

Heinrich von Gent

Gottes Wesen und Washeit

Artikel 21–24 der Summa

Lateinisch

Deutsch

Eingeleitet und übersetzt
von Julian Joachim



FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2019

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: Těšínská Tiskárna a.s., Český Těšín

Printed in the Czech Republic

ISBN 978-3-451-38427-1

Inhalt

Einleitung	9
1. Leben und Werk des Heinrich von Gent	9
1.1. Biographische Notizen	9
1.2. Werke	15
1.2.1. <i>Summa</i> und <i>Quodlibeta</i> als Hauptquellen	15
1.2.2. Werke zweifelhafter Authentizität	21
2. Philosophiegeschichtliche Bedeutung Heinrichs	22
2.1. Heinrich von Gent als Mitglied der Theologen-	
kommission bei den Lehrverurteilungen von 1277	22
2.2. Heinrich von Gent als »Vermittlerfigur« zwischen	
Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus	26
3. Strukturelle Einordnung und Inhalt der <i>Quaestiones</i> der	
Auswahlübersetzung	30
3.1. Artikel 21	31
3.2. Artikel 22	38
3.3. Artikel 23	48
3.4. Artikel 24	51
4. Zu Text und Übersetzung	68
4.1. Textgrundlage	68
4.2. Übersetzungsentscheidungen	69

Text und Übersetzung

Artikel 21: Über Gott, ob er ist – in sich und absolut	75
Frage 1: Ob Gott Sein hat	79
Frage 2: Ob Gott im Sein mit den Geschöpfen überein-	
stimmt	87

Frage 3: Ob Gottes Sein irgendetwas ist, das über sein Wesen hinausgeht	111
Frage 4: Ob das Sein Gottes sein Wesen selbst ist	131
Frage 5: Ob Gott das Sein durch sich selbst hat	159
Artikel 22: Über Gott, ob er ist – in Hinsicht auf unsere	
Kenntnis	171
Frage 1: Ob vom Menschen erkannt werden kann, dass Gott ist	171
Frage 2: Ob dem Menschen natürlicherweise und durch sich bekannt ist, dass Gott ist	181
Frage 3: Ob es möglich ist, Gott zu denken, ohne von ihm zu denken, dass er ist	201
Frage 4: Ob es dem Menschen möglich ist, aus den Geschöpfen heraus zu beweisen, dass Gott ist	211
Frage 5: Ob dem Menschen auf einem anderen Weg als aus den Geschöpfen heraus bekannt werden kann, dass Gott ist	235
Frage 6: Ob es möglich ist, irgendetwas über das Sein der Geschöpfe zu verstehen, ohne mitzuverstehen, dass Gott ist	253
Artikel 23: Über die Washeit Gottes in Hinsicht auf Gott selbst	
Frage 1: Ob man annehmen muss, dass in Gott Washeit ist	261
Frage 2: Ob Gott selbst seine Washeit und sein Wesen ist	269
Artikel 24: Über die Washeit Gottes in Hinsicht auf unsere Erkenntnis	
Frage 1: Ob die Washeit Gottes für uns erkennbar ist . .	273
Frage 2: Ob aus unseren rein natürlichen Anlagen heraus erkennbar ist, was Gott ist	287
Frage 3: Ob durch dieselbe Erkenntnis von Gott erkannt wird, dass er ist und was er ist	297
Frage 4: Ob zu wissen, was Gott nicht ist, dafür förderlich ist, zu wissen, was er ist	321
Frage 5: Ob gewusst werden kann, was Gott nicht ist, ohne dass gewusst würde, was er ist, oder umgekehrt	327
Frage 6: Ob von den Geschöpfen her gewusst werden kann, was Gott ist	337

Frage 7: Ob die Washeit Gottes das Erste ist, was der Mensch aus den Geschöpfen erkennt	373
Frage 8: Ob zu wissen, was Gott ist, der Grund des Wissens aller anderen Dinge ist	389
Frage 9: Ob der Mensch, wenn er die anderen Dinge durch das erkennt, was Gott ist, dieses von jenen unterscheidet	403

Anhang

Glossar	419
Abkürzungsverzeichnis	421
Literaturverzeichnis	425
Personen-/Stellenregister	437

Einleitung

1. Leben und Werk des Heinrich von Gent

1.1. Biographische Notizen

Heinrich von Gent ist einer der bedeutendsten und gleichzeitig am meisten unterschätzten Denker des 13. Jahrhunderts, der nicht nur im Zusammenhang mit der Lehrverurteilung von 1277 eine zentrale Rolle eingenommen, sondern auch in der philosophischen Diskussion seiner Zeit einige originelle Positionen formuliert hat, deren wirkungsgeschichtliche Erforschung sich noch am Anfang befindet. Über das Leben Heinrichs gibt es viele Vermutungen, aber nur wenig wirklich gesichertes Wissen. Es gibt zwei moderne Biographien von Pasquale Porro und Matthias Laarmann, die als Grundlage der hier kurz angerissenen Notiz dienen.¹ Da Heinrichs Lebensbeschreibungen seit ihren Anfängen im 17. Jahrhundert einer teilweise massiven Mythenbildung unterliegen, werde ich insbesondere Probleme der Biographieschreibung thematisieren.

Ab dem späten 19. Jahrhundert nimmt sich Franz Ehrle vor, »die einzelnen biographischen Angaben auf ihre Quellen [zurückzuführen] und diese Quellen selbst auf ihre Glaubwürdigkeit« zu prüfen.² In seinen 1885 erstmals erschienenen *Beiträgen zu den Biographien berühmter Scholastiker* sieht er als Motivatoren der Mythenbildung einerseits den Servitenorden und andererseits die flämische Adelsfamilie der Goethals. Der Servitenorden hat 1609 Heinrich von Gent

¹ Porro, *Historiographical Image*; Laarmann, *Deus, primum cognitum*, insbes. S. 18–32. Vgl. außerdem für konzisere Darstellungen Macken, *Introduction*, S. VII–XII; Wielockx, *Henry of Ghent*. Hier und nachfolgend zitiere ich die Forschungsliteratur bibliographiebezogen unter Nennung des Autorennamens und des Kurztitels der Publikation. Die Angaben sind anhand der Bibliographie aufzuschlüsseln.

² Ehrle, *Heinrich von Gent*, S. 365.

zusammen mit Thomas von Aquin zu seinem Ordenslehrer erhoben.³ Ehrles Untersuchung zufolge seien Heinrich nicht nur eine Ordenszugehörigkeit angedichtet, sondern auch massive kirchenpolitische Bestrebungen zu Gunsten des Ordens unterstellt worden, die allesamt damit zu tun hatten, »den in seiner Existenz bedrohten Orden beim hl. Stuhl zu vertheidigen (!).«⁴ Der Orden, der sich erst im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts gebildet hatte, wurde 1276 vorübergehend aufgelöst und erst 1290 bzw. 1304 wieder neu bestätigt.⁵ Im 17. Jahrhundert, so Ehrle, sollte die Verbindung zwischen dem Orden und Heinrich von Gent hergestellt werden, sodass der Orden Heinrich gerechtfertigt zu seinem Lehrer erheben konnte. So wurde in der Rückschau Heinrich ein Engagement für den Orden der Serviten angedichtet, nämlich dass Heinrich maßgeblich an seiner Wiedereinrichtung beteiligt gewesen sei und er dadurch so etwas wie ein Held des Ordens wurde, der dessen Weiterbestehen »durch sein Ansehen und seine Gelehrsamkeit«⁶ habe gewährleisten können. Ehrle zeigt nun jedoch die Unglaubwürdigkeit der vom Orden konstruierten Zeugnisse auf. In der Konsequenz steht somit fest, dass es für eine Zugehörigkeit zum Servitenorden keine Quellenbelege gibt; dasselbe gilt für die von den Ordenshistorikern angeführten biographischen Daten.

Jeder Versuch, Heinrichs Biographie zu schreiben, gleicht daher von Anfang an einem quellenkritischen Krimi, dessen Auflösung noch immer aussteht.⁷

Lediglich einige wenige Daten gelten als einigermaßen gesichert: Heinrich wird vor 1240 in Gent oder im Genter Umland geboren. In der älteren Forschung werden als mögliche Geburtsdaten 1217 oder 1223 angegeben. Diese Daten basieren auf der Schätzung, dass Hein-

³ Vgl. Laarmann, *Deus, primum cognitum*, S. 18.

⁴ Ehrle, *Heinrich von Gent*, S. 371.

⁵ Vgl. Vones-Liebenstein, *Art. »Serviten, Servitinnen-Orden«*.

⁶ Ehrle, *Heinrich von Gent*, S. 371.

⁷ Porro, *Historiographical Image*, S. 373, Anm. 1 verweist darauf, dass Raymond Macken im Zuge der Opera Omnia Heinrichs eine umfassende Biographie erstellt. Die aktuelle Darstellung auf der Homepage »Henry of Ghent series«, auf der man Informationen zum Status des Fortschritts der Opera Omnia finden kann (<https://philosophy.unca.edu/henry-ghent-series>), lässt jedoch zum heutigen Zeitpunkt vermuten, dass dieses biographische Projekt inzwischen auf Eis gelegt wurde. Bis dahin muss man sich mit den dennoch relativ kurzen Darstellungen begnügen, die oben aufgeführt wurden.

rich 75 oder 76 Jahre alt gewesen sei, als er 1293 oder 1299 gestorben sei. Wirkliche Quellen für das Alter gibt es jedoch nicht, auch die Todesdaten sind in der betreffenden Literatur eher eine Vermutung.⁸ Sicher ist: Um Weihnachten 1276 hält Heinrich seine erste *Quaestio quodlibetalis* ab.⁹ Unter Berufung auf Palémon Glorieux sind sich die Heinrichbiographen einig, dass er bereits 1275 die Würde des *magister theologiae* an der Universität in Paris innehat.¹⁰ Diese konnte man frühestens mit 35 Jahren erlangen;¹¹ Heinrich muss also spätestens 1240 geboren sein.¹²

In seinem 13. *Quodlibet* verweist Heinrich selbst darauf, dass er bei einer Disputation anwesend war, die Gui Foucois, der spätere

⁸ Über diese Rechnung gibt Huet, *Recherches historiques*, S. 11 Aufschluss. Ihm zufolge seien sich alle darüber einig, dass Heinrich 75 oder 76 Jahre alt wurde und dass es zwei bzw. drei divergierende Meinungen darüber gebe, wann er gestorben sei. Die beiden prominentesten nennen 1293 und 1299, eine weniger wichtige und daher von ihm nur in einer Fußnote abgetane Ansicht gibt noch 1295 als Sterbedatum an. Durch den Verweis darauf, dass »tous s'accordent à dire qu'il a vécu 75 ou 76 ans«, entzieht sich Huet der Pflicht, eine Quelle für dieses Alter anzugeben. Aufgrund dieser bloß spekulativen Angaben können die beiden möglichen Geburtsjahre nicht als gesicherte Kenntnisse gelten.

⁹ Vgl. Gómez Caffarena, *Cronología*, S. 133.

¹⁰ Vgl. Glorieux, *Robert de Sorbon*, S. 309. Glorieux gibt ebenfalls keine Quelle dafür an, dass Heinrich ab 1275 *magister theologiae* oder, wie Glorieux sagt, »docteur en théologie« ist. Verweise bei anderen Autoren auf die Herkunft der Jahreszahl 1275 als frühesten Beleg des Titels *magister theologiae* konnte ich nicht finden. Dadurch ist natürlich auch fragwürdig, in welcher Hinsicht 1240 als *terminus ante quem* der Geburt noch gesichert ist. Höchstens kann man sagen, dass Heinrich den Rang eines Magisters erworben haben muss, bevor er Weihnachten 1276 sein erstes *Quodlibet* abgehalten hat. Wahrscheinlich geht auch Glorieux' Gedankengang in diese Richtung, wenngleich er ihn nicht transparent macht.

¹¹ Vgl. Laarmann, *Deus, primum cognitum*, S. 20.

¹² Ehrle, *Heinrich von Gent*, S. 366–370 weist die Falschheit einer Bulle von Papst Innozenz IV. auf, in der dieser bereits 1247 einem gewissen »Henricus Goethals nati Gandae« den Beinamen *doctor solemnus* bestätigt. Unter der Voraussetzung, dass man den Titel *magister theologiae* erst ab 35 Jahren tragen konnte, passt die Datierung der Bulle nicht einmal mit den früher angenommenen Geburtsdaten Heinrichs zusammen. Wenn er frühestens 1217 geboren wurde, war Heinrich 1247 um die 30 Jahre alt. Der Text der Bulle spricht jedoch von Heinrich als *magister*. Dieser und noch weitere Gründe sprechen daher für Ehrle gegen die Authentizität der Bulle und stellen sie ebenfalls in den Bereich der Legendenbildung und Mythologisierung.

Papst Clemens IV., in Paris im Jahr 1265 abgehalten hat.¹³ Spätestens ab diesem Jahr muss sich Heinrich also in Paris aufgehalten haben. Eine urkundliche Erwähnung aus dem Jahr 1267 als *magister Henricus de Gandavo* lässt darauf schließen, dass er zu dieser Zeit bereits als Magister an der Artistenfakultät tätig ist. Diese Tätigkeit hat er nach Laarmann bis 1270 inne. 1271 erwirbt Heinrich allerdings ein Quartier in der Nähe des Studentenkollegs Roberts von Sorbon, von welchem er Teile den Sorbonikern auf Mietbasis zur Verfügung stellt.¹⁴ Das bezeugt nicht nur, dass Heinrich einigermaßen wohlhabend ist, sondern legt auch die Vermutung nahe, dass er in dieser Zeit sein Studium der Theologie vertieft, an dessen Ende er wohl 1275 zum *magister theologiae* promoviert wird.

Im März 1277 wird unter Stephan Tempier, dem Bischof von Paris, ein Katalog verschiedener theologisch-philosophischer Thesen unter ein Lehrverbot gestellt. Die Mitwirkung Heinrichs an deren Zusammenstellung bezeugt er ebenfalls selbst in seinem 2. *Quodlibet*.¹⁵ Darüber hinaus ist er in weitere kirchenpolitische Streitigkei-

¹³ Vgl. Heinrich von Gent, *Quodl.* 13.14 (ed. Decorte, 149). (Bei Verweisen auf die *Summa* oder die *Quodlibeta* Heinrichs verzichte ich nachfolgend auf die Nennung des Autorennamen.) Seine dortige Formulierung »Als ich nämlich schon hier war [...]« (*hinc etiam iamdiu*) verweist auf den Ort Paris und darauf, dass Heinrich sich seitdem in Paris befunden hat bzw. in irgendeiner Form in einer Beziehung zu Paris stand, die bis zum 13. *Quodl.* (1289/90) nicht abgerissen ist. Der Verweis auf Papst Clemens bezeugt das Datum der besagten Disputation, zu deren Zeit Clemens noch als Gui Foucois als Legat in Paris war. Vgl. Macken, *Introduction*, S. VIII; Porro, *Historiographical Image*, S. 377.

¹⁴ Vgl. Laarmann, *Deus, primum cognitum*, S. 21; vgl. Glorieux, *Robert de Sorbon*, S. 309.

¹⁵ Vgl. *Quodl.* 2.9 (ed. Wielockx, 67): »Darin stimmten nämlich alle versammelten Magister der Theologie überein, von denen ich einer war, und haben festgelegt, dass die Substanz des Engels nicht der Grund dafür ist, dass ein Engel gemäß der Substanz an einem Ort ist.« (Wenn nicht anders angegeben, sind alle Übersetzungen meine eigenen.) Hier zitiert Heinrich die letzte der 219 verurteilten Thesen und bestätigt, dass er einer der Magister der Theologie war, die über die Frage nach der Örtlichkeit eines Engels eine Entscheidung gefällt haben (vgl. Denifle (Hg.), *Chartularium Universitatis Parisiensis* 1, S. 555). Das zweite *Quodlibet* wurde um Weihnachten 1277 abgehalten, die Abfassung des Textes steht also noch ganz unter dem Eindruck der Lehrverurteilung (vgl. Gómez Caffarena, *Cronología*, S. 133). Zur Bedeutung der Lehrverurteilung von 1277 und Heinrichs Rolle darin vgl. unten in dieser Einleitung.

ten verwickelt, die sein großes Engagement auf diesem Feld dokumentieren. Insbesondere ist hier der Mendikantenstreit zu nennen. Nach der ersten Phase, in welcher es in der Mitte des 13. Jahrhunderts darum ging, welchen Status die Bettelorden an der Pariser Universität haben, verschiebt sich die Polemik auf die Frage des Rechts der Abnahme der Beichte. In dieser zweiten Phase der 80er-Jahren des 13. Jahrhunderts nimmt Heinrichs literarische Produktion zu diesem Thema auf ein Höchstmaß zu.¹⁶ Ein Kampf, den Heinrich allerdings nicht nur literarisch ausficht, sondern in dem auch aktive Treffen mit anderen Protagonisten der unterschiedlichen Parteien bezeugt sind.¹⁷

Belgische Chroniken belegen, dass – parallel zu seiner wissenschaftlichen Tätigkeit in Paris – Heinrich ab 1277 Achidiakon von Brügge und ab 1279 Achidiakon von Tournai war. Dieses Amt war nicht nur mit umfangreichen administrativen Kompetenzen ausgestattet, die insbesondere die Aufsicht über die Finanzen einer Diözese umfassten, sondern ging auch mit einer Befründung einher.¹⁸ Dass Heinrich dieses Amt innehatte, weist darauf hin, dass er aus einer bereits wohlhabenden Familie stammen muss. Durch die Bekleidung des Amtes des Archidiakon finden sich in den Chroniken immer wieder Erwähnungen, in denen auf Heinrichs kirchliche und administrative Tätigkeit in Tournai Bezug genommen wird.¹⁹ Ein besonderes Anliegen Heinrichs ist in diesem Zusammenhang die Förderung der Beginen, die in der Diözese Tournai ansässig waren. So stiftet er der Gemeinschaft Geld und unterstützt sie darüber hinaus in verschiedenen administrativen Angelegenheiten.²⁰ Heinrich starb am 29. Juni 1293 in Tournai.

Über Heinrichs familiäre Herkunft kann man ebenfalls nur Spekulationen anstellen. Unter Verweis auf eine Bulle von Papst Innozenz IV. wurde Heinrich lange mit der flämischen Adelsfamilie der Goethals in Verbindung gebracht. Nach Ehrle ist diese Bulle eine

¹⁶ Vgl. insbesondere das lange *Quodl.* 12.31, das in der kritischen Edition in einem eigenen Band erschienen ist.

¹⁷ Vgl. für eine ausführliche Darstellung Porro, *Historiographical Image*, S. 380–388. Kürzer geht Laarmann, *Deus, primum cognitum*, S. 28–30 darauf ein.

¹⁸ Vgl. Hinschius, *Kirchenrecht*, S. 183–205.

¹⁹ Vgl. Porro, *Historiographical Image*, S. 378 f., Anm. 12.

²⁰ Vgl. Laarmann, *Deus, primum cognitum*, S. 24 f.

Fälschung, sodass diese Familienzuschreibung in Zweifel gezogen werden muss; er spricht in diesem Zusammenhang den Verdacht aus, dass die Familie Goethals ihre Familiengeschichte beschönigen wollte und dafür Heinrich von Gent für ihren Stammbaum beanspruchen wollte.²¹

Im unmittelbaren Anschluss an Ehrles Studie entstanden einige weitere Untersuchungen zu Heinrichs familiärer Abkunft, die als seinen Vater einen Schneider namens Johannes ausweisen. Außerdem kennen diese Untersuchungen noch zwei Schwestern Heinrichs: Katharina, die vier Jahre vor Heinrich in Tournai verstorben sei, und Ava, die einer Beginengemeinschaft in Tournai beigetreten sei und 1293 noch gelebt habe. Diese Verwandtschaftsbeziehungen sind ebenfalls mit einer gewissen Skepsis zu betrachten. Zum einen, weil die Quellenlage höchst prekär ist,²² zum anderen, weil Heinrichs Amt des Archidiakon und sein dementsprechender Werdegang – ohne die Unterstützung eines Ordens – voraussetzt, dass er aus einer wohlhabenden Familie stammt, nicht aus einer Handwerkerfamilie.

Die wenigen Eckdaten, die man sicher weiß oder sicher rekonstruieren kann, sind seit dem Beginn des Interesses an Heinrich von Gent immer wieder Objekt von Ausschmückungen und Romantisierungen aus unterschiedlichen Gründen geworden. Insgesamt ist die Quellenlage über seinen akademischen Werdegang sehr dünn. Quellen für sein Wirken als Archidiakon in Tournai gibt es dagegen einige. Für Heinrichs Reichtum sprechen ebenfalls verschiedene Beobachtungen. Ansonsten steht man sehr häufig in der Notwendigkeit, Bemerkungen aufzugreifen, die Heinrich selbst zu seinem Lebensweg macht, und in Beziehung zu anderen Quellen zu setzen, wie es oben im Fall der Kommissionszugehörigkeit oder Heinrichs Anwesenheit bei Gui Foucois geschehen ist. Dementsprechend ist eine

²¹ Vgl. Ehrle, *Heinrich von Gent*, S. 395–399.

²² Vgl. ebd. S. 20f. Laarmann verweist durchgehend auf Publikationen der späten 80er Jahre des 19. Jahrhunderts. Seine Hauptquelle sind zwei Publikationen des Juristen Napoleon de Pauw, einem Matador der Genter Stadtgeschichtsschreibung und Angehörigem der belgischen Honoratiorenschaft. De Pauw verweist bei seiner Untersuchung des Namens Heinrichs von Gent explizit auf seine »ville natale« und sein Interesse an der Lokalgeschichte (vgl. de Pauw, *Note sur le vrai nom*, S. 135). Es handelt sich auf jeden Fall um Forschungsergebnisse, die man nach Standards und Methoden moderner Historiographie überprüfen müsste.

genaue, umfassende und anspruchsvolle Beschreibung seines Lebens schwer durchzuführen. Bei Heinrich handelt es sich damit um einen Autor, den man über den Inhalt seiner sehr umfangreich überlieferten Schriften kennenlernen muss und weniger über biographische Daten.

1.2. Werke

1.2.1. *Summa* und *Quodlibeta* als Hauptquellen

Es gibt zwei Werkgruppen, die als Hauptquellen für das Denken Heinrichs von Gent dienen. Die *Summa* oder *Quaestiones Ordinariae* zum einen und zum anderen die Niederschriften von 15 *Quodlibeta*, die zwischen Weihnachten 1276 und Ostern 1292 entstanden sind. In etwa demselben Zeitraum ist auch die Verfassung der *Quaestiones* der *Summa* anzusetzen.²³ Insgesamt besteht die *Summa* aus 392 *Quaestiones* in 75 Artikeln,²⁴ die 15 *Quodlibeta* umfassen insgesamt sogar 424 *Quaestiones*.

Eine *Quaestio de quolibet*, also eine »Frage über irgendetwas«, ist der literarische Niederschlag einer öffentlich gehaltenen *disputatio* eines Meisters der Theologie, bei der der Input nicht vom antwortenden *magister* ausgeht. Der Text des ersten *Quodlibets* Heinrichs beginnt mit dem Hinweis, dass »bei unserer allgemeinen Disputation 42 Fragen gestellt wurden, einige davon über das, was zum ersten Prinzip gehört, einige über das, was zum Hervorgang der Dinge aus diesem gehört, einige über das, was zu den aus ihm hervorgehenden Dingen gehört.«²⁵ Die Aussage, dass Fragen *gestellt wurden*, ist dabei ganz wörtlich zu nehmen, da das Auditorium, das bei einer solchen Disputation anwesend war, die Fragen stellte. Darüber hinaus ist hier

²³ Eine detaillierte Aufstellung der chronologischen Abfassung der *Quodlibeta* und der *Summa* gibt Gómez Caffarena, *Cronologia*. Die Editoren der bereits erschienenen Bände der *Opera Omnia* zeigen intertextuelle Beziehungen zwischen beiden Werken immer wieder sorgfältig auf.

²⁴ Hierbei sind die geänderten Ordnungsbegriffe zu beachten: Die *Summa theologiae* des Thomas von Aquin kennt als oberste Gliederungsebene die *quaestio*, die in mehrere *articuli* untergliedert ist. Bei Heinrich ist es genau andersherum: Die obere Gliederungsebene wird als *articulus* bezeichnet, der sich in mehrere *quaestiones* untergliedert.

²⁵ Heinrich von Gent, *Quodl.* 1, Proömium (ed. Macken, 3).

Heinrichs Bemühen um einen systematischen Zusammenhang zwischen den einzelnen Fragen deutlich erkennbar. Da die Fragen von allen möglichen Leuten gestellt wurden, folgt ein *Quodlibet* keinem vorher ausgearbeiteten Plan. Dieser wird erst nachträglich in einem redaktionellen Schritt der Zusammenstellung der Fragen aufgeprägt.²⁶

Martin Grabmann bemerkt über Heinrichs *Quodlibeta*, dass sie, da sie »einen großen Folioband ausfüllen und zu allen aktuellen Zeitfragen (auch auf ethischem und soziologischem Gebiete) ausführlich Stellung nehmen, ohne Zweifel das monumentalste Quodlibetalienwerk der Hochscholastik« sind.²⁷ Sowohl die Anzahl von 15 abgehaltenen *Quodlibeta*, die zwischen 16 und 42 einzelne *Quaestiones* umfassen, als auch die Länge der einzelnen *Quaestiones* zeugen von einer regen wissenschaftlichen Tätigkeit Heinrichs und geben Zeugnis über das facettenreiche wissenschaftliche Interesse des späten 13. Jahrhunderts.

Die Ausführlichkeit der *Quodlibeta* schlägt sich auch in den *Quaestiones* der *Summa* nieder. Im Vergleich mit der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin, fällt unmittelbar auf, dass Heinrichs *Quaestiones* einen ungleich größeren Umfang haben und auch in ihrer Struktur eher traktatartig anmuten. Jedoch ist die Anlage des Texts der *Summa* bzw. den *Quaestiones ordinariae* eine andere als bei einer *Quaestio de quolibet*. *Summa* ist eigentlich ein Gattungsbegriff für einen Text bzw. eine Textsammlung, deren Aufgabe es ist, »die Ganzheit des vielfältigen Wissensstoffes zu sammeln und zu ordnen, ohne sich ins Einzelne zu verlieren oder in der Zusammenfassung zu verkürzen.«²⁸ Diese Bezeichnung für ein umfassendes Werk ist bereits zur Zeit der Abfassung der verschiedenen Handschriften üblich, in denen der Text überliefert ist. Laarmann verweist auch auf zwei Belegstellen bei Johannes de Polliaco und Johannes Duns Scotus, die beide mit dem Begriff *Summa* auf Heinrich Bezug nehmen,²⁹ wenn-

²⁶ Eine Auswahl von *Quaestiones* aus den *Quodlibeta* zum Thema der Willens- und Freiheitslehre Heinrichs ist als Band 28 der Reihe *Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters* in Übersetzung von Jörn Müller erschienen: Heinrich von Gent, *Ausgewählte Fragen zur Willens und Freiheitslehre*, Freiburg 2011.

²⁷ Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie*, S. 91.

²⁸ Hödl, Art. »*Summa*, *Summula*«, Sp. 306.

²⁹ Vgl. Laarmann, *Deus, primum cognitum*, S. 36.

gleich Heinrich selbst den Begriff nicht verwendet. Die Bezeichnung *Quaestiones ordinariae* ist ebenfalls eine Gattungsbezeichnung, die Heinrich zuweilen auch selbst benutzt.³⁰ Sie bezieht sich auf die öffentliche Darlegung bestimmter Lehrfragen. Es ist nicht unüblich, dass die Zusammenstellung der *Quaestiones ordinariae* als Summe der Wissenschaft des jeweiligen *magisters* fungiert.³¹ Dass wir den Textkorpus unter zwei Namen kennen, ist also nicht ungewöhnlich. Der Titel bzw. die beiden Titel *Summa* und *Quaestiones ordinariae* sind also je für sich beide zutreffend. Die doppelte Bezeichnungsmöglichkeit hat den Editor der ersten gedruckten Ausgabe von 1520 Jodocus Badius dazu verleitet, als Hybridtitel *Summa Quaestionum Ordinariarum* zu wählen, der eigentlich – von Badius abgesehen – ungebräuchlich ist. In dieser Übersetzung verweise ich auf die *Summa*, wie es der modernen Konvention entspricht.

Die *Summa* kann mit heutigen Begriffen ein vorlesungsbegleitendes Lehrbuch genannt werden.³² Hier folgen der Text und die Anordnung der Artikel und Fragen einem ganz bestimmten Plan und Ziel, die von Anfang an präsent und sichtbar sind. Da eine *Summa* die umfassende Darstellung einer Wissenschaft ist und Heinrich selbst *magister* der Theologie, ist das Thema grundsätzlich die Theologie: »Da die Theologie die Wissenschaft ist, in der die Rede von Gott ist und von den göttlichen Dingen, wie Augustinus im achten Buch *Über den Gottesstaat* sagt [...].«³³ Somit entspinnt sich von dieser Vorbemerkung eine umfassende Abhandlung über Wesen und Inhalt der Theologie.

Heinrich gibt selbst Auskunft über die Struktur seiner *Summa*, sowohl hinsichtlich des allgemeinen Plans als auch in »Zwischenbemerkungen«, die er an gegebenen Stellen immer wieder einschiebt und in denen er den Fortschritt in der Struktur rekapituliert. Daher ist es relativ einfach, sich einen Überblick über die behandelten Themen der *Summa* zu verschaffen. Ein grober Plan des Werks sieht so aus:

- I. Auf welche Weise die Theologie die Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen ist (a. 1–19)

³⁰ So etwa in *Summa* 73, Proömium (ed. Badius 2, 263vX) oder *Quodl.* 9.15 (ed. Macken, 264). Vgl. auch Macken, *Introduction*, S. XXI.

³¹ Vgl. Hödl, *Art. ›Quaestio, Quaestionenliteratur‹*.

³² Vgl. Macken, *Introduction*, S. XXI.

³³ Heinrich von Gent, *Summa*, Proömium (ed. Wilson, 3).

II. Auf welche Weise in der Theologie über Gott und die göttlichen Dinge geredet werden soll (q. 20)

III. Welche Dinge in der Theologie über Gott und die göttlichen Dinge erkannt werden sollen und wie sie beschaffen sind

a) Über Gott als Gegenstand der Theologie (a. 21–75)

b) Über die Geschöpfe als Materie, die dem Gegenstand zugeschrieben wird (nicht fertiggestellt)

Heinrich teilt seine *Summa* also in insgesamt 3 Teile, von denen die ersten beiden wissens- und wissenschaftstheoretische Fragen behandeln und ausdrücklich als Vorbemerkungen (*praeambula*) bezeichnet werden; sie »stellen gewissermaßen eine Vorrede zu dem dar, was unser eigentliches Interesse ist.«³⁴ Nachdem zunächst in zwei Schritten erst *in generali* (a. 1–5),³⁵ dann *in speciali* (a. 6–19) erörtert wurde, was Wissen überhaupt und was Wissen der Theologie ist – nachdem also zunächst epistemologische Grundlagen etabliert wurden, widmet sich Heinrich der Frage der angemessenen wissenschaftlichen Redeweise über die Gegenstände der Theologie. Nach den immerhin 20 einleitenden *Quaestiones* folgt der eigentliche Hauptteil. Dieser dritte Teil macht den größten Abschnitt aus, und ist seinerseits in zwei Teile unterteilt, von denen sich der erste mit Gott beschäftigt. Gegenstand des – Fragment gebliebenen – zweiten Abschnitts des dritten Teils hätten die Geschöpfe sein sollen.³⁶

Im Anschluss an die *paeambula* gibt Heinrich am Anfang des 21. Artikels eine lange Reihe weiterer Untergliederungen, in welchen er die Struktur des inhaltlichen Teils vorzeichnet. Zunächst strukturiert Heinrich in Anlehnung an Augustinus' *Über die christliche Bildung* seine Ausführungen dahingehend, dass er zuerst sachbezogen, danach didaktisch arbeiten wird.³⁷ Das heißt, er erörtert zunächst die Dinge, mit denen sich die Theologie inhaltlich beschäftigt (*quae et qualia de deo sunt intelligenda*), danach entwickelt er ein Konzept dafür, wie diese Inhalte sprachlich weitergegeben werden können

³⁴ *Summa* 21, Proömium, siehe unten, S. 74f.

³⁵ Die Übersetzung der Artikel 1–5 der *Summa* werden zur Publikation in *Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters* von Christoph Kann und Monika Steffens vorbereitet.

³⁶ Vgl. dazu Santiago de Carvalho, *Unwritten Section*.

³⁷ Vgl. Augustinus, *De doct. christ.* I, 1.1 (ed. Martin, 6). Heinrich bezieht sich explizit im letzten Artikel des »Einführungsteils« auf diese Stelle bei Augustinus, vgl. *Summa* 20, Proömium (ed. Badius 1, 119v).

und sollen (*quomodo intellecta de ipso sunt proferenda*). Der erste Teil davon ist mit den Artikeln 21–72 deutlich länger als der zweite, der nur die Artikel 73–75 enthält.³⁸

Der eigentlich interessante Teil, in dem Heinrich die Gegenstände der Theologie erörtert, ist erneut in zwei Teile geteilt. Heinrich handelt zunächst von Gott, insofern er *Einer* (Artikel 21–52), danach insofern er *drei Personen* ist (Artikel 53–72). Das Bemerkenswerte dabei ist, dass Heinrich diese Struktur zwar einerseits aus der Tradition übernimmt, sie andererseits aber auch durch ein erkenntnistheoretisches Programm begründet. Heinrich zufolge ist der erste Begriff, den der menschliche Intellekt in einem Erkenntnisakt bildet, der des Seienden. An diesen gliedern sich nach und nach gewissermaßen andere Erkenntnisinhalte und Begriffe an, bis es zu einer vollständigen Erkenntnis eines Gegenstandes gekommen ist. Diese *logische* »Ordnung unseres Erkennens« führt Heinrich in der Anlage der *Summa* eng mit einer *ontologischen* Hierarchie, an deren Spitze das reine Seiende steht, das eine absolute Einheit bildet. Aus der Einheit entwickeln sich selbstbezügliche Strukturen, die darin münden, dass durch einen willentlichen, göttlichen Schöpfungsakt die größtmögliche Vielheit von Einzeldingen ins Sein gebracht wird. Das heißt, Heinrich entwickelt aus dem menschlichen Erkenntnisprozess heraus die einzelnen Inhalte, die in der Theologie behandelt werden. In der *Summa* entfaltet er in 21.4 vom ersten und einfachsten Begriff des Seins (*esse*) und der Art und Weise, wie unser Verstehen (*secundum nostram rationem intelligendi*) damit umgeht, die ganze weitere Struktur dessen, was über Gott in der Theologie untersucht werden soll.³⁹

So beginnt Heinrich unter der Fragestellung, was zum göttlichen Wesen gehört, die Begriffe »Seiendheit« (*entitas*, Artikel 21–24) und »Einheit« (*unitas*, Artikel 25) sowie schließlich die Begriffe »Natur«,

³⁸ Man könnte auf die Idee kommen, dass bereits der erste Teil nicht vollendet ist. Da aber Heinrich alles einlöst, was er in der Einführung zum 73. Artikel ankündigt und diesen sogar mit den Worten »Es folgt zuletzt in diesem Teil unserer *disputatio ordinaria* [...]« einleitet, ist das nicht wahrscheinlich. Diese Formulierung deutet vielmehr an, dass sich Heinrich der Zweiteilung seiner *Summa* in *De Deo* und *De creaturis* wohl bewusst war, wenn er so ausdrücklich von *diesem Teil* spricht und darauf hinweist, dass das Folgende *den Abschluss* dieses Teiles darstellen wird.

³⁹ Siehe unten, S. 130–157.

›Wesen‹ und ›Leben‹ (*natura/essentia/vita*, Artikel 26–27) zu behandeln. Hierauf folgt die Behandlung der Einfachheit, der Unveränderlichkeit und der Ewigkeit (*simplicitas/immutabilitas/aeternitas*, Artikel 28–31) als wesentliche oder substantielle Eigenschaften (*proprietas essentiales/substantiales*), die allein Gott als erstem Seienden zukommen können. Als wesentliche Eigenschaften, die Gott und den Geschöpfen in gleichem Maße zukommen können, thematisiert Heinrich das Erkennen (*intellectus*, Artikel 33–40) und den Willen (*voluntas*, Artikel 41–50). In den darauf folgenden Artikeln zu den göttlichen Personen thematisiert Heinrich zuerst den Begriff Person als solchen (*persona*, Artikel 53–61) und danach verschiedene Eigenschaften, die den göttlichen Personen in ihrer Beziehung zueinander zukommen (*identitas/aequalitas/similitudo*, Artikel 62–71).

Es handelt sich dabei allerdings nicht nur um eine Struktur, die der *Summa* gegeben ist, um ihre Inhalte darzustellen. Vielmehr liegt hierin Heinrichs gesamtes philosophisches Programm begründet, das er auch in den *Quodlibeta* explizit macht. In seinem 6. *Quodlibet* kommt er auf dieses Thema zu sprechen, wenn er die Notwendigkeit der göttlichen Personen für den Schöpfungsakt behandelt. Dort ist das Sein Gottes der einfachste und anfänglichste Begriff, den man von Gott haben kann. Durch eine Vernunftordnung gelangt man zu den Tätigkeiten des Verstehens und des Wollens, »was die wesentlichen Eigenschaften Gottes sind, die dem Begriff nach am meisten auseinander stehen und verschieden sind, die aber dennoch in einer und der ersten Person eingeschlossen sind.«⁴⁰ Die Begriffe des *esse* auf der einen Seite und des *intelligere et velle* auf der anderen bilden jeweils »Grenzen« im Göttlichen: Vom reinen *esse* nimmt alles seinen Anfang (*ortum habet*) und im Verstehen und Wollen endet (*terminatur*) das ursprünglich Göttliche oder die Person des Vaters. Dort wiederum beginnen (*inchoatur*) die göttlichen Personen, die im Heiligen Geist enden (*terminatur*). Diese Struktur vom *esse simpliciter* bis zum *Spiritus Sanctus* bezeichnet Heinrich als »überhimmliche Hierarchie«. Hernach folgt die »himmlische Hierarchie«, die »bei den Geschöpfen beginnt, die in der höchsten Unterschiedenheit von der Dreiheit der göttlichen Personen ausfließt (*emanant*), auf dass sie in der göttlichen Wesenheit vereint werden.«⁴¹ Diesem Ema-

⁴⁰ *Quodl.* 6.2 (ed. Wilson, 39); vgl. dort auch für die folgende Darstellung.

⁴¹ *Quodl.* 6.2 (ed. Wilson, 39).

nationsmodell entspricht die Struktur der *Summa* in ihrer vollständigen Anlage. Die insinuierte Zweiteilung ist dementsprechend nicht zufällig oder beliebig, sondern folgt einem ausdrücklichen und reflektierten Weltbild, das Heinrich in der Struktur abbildet.

Durch die Aufnahme des Konzepts der »himmlischen Hierarchie« stellt sich Heinrich in eine neuplatonische Tradition, die er von Pseudo-Dionysios her kennt. Dem entspricht auch, dass die skizzierte Erkenntnis- und Seinsordnung streng hierarchisch zwischen der absolut einfachen Seiendheit Gottes und der Vielheit der Geschöpfe aufgespannt ist. Dabei ist zu beachten, dass Heinrichs Neuplatonismus sich *gegen* einen Nezessitarismus wendet. Wenn er von einer Emanation spricht, ist damit gemeint, dass die Geschöpfe *willentlich* von Gott ins Sein gesetzt werden, nicht, dass Gottes Sein – bildlich gesprochen – überfließt und die Geschöpfe deswegen sein *müssen*.⁴²

Neben der *Summa* und den *Quodlibeta* gibt es nur wenige andere Werke von gesicherter Authentizität. In seiner Bibliographie listet Pasquale Porro außer diesen beiden noch drei edierte *Sermones* auf.⁴³ Matthias Laarmann führt weiterhin auf seiner Liste der authentischen Werke einen weiteren *Sermo* sowie sechs Briefe von Heinrich auf. Sowohl die Predigt als auch die Briefe sind allerdings verlorengegangen, sodass ihre Authentizität weder bestätigt noch widerlegt werden kann.

1.2.2. Werke zweifelhafter Authentizität

Unter den Werken zweifelhafter Authentizität sind allen voran die *Lectura ordinaria super sacram scripturam* und eine Sammlung von tendenziell unzusammenhängenden Fragen unter dem Titel *Quaestiones variae* zu nennen.⁴⁴ Diese bilden die einzigen beiden bisher in den *Opera Omnia* erschienenen Bände von Texten, die in Handschriften Heinrich zugeschrieben wurden und deren Authentizität sich bisher nicht abschließend hat klären lassen.

Darüber hinaus sind für die Veröffentlichung in den *Opera Omnia* die Heinrich zugeschriebenen *Syncategoremata* geplant. Einige Wichtigkeit kommt noch einem Physikkommentar zu, der ebenfalls

⁴² Vgl. *Summa* 21.3 G, siehe unten, S. 122–127. Vgl. auch *Quodl.* 1.7/8 (ed. Macken, 27–46).

⁴³ Vgl. Porro, *Bibliography* (1), S. 408.

⁴⁴ Vgl. Smalley, *A Commentary*; Etzkorn, *Unnoticed Questions*.

Heinrich zugeschrieben wird. Die Edition dieses Kommentars führt Porro in seiner Bibliographie als geplant auf.⁴⁵

2. Philosophiegeschichtliche Bedeutung Heinrichs

Bei der Darstellung der philosophiegeschichtlichen Bedeutung Heinrichs von Gent werde ich mich auf zwei Aspekte beschränken, die in der Forschung die am häufigsten genannten Motive sind. Zum einen ist Heinrich das einzige namentlich bekannte Mitglied der Kommission,⁴⁶ die die 219 Thesen zusammengestellt hat, welche der Bischof von Paris im Jahr 1277 mit einem Lehrverbot belegt hat. Heinrichs Werk stellt damit einen Einblick in das Denken der Gegner der verurteilten Thesen dar. Zum anderen schließt Heinrich denkgeschichtlich die Lücke, die zwischen den beiden »Großen Denkern« der Hochscholastik klappt: Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus.

2.1. Heinrich von Gent als Mitglied der Theologenkommission bei den Lehrverurteilungen von 1277

Die Lehrverurteilungen von 1270 und insbesondere von 1277 gelten als massiver Einschnitt in der Denkgeschichte. Am 10. Dezember 1270 und am 7. März 1277 veröffentlichte der Pariser Bischof Stephan Tempier eine Liste mit 13 bzw. 219 (aristotelischen) Thesen, deren Lehre an der Pariser Universität dadurch unterbunden werden

⁴⁵ Vgl. Bellemare, *Authenticité*; Porro, *Bibliography* (1), S. 409, Anm. 2. Auf der Homepage der *Opera Omnia* ist der Band allerdings nicht mehr aufgeführt.

⁴⁶ Wie genau die 219 Thesen zusammengestellt wurden, wer dafür verantwortlich ist, in welcher Form es so etwas wie eine Kommission gegeben hat und welches ihre Rolle war, ist in der Forschung umstritten. Ebenso ist unklar, welchen Beitrag Heinrich von Gent genau geleistet hat. Vgl. für einen Überblick über die verschiedenen Forschungspositionen Laarmann, *Deus, primum cognitum*, S. 28, Anm. 51 und insbesondere Wielockx, *Events of 1277*. Mit »Kommissionsmitglied« ist hier in einem schwachen Sinn das gemeint, was Heinrich in *Quodl.* 2.9 (ed. Wielockx, 67) anspricht, nämlich dass er zu den »Magistern der Theologie« gehört habe, die verschiedene Fragen entschieden hätten, die auch für das Dokument Tempiers zentral sind; siehe oben, S. 12 f.

sollte.⁴⁷ Die philosophischen und theologischen Debatten an der Universität in Paris im 13. Jahrhundert sind geprägt durch das »Aufprallen« der – neu aufgefundenen und nun vollständig in lateinischer Übersetzung vorliegenden – Schriften des Aristoteles auf das bis dahin hauptsächlich von einem augustinistischen Neuplatonismus geprägte Denken.⁴⁸ Da die »neuen« aristotelischen Inhalte ganz andere Akzente setzen als die »bekannte« neuplatonische Philosophie, stehen die Denker des 13. Jahrhunderts vor der Frage, wie sich beide Systeme zueinander verhalten. Genauer: Anfang des 13. Jahrhunderts erfährt die Struktur der Wissenschaften durch die Bildung der Universitäten eine Ausdifferenzierung verschiedener Disziplinen, die sich voneinander abgrenzen wollen. Im Zuge dessen stellt sich etwa die Frage nach der Grenzziehung zwischen Theologie oder *sacra doctrina* und der Philosophie. Vor dem Hintergrund dieses Gegenübers der beiden Denkrichtungen und »konkurrierenden« Disziplinen werden die beiden Akte der Lehrverurteilungen in der Regel als Reaktion der so genannten »Neo-Augustinisten« auf die zu starke Rezeption der Schriften des Aristoteles gesehen.⁴⁹ Davon ausgehend haben sich zwei Forschungstendenzen herausgebildet, die den Lehrverurteilungen in zweifacher, jedoch entgegengesetzter Form eine weichenstellende Bedeutung für die Entwicklung der Denkgeschichte geben:

(1) Zum einen wird der Prozess der disziplinären Abgrenzung von Philosophie und Theologie als Emanzipation des Denkens oder der Vernunft vom Glauben gesehen. Die Zurückweisung der aristotelischen Philosophie wird in der Folge als Akt der Zensur und damit Versuch gedeutet, diese Emanzipation zu unterbinden. Die Auseinandersetzung mit und das Lernen von aristotelischer Philosophie hat seinen Ort in der Struktur der mittelalterlichen Universität an der Artistenfakultät. Diese nimmt die Rolle eines Propädeutikums gegenüber einer der drei höheren Fakultäten, der Theologie, der Medizin und der Jurisprudenz, ein.⁵⁰ Die Philosophie würde dann jedoch nicht mehr als »vorgängige«, sondern als eigenständige Wis-

⁴⁷ Denifle (Hg.), *Chartularium Universitatis Parisiensis* 1, S. 486–487 u. S. 543–555.

⁴⁸ Vgl. etwa Van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, S. 75–81.

⁴⁹ Vgl. sehr prominent Hissette, *Enquête*, S. 7 f.

⁵⁰ Vgl. Lafleur, *L'apologie*. Vgl. auch Van Steenberghen, *La Philosophie au XIII^e siècle*, S. 109–122.

senschaft agieren, die *neben* der Theologie steht, teilweise dieselben Sachfragen erörtert und dabei zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen kann. Da die Lehrverurteilung durch den *Bischof* Stephan Tempier veranlasst wurde, wird sie als zensurierender Eingriff in die intellektuelle Freiheit und Autonomie der Philosophie durch die Theologie gedeutet.⁵¹ Der Gedanke der Eigenständigkeit der Philosophie gegenüber der Theologie wird insbesondere von Kurt Flasch stark gemacht. Er deutet die Erstarkung der aristotelischen Philosophie im 13. Jahrhundert als eine Art »Aufklärung im 13. Jahrhundert«,⁵² die den Menschen als eigenständiges Wesen ins Zentrum des philosophischen Denkens stelle. Die Tendenz eines neuen, selbstbestimmten Menschen, der von der Religion und ihren Vorstellungen und Vorschriften unabhängig ist, sei das Ziel der Lehrverurteilungen gewesen.

(2) Die zweite Interpretationslinie bewertet das Eingreifen des Bischofs sehr viel positiver. Der (Natur-)Wissenschaftshistoriker Pierre Duhem stellte schon sehr früh die These auf, dass durch eben jene Zurückweisung des aristotelischen Naturverständnisses im 13. Jahrhundert die Möglichkeit geschaffen wurde, die Naturwissenschaft auf »moderne« Beine zu stellen. Hintergrund ist insbesondere die aristotelische Auffassung von Bewegung, nach welcher eine kontinuierliche Bewegung nur durch eine dem bewegten Gegenstand *äußerliche* Bewegungskraft aufrechterhalten werden könne.⁵³ Die Lehrverurteilung habe sich nun freilich nicht gegen *diesen* Aspekt des Aristotelismus gewendet, aber das Zurückdrängen der aristotelischen Philosophie überhaupt habe den Denkern den Anstoß gegeben, Bewegung anders zu verstehen. So sei die Entwicklung des modernen Konzepts von Energie auf die Feststellung zurückzuführen, ein bewegter Gegenstand werde durch etwas Äußerliches zwar angestoßen, dies gebe aber dem Gegenstand einen *inneren* Bewegungsantrieb, der ihn weiter bewege.⁵⁴ Auch hier liegt also die grundsätz-

⁵¹ Vgl. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle*; de Libera, *Philosophie et censure*.

⁵² Vgl. Flasch, *Aufklärung*.

⁵³ Vgl. Duhem, *Études*, S. vi.

⁵⁴ Vgl. Duhem, *Études*, S. vii; S. 247 ff. Duhems These ist unter philosophischen Mediävisten eher umstritten, vgl. Marrone, *Identity of Philosophy*; Bianchi, *Turning Point*. Unter systematisch ausgerichteten Philosophen erfährt sie neuerdings jedoch wieder mehr Zuspruch, vgl. Patapievici, *The »Pierre Duhem*

liche Beobachtung vor, dass sich die Lehrverurteilung gegen die aristotelische Philosophie gerichtet habe.

Die Bewertung Heinrichs von Gent hängt exakt daran, wie man die Lehrverurteilungen des 13. Jahrhunderts bewertet. Umgekehrt gibt auch die Untersuchung von Heinrichs theoretischen Schriften Aufschluss über die Hintergründe der Verurteilungen. Heinrich ist ein Autor, der einerseits im Hintergrund der Zusammenstellung des Thesenkatalogs tätig war, andererseits auch ein sehr umfangreiches Werk hinterlassen hat. Außerdem war Heinrich selbst ein profilierter Gelehrter, der die akademischen Debatten seiner Zeit nicht nur kannte, sondern direkt an ihnen beteiligt war und Stellung bezogen hat. Diese Faktoren erzwingen geradezu die Frage, was man aus Heinrichs Werk über den Hintergrund einer vermeintlich geistlosen und reaktionären Maßnahme seitens des Pariser Bischofs lernen kann.⁵⁵ Hinzu kommt, dass Heinrich in gewisser Weise auch Aristoteliker ist und in seinen Werken häufig ein äußerst affirmatives Verhältnis zu den aristotelischen Schriften zeigt, das zudem noch von einer tiefen Aristoteleskenntnis zeugt. Jedoch bezieht er Aristoteles und Neuplatonisches, Philosophie und Theologie ganz anders aufeinander und bewertet dabei die Erkenntnisfähigkeit des Menschen oder versteht das strukturelle Verhältnis zwischen Gott und der Schöpfung ganz anders als etwa Thomas von Aquin, mit dem er sich permanent auseinandersetzt. So will Heinrich Schöpfer und Geschöpf immer aufeinander bezogen verstehen, ohne dabei einerseits in einen Pantheismus zu verfallen, bei dem alles Gott *ist*, oder andererseits eine unendliche Trennung zwischen beiden Bereichen zu postulieren, bei der es *gar kein* Verhältnis zwischen beiden gibt. Beide Ansätze, so Heinrich, sind rational unbefriedigend. Seinem Anspruch nach ist Heinrichs System zwar Theologie, aber deswegen nicht bloß Gegenstand des *Glaubens*, sondern – gerade im Vergleich zur Philosophie – die *intellektuelle* Spitzenerkenntnis.⁵⁶ Außerdem sieht Heinrich in den Positionen, die Aristoteles »falsch« integrieren, genau die Gefahr einer solchen entweder zu großen Engführung

Thesis«. Zur Interpretationsgeschichte von Pierre Duhems Überlegungen vgl. Murdoch, *Natural Philosophy*.

⁵⁵ Darauf weisen auch Emery / Speer, *After the Condemnation*, S. 3 hin.

⁵⁶ Vgl. *Summa* 6.1 (ed. Badius 1, 42rA–43rH).

oder zu radikalen Trennung von Gott und Geschöpf.⁵⁷ Heinrichs Bemühung zielt also nicht auf eine Zurückweisung der aristotelischen Philosophie, sondern auf eine bestimmte Art der Aristotelesinterpretation ab, die man – im Gegensatz zum »heterodoxen Aristotelismus«⁵⁸ – »orthodox« nennen kann. Genau das sind die Themenfelder, die in den Artikeln 21 u. 23 bzw. 22 u. 24 von Heinrich eingehend diskutiert werden.

2.2. Heinrich von Gent als »Vermittlerfigur« zwischen Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus

Zwei Denker werden wirkungsgeschichtlich als Speerspitze des mittelalterlichen Philosophierens gesehen: Thomas von Aquin (1225–1274) und Johannes Duns Scotus (1266–1308). Als Angehörige zweier Ordensgemeinschaften (Dominikaner und Franziskaner), zu deren Ordenslehrern sie erhoben wurden, stehen sie seit langem unangefochten im Zentrum des philosophisch-mediävistischen Forschungsinteresses. In Thomas sieht etwa Etienne Gilson in seinem Buch *L'être et l'essence* den fulminanten Höhepunkt des mittelalterlichen Denkens.⁵⁹ Thomas dient Gilson auch als der eigentliche Dreh- und Angelpunkt seines Interesses: Alle anderen Autoren werden entweder von Thomas her oder auf Thomas hin verstanden. Dagegen gilt Scotus als derjenige Autor, dessen Metaphysik-Entwurf in der Schulphilosophie der Spätscholastik weitaus wichtiger war als der des Thomas von Aquin. Die Arbeiten von Wolfgang Kluxen und Ludger Honnefelder legen nahe, dass Scotus für die weitere Ausbildung der Metaphysik und vor allem – wenn auch nur indirekt – für die Kritische Philosophie Kants der maßgebliche Autor ist, durch welchen das mittelalterliche Gedankengut weitergegeben wird.⁶⁰

In gewissem Sinn vermittelt Heinrich zwischen Thomas und Scotus: Einerseits steht er – vor dem Hintergrund der zuvor ange deuteten Kontroversen um die Möglichkeit einer »orthodoxen« Aristoteles-Aneignung – in ständiger Auseinandersetzung mit der Phi-

⁵⁷ Vgl. Denifle (Hg.), *Chartularium Universitatis Parisiensis* 1, S. 543–555; z. B. Thesen 2, 5, 25, 34, 43, 53, 60, 70, 128 und insb. These 36 sowie 153.

⁵⁸ Vgl. Van Steenberghen, *La Philosophie au XIII^e Siècle*, S. 321–370.

⁵⁹ Gilson, *L'Être et l'essence*.

⁶⁰ Vgl. Honnefelder, *Scientia transcendens*; Kluxen, *Originalität*.

losophie (und Theologie) des Thomas von Aquin. Andererseits entwickelt Johannes Duns Scotus gerade die wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Aspekte von Heinrichs philosophisch-theologischem Entwurf weiter (wie etwa die Lehre von der Univozität des Seienden und, im Zusammenhang damit, sein ›ontologisches‹ Konzept der Metaphysik als Wissenschaft vom *ens inquantum ens*), indem er sich permanent und ausdrücklich an Heinrich abarbeitet. Heinrich ist nun nicht bloße Vermittlungsfigur in einem Sinn, der seine Relevanz für die Philosophiegeschichte herabstufen würde. Die Überlegungen, die Heinrich in den Artikeln 21–24 darüber vorträgt, wie die Struktur des menschlichen Erkennens gestaltet ist, um in einem allerersten Zugriff auf jegliches Erkenntnisobjekt den Begriff ›Seiend‹ zu bilden, der zwischen dem göttlichen und geschaffenen Seienden nicht differenziert, sind konstitutiv für Scotus' Konzeption der Metaphysik als Wissenschaft vom *ens inquantum ens*.⁶¹

Eine Rezeptionslinie von Thomas zu Heinrich und weiter zu Scotus lässt sich in aller Kürze so beschreiben: Thomas unternimmt in den *quinquae viae* in der *Summa theologiae* den Beweis, dass Gott *ist*. Grundlage dieses Beweises ist ausdrücklich, dass von den Geschöpfen auf Gott als die Ursache der Geschöpfe geschlossen werde.⁶² Das heißt etwa, der Mensch nehme in der Natur wahr, dass etwas bewegt sei. Aufgrund der Erkenntnis von Bewegung könne er zu der Erkenntnis kommen, dass die Bewegung eine erste Ursache haben müsse, welche selbst nicht von einem anderen verursacht worden sei. »Folglich ist es notwendig, dass man zu einem ersten Bewegenden kommt, das von keinem anderen bewegt wurde; und das verstehen alle als Gott.«⁶³ Es handelt sich dabei um einen Gottesbeweis *a posteriori*, also auf der Grundlage der (sinnlichen) Erfahrung der Welt. Zuvor hat Thomas ausgeschlossen, dass es einen *apriorischen* Gottesbeweis geben könne, bzw. betont, dass Gottes Sein nichts sei, was dem Menschen durch sich bekannt (*per se notum*) sei.⁶⁴ Die Begriffe *a priori* und *a posteriori* verwendet Thomas dabei jedoch nicht; ihm geht es vielmehr um die Opposition von beweisbar (*demonstrabile*) und durch sich bekannt: Was durch sich selbst bekannt

⁶¹ Vgl. Honnefelder, *Ens inquantum ens*; Hoffmann, *Henry of Ghent's Influence*.

⁶² Vgl. Thomas von Aquin, *S. theol.* I, q. 2, a. 2.

⁶³ Thomas von Aquin, *S. theol.* I, q. 2, a. 3, co.

⁶⁴ Vgl. Thomas von Aquin, *S. theol.* I, q. 2, a. 1.

ist, muss und *kann* nicht bewiesen werden. Weiterhin ist für Thomas ausschließlich beweisbar, *dass* Gott ist. *Was* Gott ist, sei für die natürliche Vernunft schlechterdings nicht erkennbar.

Gegen diese Nichterkennbarkeit wendet sich Heinrich in den ersten inhaltlichen Artikeln der *Summa*, indem er die Struktur des Erkennens einer tiefergehenden Analyse unter der Frageperspektive nach dem Sein, dem Was-Sein und der Erkennbarkeit Gottes unterzieht. Dabei erweitert er nicht nur die Beweismöglichkeiten der göttlichen Existenz *a posteriori* (Heinrich verwendet diesen Begriff nun tatsächlich)⁶⁵ um ein sehr viel breiteres Spektrum als die fünf Wege des Thomas,⁶⁶ sondern er erwägt auch die Möglichkeit, dass in der Struktur des epistemischen Zugriffs auf jegliche Erkenntnisgegenstände ein Vorverständnis impliziert sein müsse, das auf den Satz »Gott ist« zurückgeführt werden könne. Konkreter ausgedrückt heißt das, dass jede Erkenntnis zuerst und grundsätzlich die Erkenntnis von etwas Seiendem sei, bzw. dass jeder Erkenntnisinhalt zuerst »seiend« in einem ganz allgemeinen Sinn sei. In dieser allgemeinen Erkenntnis sieht Heinrich in zweifacher Hinsicht eine implizite Gotteserkenntnis: Zum einen, weil der Begriff noch nicht hinsichtlich des göttlichen oder geschaffenen Seienden bestimmt ist, sondern in ihm *jegliches* Seiende unbestimmt (*indeterminate*) eingeschlossen sei. Zum anderen weil, so Heinrich, in der Erkenntnis von etwas geschaffenen Seienden die Abhängigkeit von etwas impliziert sei, das selbst kein geschaffenes Seiendes sei. Das ist nicht so zu verstehen wie Thomas' Gottesbeweise aus der Erfahrung heraus; es handelt sich bei Heinrich nicht um einen Rückschluss aus einer sinnlichen Erfahrung. Vielmehr geht es ihm um die Analyse der begrifflichen Struktur von »seiend« und der Art und Weise, wie der Verstand diesen Begriff bildet. Zwar ist ihm klar, dass es sich dabei nicht um eine vollkommen von der Erkenntnis der Geschöpfe losgelöste Gotteserkenntnis handelt, da freilich zunächst irgendetwas erkannt werden muss, um die Struktur der Erkenntnis zu analysieren. Jedoch will er festhalten, dass der Status dieser Erkenntnis ein ganz anderer ist als derjenige der Art von Beweisen, die er zuvor als *aposteriorisch* vorgestellt hat und die auch Thomas führt.⁶⁷

⁶⁵ Vgl. *Summa* 22.5 B, siehe unten, S. 236 f.

⁶⁶ Vgl. *Summa* 22.4, siehe unten, S. 210–235.

⁶⁷ Vgl. *Summa* 22.5 E, siehe unten, S. 244 f.

Hinzu kommt, dass Heinrich auch auf der Ebene der Erkenntnis, *was* Gott ist, weit über Thomas hinausgeht. Für diesen ist nur negativ erkennbar, dass Gott als erstes Bewegendes zum Beispiel *kein* Körper sein könne (denn alles Körperliche ist als solches bewegt).⁶⁸ Für Heinrich hingegen korrespondiert einer solchen negativen Erkenntnis immer auch eine ausdrücklich positive: Bei der Analyse dessen, was es bedeutet, dass Gott nicht körperlich ist, werde nicht nur klar, dass Gott folglich unkörperlich sein müsse, sondern auch, dass das Wissen darum, dass Gott unkörperlich ist, bereits *primär* gegenüber der Erkenntnis sei, dass er keinen Körper haben könne. Die Struktur negativen Wissens setze eine irgendwie geartete *positive* Erkenntnis implizit voraus.⁶⁹

Gegen diese implizite Gotteserkenntnis in jedem Erkenntnisakt wendet sich wiederum Johannes Duns Scotus und präzisiert dabei das Konzept des ›Seienden als solchen‹, welches als wegweisender Zentralbegriff seiner Metaphysikkonzeption bereits herausgearbeitet wurde.⁷⁰ Scotus' Problem mit Heinrichs Position ist nicht so sehr inhaltlicher wie formaler Art. So greift er durchaus auf die Struktur zurück, die Heinrich für einen Erkenntnisakt zugrunde legt. Auch für Scotus ist in jeder Erkenntnis ein absolut unbestimmter Begriff des ›Seienden‹ vorausgesetzt.⁷¹ Jedoch könne dieser unbestimmte Begriff nicht als etwas Göttliches erkannt werden, da das Göttliche als Göttliches in keinem Verhältnis zum menschlichen Erkennen stehen könne.⁷² Gegenüber Heinrich steigert Scotus den Aspekt der Gemeinsamkeit des Begriffs ›Seiendes‹ zwischen Gott und den Geschöpfen jedoch nochmals: Bei Heinrich ist ein genau (*distincte*) erkanntes Seiendes immer entweder ein geschaffenes oder ein ungeschaffenes. Nur auf der Ebene einer unscharfen (*confusa*) Erkenntnis gibt es einen gemeinsamen, univoken Begriff des Seienden. Auf dieser zweiten Ebene bewegt sich allerdings Scotus mit seinen Überlegungen und betont, dass die Erkenntnis eines solchen allgemeinen und univoken Seinsbegriffs zwar das Höchste sei, was der

⁶⁸ Vgl. Thomas von Aquin, *S. theol.* I, q. 3, a. 1.

⁶⁹ Vgl. *Summa* 24.4 u. 5, siehe unten, S. 320–337.

⁷⁰ Vgl. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, S. 99–143.

⁷¹ Vgl. Johannes Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 137 (ed. Vaticana III, 85f.).

⁷² Vgl. Johannes Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 126 (ed. Vaticana III, 79).

Mensch (ohne Offenbarung) von Gott erkennen, was aber noch nicht als Gotteserkenntnis bezeichnet werden könne, da dieser allgemeine Seinsbegriff nicht als zu Gott gehörig erkannt werde.⁷³

Heinrichs Rolle ist dabei weitaus gewichtiger, als dass das Adjektiv »vermittelnd« ihr gerecht würde. In Komplexität und Anspruch steht sein Konzept nicht nur denen des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus nicht nach, sondern bildet gerade den Schlüssel zum Verständnis, wie im 13. und 14. Jahrhundert durch die akademische Auseinandersetzung Positionen transformiert werden und Akzente sich verschieben.

3. Strukturelle Einordnung und Inhalt der *Quaestiones* der Auswahlübersetzung

Hier soll keine ausführliche inhaltliche Darstellung oder Interpretation der im vorliegenden Band in Übersetzung angebotenen *Quaestiones* folgen. Beabsichtigt ist vielmehr eine skizzenhafte Darstellung der internen argumentativen Struktur der vier Artikel, ihres Verhältnisses zueinander, der problemgeschichtlichen Hintergründe sowie der Voraussetzungen, die Heinrich in den vorausgehenden Teilen der *Summa* bereits entwickelt hat. Dazu kommen einige Hinweise auf die systematischen Zielsetzungen der Artikel.

Aufgrund der oben dargestellten Gesamtstruktur der *Summa* steht zu erwarten, dass diese Artikel sich um den ersten Begriff (*conceptus*) des Seins und des Wesens (*esse/essentia*) und eng damit zusammenhängende Begriffe drehen. Dabei lehnt sich Heinrich an Aristoteles an, der in der *Zweiten Analytik* an den Anfang jeder inhaltlichen, wissenschaftlichen Beschäftigung stellt, *ob* etwas ist und *was* es ist. Heinrich fragt deshalb in Artikel 21 und 22 zunächst, *ob* Gott ist, und untersucht dabei die Begriffe des Seins und des Wesens. In Artikel 23 und 24 fragt er, *was* Gott ist und untersucht den Begriff der Washeit (*quiditas*). Dabei beschäftigen sich die Artikel 21 und 23 mit dem Sein und der Washeit Gottes schlechthin (*in se et absolute*), die Artikel 22 und 24 dagegen mit dem Sein und der Washeit Gottes,

⁷³ Vgl. Johannes Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 1/2, n. 56 f. (ed. Vaticana III, 38 f.).

insofern diese vom Menschen erkannt werden können (*in comparatione ad nostram notitiam*).

3.1. Artikel 21

Artikel 21 ist in 5 *Quaestiones* unterteilt:

21.1 Heinrich wirft zunächst die Frage auf, ob Gott überhaupt Sein habe. Diese Frage geht von einem radikalen neuplatonischen Seinsbegriff aus, dem gemäß man vom Höchsten Element in einer hierarchisch strukturierten Seinsordnung nicht einmal sagen könne, dass es *ist*. Zwei zunächst aufgeführte *rationes* stützen diese Überlegung: Man könne nicht sagen, dass Gott Sein habe und müsse deshalb behaupten, Gott *sei nicht*. Beide Argumente zielen in unterschiedlicher Weise auf Probleme mit dem Seinsbegriff, wenn er von den Geschöpfen auf Gott übertragen wird. Heinrichs Antwort dagegen enthält einen (recht oberflächlich geführten) Gottesbeweis: Allein aus der Betrachtung der ihn umgebenden Natur müsse der Mensch zu dem Schluss kommen, die Ursache der Naturdinge und der Natur im Ganzen könne nicht in dieser selbst liegen. Daraus folgt, dass die Natur von einer Instanz verursacht worden sein muss, die von ihr verschieden ist, und das heißt: von Gott. Da aber die Natur *ist*, muss auch ihre Ursache *sein*, was wiederum heißt, dass auch tatsächlich Gott *ist*. Hier bereitet Heinrich seine sehr viel differenzierteren Gottesbeweise vor, die er in 22.4 führen wird.

21.2 Ab der zweiten Frage nehmen die behandelten Sachprobleme und Heinrichs argumentative Auseinandersetzung mit ihnen an Niveau und Komplexität in erheblichem Maße zu. In der Frage, ob Gott und das Geschöpf dasselbe Sein gemeinsam hätten (*communicant in esse*), entwickelt Heinrich sehr ausführlich seine Lesart der Lehre von der Seinsanalogie (*analogia entis*).⁷⁴ Bezüge zu den entsprechenden Überlegungen des Thomas von Aquin einerseits und zum Konzept der Univozität des Seienden, wie es von Johannes Duns Scotus entwickelt wird, andererseits drängen sich auf: Was bedeutet ›ist‹ in den Aussagen ›Gott ist‹ und ›ein Geschöpf ist‹ und wie verhalten sich die Bedeutungen zueinander? Die angeführten *rationes* heben zum

⁷⁴ Vgl. zu Heinrichs Konzept der Analogie Decorte, *Henry of Ghent on Analogy*.

einen darauf ab, Gott und die Geschöpfe *sein* in einer fundamental identischen Weise; in beiden Aussagen bedeute ›ist‹ also exakt dasselbe und ›sein‹ würde von beiden Subjekten in *univoker* Weise ausgesagt. Heinrich entwickelt sein Konzept von Univozität in der Antwort vor dem Hintergrund eines *Partizipationsverhältnisses*: Wenn zwei Dinge hinsichtlich einer Eigenschaft auf dieselbe Ursache für diese Eigenschaft zurückgeführt werden können, dann wird diese Eigenschaft univok von ihnen ausgesagt. Das hieße, Gott und Geschöpf hätten hinsichtlich ihres Seins gemeinsam an einem Grund für ihr Sein teil, der von ihnen jeweils als Drittes verschieden wäre. Dieses wäre dann in einem eigentlicheren Sinne Gott als der Gott, von dem dieses Sein ausgesagt würde. Ein univoker Gebrauch von ›sein‹ könne somit nicht angenommen werden, da er in einen infiniten Regress führe. Dem stehen diejenigen *rationes* gegenüber, die behaupten, Gott und Geschöpf hätten hinsichtlich des Seins und damit *überhaupt nichts* miteinander gemeinsam. In dieser Weise würde von Gott und dem Geschöpf in *äquivoker* Weise ausgesagt, dass sie sind, so wie »der Name ›Ajax‹ den Sohn des Telamonius und den Sohn des Oileus«⁷⁵ bezeichnet. Die beiden Namensträger haben zwar den Namen gemeinsam, sind dabei aber in der Sache völlig verschieden und auch der Name begründet keine sachliche Gemeinsamkeit zwischen beiden. Entspricht dieses Verhältnis dem zwischen Gott und Geschöpf, insofern von beiden das Sein ausgesagt wird? Heinrich weist diese Überlegung mit der Begründung zurück, das Sein der Geschöpfe hänge vom Sein Gottes ab. In dieser Abhängigkeit sieht Heinrich ein *Imitationsverhältnis* gegeben: Das Sein des Geschöpfes ahme das göttliche Sein nach. Heinrich bedient sich also – mit einander entgegengesetzten Zielrichtungen – gegen die Univozität und gegen die Äquivozität des Seins desselben Arguments: Gott *ist* das, was für zwei Geschöpfe das Dritte ist, an dem sie beide teilhaben und weswegen von den Geschöpfen in univoker Weise gesagt werden kann, dass sie sind. Zwischen den Geschöpfen und Gott als der Ursache ihres Seins kann es ein solches Drittes nicht geben, weshalb das Sein von Gott und vom Geschöpf wiederum auch nicht in äquivoker Weise ausgesagt werden kann. Es bleibt übrig, dass es »auf eine mittlere Weise, nämlich analog«⁷⁶ ausgesagt wird.

⁷⁵ *Summa* 21.2 I, siehe unten, S. 92–97.

⁷⁶ Ebd.