

ALBERTS DES GROSSEN STELLUNGNAHME ZUR FRAGE NACH NOTWENDIGKEIT, SCHICKSAL UND VORSEHUNG

Henryk Anzulewicz

UDK 1 Albertus Magnus
123

Einleitung

Das 12. und 13. Jahrhundert gelten in der neueren historischen Forschung als eine überaus wichtige Etappe der zivilisatorischen Entwicklung des Abendlandes. Die Fachgelehrten sprechen von geistigen Aufbrüchen, grundlegenden kulturellen, sozialen und politischen Wandlungen, die im 12. Jh. ansetzen, und vom, Aufgang einer Epoche, die durch die, Verwissenschaftlichung aller Theorie (W. Kluxen) gekennzeichnet ist¹. Mit der Entstehung der Universitäten im 13. Jh. erreicht dieser Prozeß, der alle Bereiche des menschlichen Lebens umfaßt, eine enorme Schubkraft, da die wissenschaftliche Reflexion nunmehr ihren institutionellen Ort und angemessene Förderung erhält. Lehre und Forschung, die an den Universitäten auf ein hohes Niveau gehoben und intensiviert werden, beginnen naturgemäß mit der Bestandsaufnahme und Sicherung des bisher erreichten Wissensstandes, und sie hängen wesentlich mit dem Wissenstransfer, näherhin mit dem Zugang zu neuen wissenschaftlichen Texten aus anderen Kulturkreisen zusammen. Viele solcher Texte, die bislang im lateinischen Westen kaum oder nur fragmentarisch bekannt waren, werden im 12. und 13. Jh. aus dem Arabischen und Griechischen ins Lateinische übersetzt. Sie werden rezipiert, transformiert und auf vielfältige Weise verbreitet. Da sie aber in völlig anderen Kul-

1 Cf. G. Wieland (Hg.), *Aufbruch — Wandel — Erneuerung. Beiträge zur "Renaissance" des 12. Jahrhunderts*, Stuttgart — Bad Cannstatt 1995, pp. 7–8 (Vorwort), ferner im bes. die dort abgedruckten Beiträge von A. Haverkamp (*Leben in Gemeinschaften: alte und neue Formen im 12. Jahrhundert*, pp. 11–44), W. Kluxen (*Wissenschaftliche Rationalität im 12. Jahrhundert: Aufgang einer Epoche*, pp. 89–99), R. Heinzmann (*Die Entwicklung der Theologie zur Wissenschaft*, pp. 123–138), A. Speer (*Zwischen Naturbeobachtung und Metaphysik. Zur Entwicklung und Gestalt der Naturphilosophie im 12. Jahrhundert*, pp. 155–180) und G. Wieland (*Abailard: Vernunft und Leidenschaft*, pp. 260–272).

turräumen entstanden waren, war ihr Verhältnis zur christlichen Denktadtition, zum christlichen Weltbild und Glauben in vielen Fällen sehr problematisch. Ohne ein eingehendes Studium einzelner Texte aus der Übersetzungsliteratur konnte jedoch nichts über dieses Verhältnis respektive über das Maß ihrer Unverträglichkeit mit der abendländischen Weltanschauung und Werteordnung ausgesagt werden. Die Erschließung des heterogenen Gedankengutes fand in den philosophisch interessierten Kreisen im allgemeinen und an den *artes*-Fakultäten der Universitäten im besonderen statt. In einem stark theologisch geprägten institutionellen Rahmen — die mittelalterlichen Universitäten waren in der Regel päpstliche Gründungen und somit im eigentlichen Sinne kirchliche Lehranstalten — war die *facultas artium* strukturell und inhaltlich dem Theologiestudium zugeordnet und hatte ihm gegenüber eine wichtige Funktion zu erfüllen. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß mit der ersten Phase dieses Rezeptionsprozesses die Theologen auf die hieraus entstehenden Gefahren für das christlich geformte Denken und die Lehre aufmerksam wurden. Sie verfolgten mit wachem Auge und Mißtrauen die Konfrontation und griffen mehrfach zu einschneidenden Maßnahmen, um das christliche Denkmodell und den biblisch-christlichen Glauben sowie die damit verbundenen Prinzipien und Werte zu verteidigen.

Die neuen Lehren stellten offenkundig eine ernsthafte Herausforderung für die christliche Weltanschauung und den Offenbarungsglauben dar. Ihre unkritische Übernahme setzte die gewachsene kulturelle Identität und die angestrebte und zu wahrende Einheit des Abendlandes aufs Spiel. Die Kirche, die einen maßgeblichen Anteil an Gestaltung und Bestand dieser Kultur hatte, wurde in ihrem universalistischen Wahrheits- und Geltungsanspruch in Frage gestellt. Die der Wissenschaft und dem Studium besonders verpflichteten Orden, voran die Dominikaner, nahmen diese Herausforderung mit Ernst und Mut auf.

Die hier umrißhaft gezeichnete Situation — ausführlicher wird sie andersorts dargestellt² — veranlaßte um 1270 den Pariser Theologielehrer und Dominikaner Aegidius von Lessines³, seinen wissenschaftlich überaus kompetenten und geachteten Mitbruder, den früheren Theologieprofessor an der Universität von Paris und ehemaligen Bischof von Regensburg, Albertus Mag-

2 Cf. H. Anzulewicz, Der Einfluß der Gestirne auf die sublunare Welt und die menschliche Willensfreiheit nach Albertus Magnus, in: Proceedings of the Gdansk 1997 Conference of the European Society for Astronomy in Culture, Warszawa 2000 ; id., „Fatum“. Das Phänomen des Schicksals und die Freiheit des Menschen nach Albertus Magnus, in: Nach den Verurteilungen von 1277 — Die Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts, ed. J. Emery jr. — A. Speer, Berlin — New York 2000 (Miscellanea Mediaevalia, 28).

3 Cf. Th. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, I, Roma 1971, pp. 13–15. Th. Kaeppli — E. Panella, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, IV, Roma 1993, p. 13.

nus, mit einer Reihe von Lehraussagen — es sind genau 15 — zu konfrontieren. Die an Albert übersandten 15 Thesen wurden laut Aegidius, obwohl sie dem christlichen Glauben widersprächen und man sie deshalb, in mehreren Versammlungen anprangerte, von bedeutenden Philosophieprofessoren der Pariser Universität dennoch vertreten. Aegidius erhofft sich von Albert, daß er sie dank seiner hohen Sachkompetenz und Autorität durch eine entschiedene Stellungnahme wörtlich aus der Welt schaffen wird⁴.

Der Schritt des Aegidius und Alberts Antwort können nicht als ein Akt ihres vorauseilenden Gehorsams gegenüber der kirchlichen Autorität oder den Kapitelsbeschlüssen des Dominikanerordens und auch nicht als ein Akt der philosophischen Selbstbescheidung ausgelegt werden. Vielmehr handeln die beiden Akteure aus eigener Verantwortung heraus für eine mit der Orthodoxie konforme und zugleich dem Anspruch der Rationalität gerecht werdende Vermittlung der Philosophie in der *artes*-Fakultät der Universität von Paris.

In diesem Kurzbeitrag beschränke ich mich auf Alberts Stellungnahme zu dreien der 15 Irrtümer, die Aegidius von Lessines ihm zur Entkräftung übermittelt. Sie werden nach Aegidius Zeugnis, wie erwähnt, ungeachtet der heftigen Kritik an ihren heterodoxen Gehalten von den Pariser Magistri, die in der Philosophie hohes Ansehen zu genießen scheinen, gelehrt. In der Tat werden alle bis auf die zwei letzten Thesen am 10. Dezember 1270 von Bischof Stephan Tempier in Paris in demselben Wortlaut und in gleicher Reihenfolge auf die Irrtumsliste aufgenommen, als häretisch verurteilt und verboten. Sie erscheinen ebenso, freilich in teilweise erweiterter Form, unter den 219 von Stephan Tempier 1277 in Paris inkriminierten Artikeln. Der von Aegidius als Artikel Nr. 14 angeführter Lehrsatz deckt sich möglicherweise mit dem Satz Nr. 13 aus der Oxforder Verurteilungsliste, die Robert Kilwardby am 18. März 1277 bekanntgab⁵.

4 Albertus Magnus, *De XV problematibus*, ed. B. Geyer (Alberti Magni Opera Omnia, Ed. Coloniensis, XVII/1), Münster 1975, p. 31 v. 2–10: “*Venerabili in Christo patri ac domino Alberto, episcopo quondam Ratisponensi, frater Aegidius ordinis praedicatorum, licet indignus, cum salute glorificare dominum in doctrinis*“ (Is. 24, 1). *Articulos, quos proponunt in scholis magistris Parisienses, qui in philosophia maiores reputantur, vestrae paternitati tamquam vere intellectuum illuminatrici transmittens dignum duxi, ut eos iam in multis congregationibus impugnatos vos oris vestri spiritu interimatis*“; es sei auch auf die kroatische Übersetzung dieser Albertschrift hingewiesen, die P. Tomo Vereš besorgt hat: *Albertus Magnus, Philosophia realis. Svezak prvi: O petnaest problema. Ulomci o alkemiji, kozmografiji i geografiji. Tri dokumenta. Bilingvalno izdanje*, ed. T. Vereš (Demetra. Filozofska Biblioteka Dimitrija Savica, 8a), Zagreb 1994, pp. 77–146. Cf. L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle l'Université de Paris (XIIIe–XIVe siècles)*, Paris 1999, pp. 50–51. W. J. Courtenay, *Dominicans and Suspect Opinion in the Thirteenth Century: The Cases of Stephen of Venizy, Peter of Tarentaise, and the Articles of 1270 and 1271*, in: *Vivarium* 32 (1994), pp. 191–192, 194–195.

5 Cf. Albertus Magnus, *De XV problematibus, Prolegomena*, ed. Geyer, pp. XIX–XXI. H. Anzulewicz, *Eine weitere Überlieferung der Collectio errorum in Anglia et Parisius condemnata*.

Die von mir zur Darstellung von Alberts Analyse ausgewählten drei Irrtümer, welche sowohl bei Aegidius als auch auf der Pariser Verurteilungsliste von 1270 als Artikel Nr. 3, Nr. 4 und Nr. 12 verzeichnet werden, betreffen die Frage des astralen Determinismus (Notwendigkeit im sublunaren Bereich), und im besonderen die Fragen nach der willentlichen Freiheit, dem Schicksal des Menschen und der göttlichen Vorsehung. Sie seien hier im Wortlaut angeführt⁶:

- (1) Art. III., Der Wille des Menschen will und wählt unter den Bedingungen der Notwendigkeit (*Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit*).
- (2) Art. IV., Alles, was im sublunaren Bereich verrichtet wird, unterliegt der Notwendigkeit, die durch Himmelskörper verursacht wird (*Quod omnia quae in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum caelestium*).
- (3) Art. XII., Die menschlichen Tätigkeiten werden nicht durch die göttliche Vorsehung gelenkt (*Quod humani actus non reguntur providentia dei*).

Bei der Wiedergabe der Albertschen Position zu den genannten Fragen und in der abschließenden Würdigung wird besonderer Wert darauf gelegt, Leitmotive, Prinzipien und formale Struktur des dieser Position zugrundeliegenden Denkens exemplarisch zu rekonstruieren. Da diese Fragen zwar jüngst behandelt wurden, allerdings nicht erschöpfend und außerdem auf einer anderen Textgrundlage, handelt es sich hierbei um einen ergänzenden Beitrag und einen weiteren Baustein zu einem umfassenderen Forschungsvorhaben, das der Hermeneutik des Denkens und des Werkes des Doctor universalis gilt.

- (1) Art III. *Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit*⁷

Die These von einem absoluten Determinismus des menschlichen Willens lehnt Albert entschieden ab. Er hält sie für eine unsinnige Behauptung

torum im Ms. lat. fol. 456 der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz zu Berlin, in: Franziskanische Studien 74 (1992), p. 383.

6 Albertus Magnus, De XV problematibus, ed. Geyer, p. 31 v. 14–15, v. 16–17, v. 29–30. Albertus Magnus, Philosophia realis. Svezak prvi: O petnaset problema..., ed. T. Vereš, p. 78 v. 12–14, p. 80 v. 5. Cf. H. Anzulewicz, Eine weitere Überlieferung..., pp. 383, 381.

7 Cf. R. Hissette, Enquete sur les 219 articles condamnés Paris le 7 mars 1277 (Philosophes Médiévaux, 22), Louvain — Paris 1977, pp. 256–257, 251–252. L. Bianchi, Il vescovo e i filosofi. La condanna Parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico (Quodlibet, 6), Bergamo 1990, pp. 72–76.

ungebildeter Menschen. Nach seiner Auffassung ist für jeden gesunden Verstand evident. Dies spiegelt sich bereits in den moralphilosophischen Lehransichten der Stoa und der Peripatetiker, daß der Mensch über seine Handlungen selbst bestimmt und sie verantwortet, wider. Der Unterschied zwischen dem Wirken der Natur und den menschlichen Handlungen liegt nach dem Urteil der Philosophen gerade darin, daß der Mensch von sich aus fähig ist, qualitativ sehr differenzierte Handlungen, sogar einander ausschließende, zu vollziehen und gegensätzliche Wahlentscheidungen zu treffen, während die Natur von sich aus stets nur auf eine Weise bzw. nur in einer bestimmten Zielrichtung wirkt⁸. Die deterministische These ist vernunftwidrig und richtet sich gegen Lehrmeinungen unterschiedlicher moralphilosophischer Schulrichtungen, gegen psychologische Anthropologie sowie generell gegen wissenschaftlich gesicherte Naturerkenntnisse. Albert macht geltend, daß Philosophen wie Hermes Trismegistos, Aristoteles und viele andere, die sich mit der Ursachenfrage auseinandersetzen, von einer strikten Trennung des Willens von der Notwendigkeit ausgehen. Die Wahlentscheidung (*electio*) mit dem Willen zu verbinden, obwohl sie niemals Sache des Willens sei — der Wille ist ja gemäß dieser These durch Notwendigkeit determiniert —, ist unphilosophisch und absurd. Aus diesem Grunde verdiene eine derartige Frage eigentlich keine Antwort. Ferner hält Albert den Verfechtern dieser These vor, daß das schicksalhaft-zufällige Glück (*fortuna*) nicht auf einen Vorsatz zurückgeführt werden kann, weil es von seinem Wesen her eine Notwendigkeit ausschließt; der Notwendigkeitsthese zufolge müßte also die philosophische Lehre vom Zufallsglück, wie sie im zweiten Buch der aristotelischen Physik vorliegt, falsch sein. Wird die Notwendigkeit auf das Fatum und die Konstellation zurückgeführt, welche vermeintlich den Willen determinieren, sei dies eine dilettantische Behauptung und nichts als, ein Trost bei Schlechtigkeit (*malitiae solacium*). Das Fatum, welches durch die Konstellation verursacht wird, determiniere die Dinge nicht. Albert hält es für philosophisch durch Claudius Ptolemaeus hinreichend bewiesen, daß das Fatum aus folgenden drei Gründen keine Notwendigkeit im sublunaren Bereich erzeugt: (1) weil es nicht unmittelbar wirkt, sondern durch ein Medium, das durch seine Eigenschaften oder seine Reaktion die Einwirkung aus dem kosmischen Bereich verhindern kann; (2) weil es auf akzidentelle Weise und nicht durch

8 Cf. Albertus Magnus, *De homine* tr. 1 q. 7 a. 1: Ann Arbor/Michigan, Univ. Library, Alfred Taubman Medical Libr., 201 f. 15ra; ed. S. C. A. Borgnet (*Alberti Magnis Opera Omnia*, Ed. Paris. XXXV), Paris 1896, p. 90b: “*Item, Averroes in commento ibidem dicit quod anima est una secundum substantiam et diversa agit diversis virtutibus. In hoc enim anima distinguitur a natura, quia natura est ad unum per unam virtutem, anima vero ad plura per plures virtutes*”. Averroes, In *De anima* l. 1 comm. 92, ed. F. S. Crawford (*Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, VI/1), Cambridge/Mass. 1953, p. 123 v. 9sqq.

sich selbst in den Naturdingen wirkt — es wirkt nämlich durch die ersten Qualitäten der Elemente, welche die Wirkkraft der Gestirne nicht durch sich selbst empfangen; (3) weil das Fatum auf unterschiedlich beschaffene und disponierte Materie der Naturdinge wirkt. Diese Materie kann die Kraft der Himmelskörper nicht gleichförmig und auch nicht in der ihnen innewohnenden Gestalt aufnehmen. Albert beendet seine Stellungnahme zu dieser These mit der sarkastischen Bemerkung, daß sie sich bei kritisch-differenzierter Analyse als grotesk erweist (*Omni ergo modo ridiculosum est, quod dicunt*).

Wenn wir Alberts Stellungnahme in formaler Hinsicht näher betrachten, kommen wir zu dem Ergebnis, daß er sich primär auf die Prämissen, die diese These stützen oder stützen können, und die daraus hergeleiteten Konsequenzen konzentriert. Er zeigt ihre sachliche und logische Widersprüchlichkeit und auch ihren ideengeschichtlichen Kontext. Dabei stellt er fest, daß diese These sich weder auf die Vernunft noch auf eine philosophische Tradition berufen kann. Sie scheint ihm allerdings sehr eng mit der heterodoxen Lehre vom Schicksal (*fatum*) zusammenzuhängen. Mit dieser Frage hat er sich schon zuvor mehrfach auseinandergesetzt und gezeigt, daß das Fatum weder die Naturdinge noch den menschlichen Willen unter die Bedingungen der Nowendigkeit setzt. Er wiederholt hier die Kernpunkte seiner Theorie, die einen Gegensatz zwischen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und den Glaubenswahrheiten ausschließt. An dieser Stelle beschränkt sich Albert zwar nur auf eine philosophische Argumentation und sieht von theologischen Argumenten völlig ab — er nimmt Stellung zu einer philosophischen Meinung —, aber es läßt sich aus dem Zusammenhang und im besonderen aus dem Bezug auf die Lehre vom Fatum dennoch erkennen, daß sein philosophisches Denken von einem übergeordneten Prinzip, dem theologischen nämlich, bestimmt ist. Denn das Kriterium, mit dem der Wahrheitsgehalt unterschiedlicher philosophischer Theorien unabhängig von ihrer Herkunft, Tradition oder Schulrichtung gemessen wird, ist letztlich ein theologisches, nämlich: die Offenbarungswahrheit⁹.

(2) Art. IV. *Quod omnia quae in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum caelestium*¹⁰

Diese These ist nach Alberts Meinung in nahezu identischer Weise wie die vorausgehende zu widerlegen. Seine Stellungnahme beginnt mit der Bemerkung, daß es doch verwunderlich sei, daß Philosophieprofessoren gegen Sachverhalte, die in der Philosophie als bewiesen gelten, derartige Behauptungen

9 Cf. H. Anzulewicz, "Fatum". Das Phänomen des Schicksals und die Freiheit des Menschen nach Albertus Magnus, <Anm. 2>.

10 Cf. R. Hissette, Enquete sur les 219 articles condamnés Paris le 7 mars 1277, pp. 239–240. L. Bianchi, Il vescovo e i filosofi, pp. 72–76.

tungen aufstellen¹¹. Er verweist auf die Ausführungen des Aristoteles (Metaphysik, VI, 2: 1026 b 28sq.) über die Art und Weise, wie die Vorgänge im sublunaren Bereich von den supralunaren Wirkkräften gelenkt werden, besonders darüber, wie bei den natürlichen Ursachen das, was oft, aber nicht immer und überall geschieht, sich von dem, was immer ist, entfernt und nicht die Notwendigkeit des immer Seienden befolgt. Es ist laut Albert ebenfalls bewiesen, wie das, was nur selten als Zufall oder Glück vorkommt, sich von dem entfernt, was es schon immer auf natürliche Weise gegeben hat, und wie es diese natürliche Ordnung nicht befolgt. Um wörtlich die Ignoranz der Vertreter diese These noch deutlicher zu machen, weist er darauf hin, daß auch in der Schrift *De generatione et corruptione* II, 10 (336 b 21–23) Aristoteles Folgendes beweist: Obwohl die Annäherung der Sonne und der Planeten mit dem geneigten Himmelskreis die Ursache der Entstehung und andererseits die Entfernung dieser Himmelskörper mit demselben Himmelskreis die Ursache des Vergehens im sublunaren Bereich ist — die Periode des Entstehens und des Vergehens sind sich allerdings gleich –, befolgen dennoch die kontingenten Dinge aufgrund der ungleichen Beschaffenheit und der Unordnung der Materie das Gleichmaß und die Ordnung der Himmelsperiode nicht. Niemand werde wohl anzweifeln, daß das Bestreben des Menschen wesentlich weniger beständig und geordnet als das der Natur ist. Daraus bleibt zu schließen, daß auch der Vorsatz wesentlich weniger als die Natur selbst einer Notwendigkeit unterliegt.

Da es, wie Albert in Anlehnung an Aristoteles feststellt, nicht genügt, zu behaupten, daß eine Auffassung falsch ist, wenn hierbei nicht die Gründe für ihre Unstimmigkeit aufgedeckt werden, geht er gleich dazu über, die Unhaltbarkeit der deterministischen These durch den Aufweis ihrer mangelnden Begründung zusammenfassend darzulegen.

Alberts Ausgangspunkt ist der anthropologische Gedanke, der von gewissen Philosophen vertreten wird, daß die menschliche Seele das Abbild des Weltalls ist¹². Schon aus diesem Grund ist es unmöglich, daß sie in jenem Teil, in dem sie das Abbild der Intelligenz und der Ersten Ursache ist, der Notwendigkeit unterliegt, die durch die Himmelskörper verursacht wird. Auch in dem Teil, der durch die Körperorgane wirkt, befolgt die Seele, obwohl sie durch die Einwirkung der Gestirne affiziert, wörtlich: bewegt wird, dennoch nicht die Notwendigkeit und die Ordnung, welche die Himmelskörper verursachen. Albert schließt somit aus, daß die menschliche Seele als ein

11 Albertus Magnus, *De XV problematibus*, ed. Geyer, p. 36 v. 31–33: “*Hoc tamen mirabile est, quod philosophiae professores contra ea dicunt quae in philosophia probata sunt*”.

12 Albertus Magnus, *De XV problematibus*, ed. Geyer, p. 36 v. 55–56: “*anima humana secundum philosophos est imago mundi*”.

Kräfteganzes¹³ oder in einem ihrer Teile einer fatalen, d. h. durch das Fatum erzeugten Notwendigkeit unterliegt oder unterworfen ist. An zwei naturphilosophischen Texten verdeutlicht er, daß es bewiesen ist, daß der Mensch über seine Verwirklichung selbst bestimmt und in dieser Selbstbestimmung in keiner Weise durch äußere Kräfte determiniert wird. Im Kommentar zu der astronomischen Schrift des Ptolemaeus, das in der lateinischen Übersetzung den Titel *Centiloquium* trägt, zeigt Haly, daß die Konstellationen während der Geburt des Menschen letztlich für seinen Lebenswandel bedeutungslos sind, da der Mensch frei über seine Handlungen entscheidet und selbst dann, wenn er von sittlich verwerflichen Dingen angezogen wird, aufgrund der Einsicht immer in der Lage ist, Unanständiges zu meiden und Ehrenhaftes zu wählen. Dieselbe Auffassung wird nach Albert im Pseudepigraph *Über die Physionomie* belegt. Aus den beiden genannten Quellen und den dort erörterten konkreten Beispielen geht hervor, daß der Mensch trotz für ihn ungünstiger Konstellationen und der damit verbundenen negativen Wirkungen, welche in ihm auf natürliche Weise gewisse Neigungen erzeugen, dennoch aufgrund der ihm eignenden und sein Menschsein konstituierenden Vernunft erkennt, was tugendhaft und was unsittlich ist und sich folglich frei für das Tugendhafte entscheiden kann¹⁴. Albert schließt seine Ausführungen mit der Feststellung, daß die Himmelskörper durch ihre Wirkkraft keine tatsächliche Notwendigkeit im sublunaren Bereich erzeugen und in keiner Weise die willentlich freie Selbstbestimmung des Menschen beeinträchtigen oder gar determinieren. Er fügt hinzu, daß die Astronomen, die hier unter wissenschaftssystematischem Gesichtspunkt mit dem Begriff, Mathematiker erfaßt werden, die Notwendigkeitsthese niemals vertreten haben. Wie folgenschwer dennoch diese nach seinem Urteil absurde These ist, faßt er zum Schluß seiner Stellungnahme im einem Satz zusammen: „Wenn nämlich dem so wäre, ginge Zufall, freies Wahlvermögen und Absicht (respektive Entschluß) und alles, was die Kontingenz insgesamt ausmacht, verloren¹⁵“.

13 Zu Alberts Lehre über die Seele des Menschen als ein Kräfteganzes (*totum potestativum*) und zur ihrer Einheit cf. u. a. *De homine* tr. 1 q. 4 a. 7: Ann Arbor/Michigan, Univ. Library, Alfred Taubman Medical Libr., 201 f. 10ra; ed. Borgnet, p. 59b. H. Anzulewicz, Zur Theorie des menschlichen Lebens nach Albertus Magnus. Theologische Grundlegung und ihre bioethischen Implikationen, in: *Studia Mediewistyczne* 33 (1999), pp. 41–42, 44–48.

14 Albertus Magnus, *De XV problematibus*, ed. Geyer, p. 36 v. 56 — p. 37 v. 7. Cf. Id., *Politica* l. 5 c. 9, ed. A. Borgnet (*Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Paris., VIII), Paris 1896, p. 550b; *Quaestiones super De animalibus* l. 1 q. 21, ed. E. Filthaut (*Alberti Magni Opera Omnia*, Ed. Colon. XII), Münster 1955, p. 95 v. 18sq.

15 Albertus Magnus, *De XV problematibus*, ed. Geyer, p. 37 v. 9–12: “*Si enim hoc esset, periret casus, periret liberum arbitrium, periret consilium et periret continges secundum omnem ambitum suae communitatis, quod valde absurdum est*”.

Die Argumentationsstruktur ist hier dieselbe wie in der Widerlegung der zuvor analysierten These. Der anthropologische Aspekt, genauer: die Grundbedingungen der Selbstverwirklichung des Menschen, welche eine im wesentlichen sittlich relevante, d. h. jenseits äußerer oder innerer Notwendigkeit durch menschlichen Akt bestimmte Realisierung ist, spielt hierbei eine wichtige Rolle, wenngleich Albert die Kontingenz als die Grundbedingung der Selbstrealisierung und zugleich als eine Grundbestimmung des Seienden begreift. Auf die Frage nach einer natürlichen Einflußnahme der Himmelskörper auf die physiologischen Vorgänge im menschlichen Organismus und auf den Ablauf des gesamten Naturgeschehens auf der Erde geht Albert wiederholt in seinen Schriften ein¹⁶. Er lehnt jedoch konsequent jeden kosmischen Determinismus im strengen Sinne ab und stellt zugleich einen regulierenden Charakter der auf natürliche Weise wirkenden Kraft des Himmels heraus. Diese Wirkkraft setzt die Dinge nicht unter die Bedingungen der Notwendigkeit, sondern ist ein natürlicher und auf natürliche Weise wirkender Faktor im Wechselspiel der natürlichen Kräfte, welche dem mit der Materialität verbundenen Naturgeschehen auf der Erde zugrunde liegen. Die menschliche Geistseele wird durch derartige Einwirkung unmittelbar nicht berührt.

(3) Art. XII. *Quod humani actus non reguntur providentia dei*¹⁷

Die heterodoxe These, daß die göttliche Vorsehung menschliche Akte nicht lenkt, hält Albert für einen uralten Irrtum, dessen Urheber Cicero sei. Dieser bedeutende Denker der Stoa wird von Albert insbesondere in Tugendlehre und Ethikals Autorität geschätzt und oft zitiert. Aber in diesem Zusammenhang kritisiert Albert ihn unumwunden und stellt grundsätzlich seine philosophische Sachkompetenz in Frage, indem er — wohl einem Urteil Augustins folgend — nur seine außergewöhnliche rhetorische Gewandtheit würdigt, in philosophischer Hinsicht hingegen ihm Einfältigkeit bescheinigt¹⁸.

Diese Irrlehre, die Gottes Vorsehung mißdeutet, läßt sich aus Alberts Sicht mühelos widerlegen. Unter Berufung auf Aristoteles — in Wirklichkeit handelt es sich wohl um die Ursachenlehre des *Liber de causis* — macht er geltend, daß in einer Ursachenordnung jede Ursache auf das zurückgeführt wird, was in derselben Ordnung, jedoch früher ist¹⁹. Wenn die Wirksamkeit der ersteren von den Ursachen zurücktritt, tritt auch die Ursächlichkeit der nachfolgenden Ursache zurück. Die Stimmigkeit dieser Aussage wird, so Al-

16 Cf. oben Anm. und 14.

17 Cf. R. Hissette, *Enquete sur les 219 articles condamnés* Paris le 7 mars 1277, pp. 162–164. L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi*, pp. 72–76.

18 Albertus Magnus, *De XV problematibus*, ed. Geyer, p. 42 v. 77–81.

19 Albertus Magnus, *De XV problematibus*, ed. Geyer, p. 42 v. 82sq.

bert, im achten Buch der *Physik* bewiesen. Dort sei dargelegt, daß einer Ordnung beweglicher Dinge jeweils eine Ordnung der Bewegter entspricht. Bei diesem Rekurs ist freilich nicht klar, ob Albert eher seine Physikparaphrase oder die Aristotelesschrift selbst meint.

Wird die philosophische These von der Begrenztheit göttlicher Vorsehung mit der neuplatonisch–aristotelischen Ursachenlehre konfrontiert, dann ergibt sich Folgendes: Gemäß der dem Menschen eignenden Freiheit im Hinblick auf seine Absichten, Vorhaben und Vorsätze ist er die lenkende Instanz und der eigentliche Urheber seiner Handlungen. Mit anderen Worten: Der Mensch handelt gemäß dem eigenen Vorsatz, der gleichsam seine eigene, Vorsehung ist. Aber dieser Vorsehung im uneigentlichen Sinne geht eine frühere voraus, weil die menschliche, Vorsehung nicht die erste in der Ursachenordnung sein kann, und zwar deshalb, weil die Ursache, welche die erste in jeder Ursachenreihe ist, durch ihre Wesenheit wirkt (*est essentialiter operans*). Es wäre aber absurd anzunehmen, daß der Mensch wesenhaft vorausschauend, ja gar die Vorsehung selbst ist. Wenn also in der Vorsehungsordnung etwas ihm vorausgeht, wird konsequenterweise jede Handlung gemäß seiner eigenen, Vorsehung auf jenes Frühere in der Vorsehungsordnung zurückgeführt. Weil das Erste in jeder Ordnung alles Folgende lenkt, wird demgemäß auch der Mensch in allen seinen Handlungen durch die göttliche Vorsehung gelenkt. Seine Auffassung bekräftigt Albert durch ihre Übereinstimmung mit zwei Axiomen aus dem *Liber de causis*, die besagen, daß zum einen, das Erste die Dinge lenkt, ohne sich dabei mit ihnen zu vermischen, und zum andern, daß, das Erste reich an sich und in allem anderen ist²⁰.

In seiner Entgegnung auf eine philosophisch motivierte Leugnung einer theologischen Grundwahrheit, die sowohl spekulativ — theologisch und philosophisch — als auch handlungsorientiert von herausragender Bedeutung ist, argumentiert Albert philosophisch. Dabei spiegelt seine philosophische Position das neuplatonische Denkmodell, welches vom theologischen Prinzip geleitet wird und welches Albert theologisch adaptiert. Das, Erste, das er dem Begriff nach der neuplatonischen Ursachenlehre entnimmt und mit der aristotelischen Theorie des Ersten Bewegers verbindet, interpretiert er theologisch, indem er es mit Gott als der Erstursache, dem Ursprung und dem Ziel der als Schöpfung Gottes aufgefaßten Seinswirklichkeit gleichsetzt. Die Rückführung der, menschlichen Vorsehung auf die, Erste Vorsehung, d. h. auf Gottes Vorsehung, bedeutet zum einen das Eingeschlossensein des Menschen im

20 Albertus Magnus, *De XV problematibus*, ed. Geyer, p. 43 v. 18–22: “*Et hoc est, quod dicitur in libro de causis, quod*”*primum regit res omnes praeter hoc quod commisceatur cum eis*“ *et quod*”*primum est dives in se*“ *et in omnibus aliis*”. Cf. *Liber de causis* 19, ed. A. Pattin, Leuven 1966, p. 89 v. 97–98: “*Causa prima regit res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis*”; *ibid.* 20, ed. cit. p. 92 v. 48: “*Primum est dives per seipsum et non est dives maius*”.

göttlichen Vorsehungsplan, zum anderen aber auch die Teilhabe an der göttlichen Vorsehung und ihrer Ausübung. Der Mensch kann sich in seiner sittlichen, Autonomie, d. h. in seiner Wahl-, Entscheidungs- und Handlungsfreiheit, dennoch nicht außerhalb seiner durch das Erste respektive die Erstursache als Ursprung und Ziel zugleich vorgesehenen Bahn der Selbstverwirklichung stellen. Wenn nämlich der Mensch eine Ursache seiner selbst außerhalb sich selbst besitzt und wie die gesamte Seinswirklichkeit auf die Erste Ursache, das Erste als Ursprung und Ziel zugleich (welches Gott ist) zurückgeführt wird, hat er neben seiner eigenen, Vorsehung eine Vorsehung außerhalb seiner selbst, welche die Erste, d. h. die göttliche Vorsehung ist.

Schlußbetrachtung

Die Lehrinhalte, die in der philosophischen Fakultät der Universität von Paris in der zweiten Hälfte des 13. Jh. vermittelt werden, sind stark durch die Rezeption neuer Quellentexte beeinflusst, die außerhalb der christlichen Denktradition entstanden und mit dieser in vieler Hinsicht unvereinbar sind. Eine mehr oder weniger konsequente Übernahme neuer Lehren, die den im lateinischen Westen in der christlichen Tradition erarbeiteten, theologisch fundierten Theorien widersprechen und sogar die theologischen Grundwahrheiten negieren, führt zwangsläufig zum Konflikt mit der Orthodoxie und fordert jene Denker heraus, die in der biblisch-christlichen Offenbarungswahrheit den Maßstab der Vernunftwahrheit anerkennen. Sie dürfen allein aus diesem Grund nicht als konservative oder gar durch die philosophischen Lehren überforderte und deshalb sich von ihr abgrenzende oder sie zurückdrängende Theologen abgetan werden.

Aegidius von Lessines und — wohl niemand wird es leugnen — Albertus Magnus stehen der Philosophie in ihrer ganzen Vielfalt unvoreingenommen und offen gegenüber. Beide nehmen als Theologen das philosophische Geschäft ernst und üben es aus, und zwar nicht aus der Position der durch die theologisch geprägten institutionellen Strukturen des Lehrbetriebs oder des Ordens gesicherten Überlegenheit. Wenn hier dennoch von einer Stärke zu reden ist, dann leitet sie sich ausschließlich aus der kritischen Einsicht in philosophische Fragestellungen ab, die sich nach Maßgabe der vernunftmäßig und affektiv angenommenen biblisch-christlichen Offenbarung und der damit zusammenhängenden Tradition richtet.

Alberts prägnant formulierte und mit entschiedenem Ernst abgegebene Stellungnahme zu den einzelnen Fragen ist sowohl im Tenor als auch im Detail — betrachtet man sie im Lichte seiner zu entsprechendem Zeitpunkt bereits vorliegenden Werke — nicht überraschend. Er wiederholt im wesentlichen seine Auffassung, die er schon mehrfach andernorts dargelegt hatte und die er künftig noch einmal in einem größeren Rahmen seines theologischen Systems — in der *Summa theologiae sive de mirabili scientia dei* I — ausgiebig

behandeln wird. Daß Albert in der hier vorgestellten Widerlegung der drei Thesen sich vordergründig auf die philosophische Argumentation stützt, überrascht ebenfalls nicht. Zu achten ist allerdings darauf, daß er grundsätzlich alle philosophischen und naturphilosophischen Theorien in ihrem Wahrheitsgehalt kritisch prüft. Diese kritische Haltung wirft nun Licht auf ihr Motiv und ihr Kriterium: Die natürliche, d. h. laut Albert von Gott geschaffene Vernunft kann nicht das absolute Wahrheitskriterium sein, weil sie immer auf die göttliche Vernunft und Wahrheit verweist, die sich dem Menschen in der Offenbarung durch Schrift und Schöpfung manifestiert. Die von Gott geschaffene Seinswirklichkeit ist und bleibt in ihrer Existenz an das schöpferische Wirken Gottes gebunden, und Gott entläßt sie nicht aus seinem Heilsplan, der hier unter dem Begriff der Vorsehung signalisiert wird. Der Mensch als Geschöpf und Abbild Gottes ist in seinem Wollen und Erkennen frei und wird in dieser Hinsicht durch keine äußeren Einflüsse im eigentlichen Sinne und unmittelbar determiniert. Dies steht für Albert fest und ist für ihn über jeden Zweifel erhaben, was er eindrucksvoll unter Beweis stellt, wenn er die analysierten Sachverhalte ganzheitlich betrachtet, d. h. in einer Perspektive, welche die gesamte Seinswirklichkeit im Ursprung, in ihrer Selbstrealisierung (Verwirklichung) und in ihrem Letztziel erfäßt. Diese ganzheitliche, die Wahrheit des Seins und des Denkens sichernde Perspektive impliziert bei jeder Reflexion eine Komplementarität zweier Vorgehensordnungen, nämlich einerseits *secundum fidem catholicam* und andererseits *secundum philosophiam*. Die beiden an sich verschiedenen Reflexionsmodi gehören somit der Sache nach zusammen; ihre je eigentümliche Funktion und ihr gegenseitiges Verhältnis sind für Albert klar definiert.

Mit dieser Interpretation des Albertschen Denkens anhand seiner hier exemplarisch vorgestellten Stellungnahme zu den drei philosophischen, theologisch äußerst relevanten Fragen, die von den Pariser Philosophieprofessoren in einer eingeeengten Perspektive — ohne Rücksicht auf die theologischen Implikationen ihrer Schlüsse respektive in der absichtlichen Loslösung von den theologischen Maßgaben, ja im offenem Widerspruch mit den Grundwahrheiten des biblisch–christlichen Offenbarungsglaubens — diskutiert werden, sollte verdeutlicht werden, daß der Doctor universalis die analysierten Gegenstände stets ganzheitlich in einem theologisch fundierten Horizont sieht. Hierbei zeigt sich, daß er Denker des Ganzen ist und daß seinem ganzheitlichen Denken ein theologisch bestimmtes Explikationsmodell der Seinswirklichkeit zugrundeliegt. Diesem Denkmodell entspricht weitgehend die neuplatonische Reflexionsstruktur, die Albert sich über Augustinus, Boethius und im besonderen Maße über die Schriften des Pseudo–Dionysius Areopagita sowie durch den *Liber de causis* aneignete und selbständig zu einem umfassenden System wissenschaftlicher Explikation der Seinswirklichkeit entfaltete — zu einem System, das uns in seinem Gesamtwerk vorliegt als eine exzeptionelle Leistung *eines* Mannes.