientia pietatis' siehe Z. Kaluza, 'Bulletin d'histoire des doctrines médiévales. Les XIV^e et XV^e siècles', *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 79 (1995), 111-159, bes. 150f.

⁷⁷ Für die Begriffe 'scientia praesumptionis', 'scientia superstitionis' und 'scientia pietatis' siehe den Verweis in der vorangehenden Anmerkung.

⁷⁸ M. J. F. M. Hoenen, 'Thomismus, Skotismus und Albertismus. Das Entstehen und die Bedeutung von philosophischen Schulen im späten Mittelalter', *Bochumer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 2 (1997), 81-103.