

THOMAS MARSCHLER

# Der Ort der Engel

## Eine scholastische Standardfrage zwischen Theologie, Naturphilosophie und Metaphysik

### 1. EINLEITUNG

Seit der frühen Neuzeit gilt der Engeltraktat der mittelalterlichen Scholastik als Musterbeispiel für spitzfindige Scheingelehrsamkeit in einem *saeculum obscurum* der Wissenschaft,<sup>1</sup> auf das der moderne Leser bestenfalls mit distanziert-ironischem Augenzwinkern zurückzuschauen vermag.<sup>2</sup> Seine Themen bestätigen dem Kritiker offensichtlich die These, „daß das mittelalterliche Denken an der absonderlichen Wucherung des von ihm selbst erzeugten Problemballastes zugrunde gegangen sei“.<sup>3</sup> Namentlich das Problem, „wie viele Engel auf einer Nadelspitze platznehmen könnten“, ist zum sprichwörtlichen Exempel für die unlösbaren Subtilitäten in der Gedankenarbeit dieser Epoche geworden. Auch wenn es so im Mittelalter niemals

<sup>1</sup> Vgl. etwa LIEBIG, Justus von: *Chemische Briefe*. 6. Aufl. Leipzig: Winter 1878, 40 (Brief vier): „Die Entwicklung des menschlichen Geistes schien ein Jahrtausend lang unterbrochen. Ein System des Unterrichts, wie das in dem Reiche der Mitte, was in den heutigen chinesischen Gelehrten, beim Lesen einer Seite voll sinnloser Namen, ein eigenthümliches Gefühl von Vergnügen erweckt, hatte in der Schule der scholastischen Philosophie alles Streben nach der Erforschung der Wahrheit getödtet. [...] wie viel tausend Engel auf einer Nadelspitze Platz hätten, ohne sich zu drängen – dieser Art Fragen und Untersuchungen, welche in unserer Zeit als gültige Beweise von Verstandesverwirrung und Narrheit angesehen werden würden, waren die ausgezeichnetsten Geisteskräfte gewidmet.“

<sup>2</sup> So im bekannten Gedicht Christian Morgensterns „Scholastikerprobleme“ (I): *Gedichte*. Frankfurt a.M.: Fischer 1957, 109.

<sup>3</sup> WIELAND, Georg: *Das Ende der Neuscholastik und die Gegenwart der mittelalterlichen Philosophie*. In: ThQ 172 (1992) 208–220, hier 216.

diskutiert wurde,<sup>4</sup> hat es sachlich sehr wohl in den Traktaten der scholastischen Theologie, und zwar mit erstaunlicher Konstanz vom 12. Jahrhundert bis in die Abhandlungen der beginnenden Neuzeit, seinen realen Anknüpfungspunkt in der differenziert ausgestalteten Standardfrage, ob und wie ein Engel an einem Ort sein kann. Der folgende Beitrag möchte den ursprünglichen Problemgehalt des Themas bei zentralen Autoren der Früh- und Hochscholastik freilegen und seine eigentümliche Stellung auf der Schnittfläche zwischen Theologie, Naturphilosophie und Metaphysik herausarbeiten. Die scheinbar abseitige und skurrile Frage erweist sich dabei aus dem Blickwinkel mittelalterlicher Theorie als Gelegenheit zur Konkretion und Synthese zentraler spekulativer Probleme, in deren Bewältigung das philosophisch-theologische Profil prominenter scholastischer Autoren paradigmatisch identifizierbar und unterscheidbar wird.

(1) Sachlicher Ausgangspunkt des Nachdenkens über das Verhältnis des Engels zum kosmisch-irdischen Raum ist seit der patristischen Ära zunächst nicht die dogmatische Spekulation als solche, sondern die Bibelexegese. Wenn die Engel der heiligen Schrift „im Himmel sind“ oder als Gesandte Gottes konkrete Aufgaben auf der Erde erfüllen, zugleich aber als reine Geistwesen gelten müssen, ist ein Theologe, der die Schrift nicht bloß geistlich-symbolisch, sondern *ad litteram* auslegen möchte, gezwungen, ein theoretisches Erklärungsmodell zu entwickeln, das die reinen Geister in einem Verhältnis zum Raum zu denken vermag.

<sup>4</sup> Manches spricht für einen Ursprung der Formulierung in der vom Konfessionsstreit geprägten Scholastikkritik des 17. Jahrhunderts; vgl. LONG, R. James: *Of Angels and Pinheads. The Contribution of the Early Oxford Masters to the Doctrine of Spiritual Matter*. In: FrS 56 (1998) 239–254, hier 245, Anm. 23, der als ersten greifbaren Beleg ein Zitat des Cambridger Platonikers Henry More aus dem Jahr 1659 nennt. Einen noch etwas früheren Beleg präsentiert FRANKLIN, James: *Heads of Pins*. In: Australian Mathematical Society Gazette 20 (1993) 127 aus CHILLINGWORTH, William: *Religion of Protestants a Safe Way to Salvation*. Oxford 1638, 12, n. 19 (Preface), wo es über die „Papisten“ heißt, sie disputierten über Fragen wie: „Utrum Chimaera bombinans in vacuo, possit comedere secundas Intentiones? Whether a Million of Angels may not sit upon a needles point?“

(2) Klassische Aussagen zum Ort und auch zur Bewegung des Engels finden sich im Westen bei vielen der zentralen Autoren: Augustinus,<sup>5</sup> Ambrosius,<sup>6</sup> Boethius<sup>7</sup> oder Gregor dem Großen.<sup>8</sup> Die Stellungnahmen der östlichen Patristik sind in der Synthese des Johan-

<sup>5</sup> Vgl. etwa *De Genesi ad litteram* lib. 8, cap. 26, num. 48, PL 34, 391s. / ed. Joseph ZYCHA (= CSEL 28,1). Wien 1894, 265: „quae cum ita sint, cum deus omnipotens et omnitenens, incommutabili aeternitate, ueritate, uoluntate semper idem, non per tempus nec per locum motus mouet per tempus creaturam spiritalem, mouet etiam per tempus et locum creaturam corporalem, ut eo motu naturas, quas intrinsecus substituit, etiam extrinsecus administret et per uoluntates sibi subditas, quas per tempus et per corpora sibi atque illis uoluntatibus subdita, quae per tempus et locum mouet, eo tempore ac loco, cuius ratio in ipso deo uita est sine tempore ac loco: cum ergo tale aliquid deus agit, non debemus opinari eius substantiam, qua deus est, temporibus locisque mutabilem aut per tempora et loca mobilem, sed in opere diuinae prouidentiae ista cognoscere non in illo opere, quo naturas creat, sed in illo, quo intrinsecus creatas etiam extrinsecus administrat, cum sit ipse nullo locorum uel interuallo uel spatio incommutabili excellentique potentia et interior omni re, quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse est super omnia.“ Häufiger von den Scholastikern als augustinisch zitiert wird PS.-AUGUSTINUS: *De spiritu et anima*, cap. 18, PL 40, col. 793.

<sup>6</sup> Vgl. *De Spiritu Sancto* lib. 1, cap. 7, num. 81, PL 16, 723 / ed. Otto FALLER (= CSEL 79). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1964, 48: „Cum igitur omnis creatura certis naturae suae sit circumscripta limitibus, siquidem et illa invisibilia opera, quae non queunt locis et finibus conpraehendi, substantiae suae tamen proprietate claudantur, quomodo quis audeat creaturam adpellare spiritum sanctum, qui non habeat circumscriptam determinatamque uirtutem, quia et in omnibus et ubique semper est, quod utique diuinitatis et dominationis est proprium? Domini est enim terra et plenitudo eius. Et ideo cum dominus serulos suos apostolos destinaret, ut agnosceremus aliud creaturae esse, aliud gratiae spiritalis, alios alio destinabat, quia omnes simul esse ubique non poterant.“

<sup>7</sup> Vgl. etwa die Andeutung in: „*Quomodo substantiae in eo, quod sint, bonae sint*“ (*De hebdomadibus*), PL 64, 1311 / *The Theological Tractates*, edd. Hugh F. STEWART et al. (= The Loeb classical library 74). London: Heinemann 1973, 46.

<sup>8</sup> Vgl. *Moralia in Job* II, 3, PL 75, 556s. / ed. Marcus ADRIAEN (= CCL 143). Turnhout: Brepols 1979, 61: „In hoc itaque est nunc natura angelica a naturae nostrae conditione distincta quod nos et loco circumscribimur et caecitatis ignorantia coartamur; angelorum uero spiritus loco quidem circumscripti sunt sed tamen eorum scientiae longe super nos incomparabiliter dilatantur“; *Homiliae in euangelia* 34, n. 13, PL 76, 1255A-B / ed. R. ÉTAIX (= CCL 141). Turnhout 1999, 312: „Et mittuntur igitur et assistunt, quia etsi circumscriptus est angelicus spiritus, summus tamen spiritus ipse, qui Deus est, circumscriptus non est.“

nes Damascenus<sup>9</sup> zusammengefloßen, die zugleich als wichtigste Väterquelle zum Ortsbezug der Engel für das Mittelalter gelten darf. Bereits der für die katholische Dogmengeschichtsschreibung bahnbrechende Jesuitengelehrte Denis Petau (Petavius, † 1652) hat mit großem Fleiß alle wichtigen Beiträge der ersten Jahrhunderte zu unserer Frage zusammengestellt.<sup>10</sup> In ihnen wird deutlich, daß unser Thema keineswegs bloß für die Angelologie, sondern darüber hinaus für die Gotteslehre, näherhin für die Unterscheidung Gottes von den Kreaturen, von erheblicher Relevanz ist. Wer nämlich nach dem Ortsbezug der geschaffenen Geister fragt, schafft stets auch eine präzisierende Abgrenzung zum Begriff der Allgegenwart (Omnipräsenz), der die Art und Weise bezeichnet, wie der ungeschaffene Geist in seiner Schöpfung gegenwärtig ist. Diesen in der Vätertheologie vorgebildeten Diskussionsort in der Gotteslehre behalten die meisten mittelalterlichen Autoren für unsere Frage bei. Sie können darin Petrus Lombardus († 1160) folgen, der, in Anlehnung an seine viktorinischen Quellen (Hugo von St. Viktor, *Summa Sententiarum*), im ersten Buch der Sentenzen, *distinctio* 37, über Ort und Bewegung des Engels spricht und dabei dessen Am-Ort-Sein gegen die Omnipräsenz Gottes einerseits und die dimensionale Verortung von Körpern andererseits abzugrenzen bemüht ist, ohne dafür in spekulativer Hinsicht überzeugende Gründe vorlegen zu können.<sup>11</sup> Man-

<sup>9</sup> Vgl. *De fide orthodoxa*, I, 13; II, 3, PG 94, 851–54. 873 / ed. Eligius M. BUYTAERT (= FIP.T 8). St. Bonaventure/Louvain/Paderborn: The Franciscan Institute 1955, 56–63; 94–96.

<sup>10</sup> Vgl. PETAVIUS, Dionysius: *Opus de theologicis dogmatibus*, Tom. 4, l. 1, cap. 13. Paris: Vivès 1868, 74–82.

<sup>11</sup> Vgl. PETRUS LOMBARDUS: *Sententiae* l. 1, dist. 37, cap. 6–8 (= SpicBon 4). Grottaferrata 1971, 270–273; ebd. cap. 6 (270): „Omne igitur corpus omni modo locale est; spiritus vero creatus quodam modo localis est, et quodam modo non est localis. Localis quidem dicitur, quia definitione loci terminatur, quoniam cum alibi praesens sit totus, alibi non invenitur; non autem ita localis est, ut, dimensionem capiens, distantiam in loco faciat.“ Vgl. *Summa Sententiarum*, tract. 1, cap. 5 (PL 176, 50D): „Spiritus vero creatus non habet dimensionem; et quia tamen terminum habet, quia ita est hic quod non alibi, localis est, licet non faciat distantiam in loco; quia, etsi multi spiritus essent hic, non coangustarent locum ut minus de corporibus contineret.“ Zur frühscholastischen Engellehre insgesamt vgl. den Über-

che der Kommentatoren des Lombarden nutzen aber auch den Beginn des zweiten Sentenzenbuches (*distinctio 2*), um sich unserem Thema im Rahmen der Schöpfungslehre zuzuwenden, an deren Anfang der Sentenzenmeister über die Engel und den Feuerhimmel (das *caelum empyreum*<sup>12</sup>) als den Ort ihrer Erschaffung handelt. Eine Beziehung zur theologischen Eschatologie ergibt sich, wenn häufig die Frage nach Ort und Bewegung der Engel mit derjenigen nach der raum-zeitlichen Existenzweise der abgeschiedenen Seelen verknüpft wird.<sup>13</sup>

(3) Durch die Wiederentdeckung des umfassenden aristotelischen Naturwissens erwächst dem 13. Jahrhundert für die Frage nach dem Ort der Engel ein explizit philosophischer Kontext. Die Lehre vom Ort ist ein Teil der aristotelischen Physik. Sofern das *ubi* eine der aristotelischen Kategorien darstellt, ist die Thematik zudem von metaphysischer Relevanz. Der Versuch, diese philosophischen Vorgaben des Aristotelismus mit den theologischen Daten der christlichen Engellehre in einer wissenschaftlich befriedigenden Theorie zu synthetisieren, ist das systematische *Movens* in der Debatte um den Ort der Engel im 13. Jahrhundert. Auf diese Epoche wird sich die Darstellung im Folgenden fokussieren, wobei exemplarisch die Diskussionsbeiträge des Thomas von Aquin, Bonaventura und Johannes Duns Scotus nachgezeichnet und in ihrer Beziehung zu den Vorgaben der aristotelischen Philosophie ausgewertet werden, deren Lehre vom Ort zunächst kurz vorzustellen ist.

blick von COLISH, Marcia: *Early Scholastic Angelology*. In: RThAM 62 (1995) 80–109.

<sup>12</sup> Vgl. dazu die Hinweise bei MARSCHLER, Thomas: *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin*. Bd. 1 (= BGPhMA NF 64/I). Münster: Aschendorff 2003, 641–647.

<sup>13</sup> Vgl. beispielhaft zu Anfang des 13. Jahrhunderts: WILHELM VON AUXERRE: *Summa aurea*, lib. 1, tract. 14, cap. 3, ed. Jean RIBAILLIER (= SpicBon 16). Paris/Rom: Ed. du Centre National de la Recherche Scientif 1980, 271–273; PHILIPPUS CANCELLARIUS: *Summa de bono, De bono nature...*, q. 9, ed. Nikolaus WICKI (= Opera Philosophica Mediae Aetatis Selectae II). Bern: Francke 1985, 291–297.

## 2. DIE DEFINITION DES ORTES ALS THEMA DER ARISTOTELISCHEN PHYSIK (IV [Δ], 1-5)

Die acht Bücher der Physik des Aristoteles waren schon vor 1200 aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen worden, doch bildeten sie in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts noch mehrfachen Gegenstand kirchlicher Lehrverbote (zuletzt 1231). Erst 1251 wurden sie offiziell in den Lehrkanon der Pariser Artistenfakultät aufgenommen und somit für die Kommentierung wie auch die Benutzung im Zusammenhang mit theologischen Fragen freigegeben.<sup>14</sup> Die Lehre vom Ort in Buch vier der Physik,<sup>15</sup> auf die wir im Folgenden blicken, gehörte dabei nicht zu den besonders umstrittenen Passagen.

Daß die Naturphilosophie auch „über den Ort“ nachdenken muß, ergibt sich aus ihrem aristotelischen Grundansatz. Die Physik handelt von Naturgegenständen, die der Veränderung unterworfen sind. Auf dem Gebiet der Veränderung ist die Ortsbewegung die „allgemeinste und wichtigste“ Weise.<sup>16</sup> Örtlichkeit ist also ein Grundeigenschaft des Gegenstands dieser Wissenschaft. Jedes wahrnehmbare Ding ist lokalisierbar und kann seinen Ort wechseln. Ein besonderes Problem stellt nach Aristoteles die Beziehung zwischen relativer und absoluter Anordnung der Dinge im Raum dar. Relativ d.h. im Verhältnis zum Betrachter, ist die Verortung eines Dinge beliebig veränderbar. Es kommt auf den Standpunkt an, ob etwas als links, rechts, oben oder unten befindlich erkannt wird. Das Mittel

<sup>14</sup> Vgl. STEENBERGHEN, Fernand van: *Die Philosophie des 13. Jahrhundert*. München/Paderborn/Wien: Schöningh 1977, 85–87; 90–100; HÖDL, Ludwig: *Aristotelesverbote*. In: LMA, Bd. 1. Stuttgart u.a.: Metzler 1999, 948–949.

<sup>15</sup> Einen allgemeinen Überblick zur aristotelischen Physik und Kosmologie mit Sammlung der wichtigsten Forschungsliteratur bietet FLASHAR, Hellmuth (Hg.): *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Bd. 3: Ältere Akademie. Aristoteles-Peripato*. Basel/ Stuttgart: Schwabe 1983, 262–267; 391–402; 441–443. Des weiteren: ZEKE, Hans Günter: *Topos. Die aristotelische Lehre vom Raum. Eine Interpretation von „Physik“, D 1–5* (= Paradeigmata 10). Hamburg: Meiner 1990; DERS.: *Einleitung zu Aristoteles, Physik. Griech.-dt. 2 Bde.* (= PhB 380). Hamburg: Meiner 1987–88, bei Bd. 1, XXXVIII–XLIII.

<sup>16</sup> Vgl. ARISTOTELES: *Physik* 208a31.

ter wird von „gedanklichen“ Relationen sprechen, die in dieser Perspektivität konstituiert werden. Daneben kennt Aristoteles aber auch eine reale und absolute Anordnung, und diese wird uns durch die natürliche Bewegung der Elemente angezeigt. Daß Feuer „nach oben“ und Erde „nach unten“ strebt, jeweils zu ihren „natürlichen Orten“, ist nicht mehr standpunktabhängig, sondern unmittelbarer Ausdruck unveränderlicher kosmologischer Gegebenheiten.

Wir können an dieser Stelle nicht den ausführlichen Argumentationsgang nachzeichnen, den Aristoteles einschlägt, um zu seiner Definition des Ortsbegriffes zu gelangen, wie sie in Physik 212a5 vorgelegt wird: Der Ort ist „die Grenze des umfassenden Körpers“, und zwar, wie es kurz darauf erläuternd heißt, eine „unbewegliche und unmittelbare“ Grenze.<sup>17</sup> „Ort“ ist demnach eine real-ontologische, keine mathematische Bestimmung. Jeder Körper, der einen äußeren, ihn umgrenzenden Körper hat, ist an einem Ort. Da das aristotelische Weltmodell ein geschlossenes ist, in dem eine äußerste Sphäre einen endlichen Inhalt umgrenzt, innerhalb dessen es kein Vakuum gibt, ist jedes Ding in dieser Welt an einem Ort. Die letzte Sphäre dagegen ist nach Aristoteles nicht mehr an und für sich, sondern bloß akzidentell örtlich. Sie hat keine weiteren begrenzenden Körper um sich, so daß „jenseits des Himmels [im Sinne der äußersten Sphäre] kein Ort“ mehr ist, wie es im ersten Buch von *De caelo*<sup>18</sup> heißt. Die äußerste Sphäre selbst ist der ganzen Welt „äußerster Rand“ und damit letzter, unverrückbarer Bezugspunkt aller innerweltlichen Verortungen.

Was bedeuten diese naturphilosophischen Vorgaben für die mittelalterliche Diskussion um einen „Ort der Engel“? Eindeutig handelt es sich bei der aristotelischen Ortsdefinition um einen Begriff, der nur für Gegenstände der physikalisch beschreibbaren Welt konzipiert ist. „Körper“ ist ein Moment in seiner Definition, und Aristoteles sagt ausdrücklich, daß aus diesem Grunde nicht jedes Seiende, sondern allein ein „der Bewegung fähiger Körper“ am Ort ist.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Vgl. ebd. 212a20.

<sup>18</sup> 279a16.

<sup>19</sup> Vgl. ARISTOTELES: *Physik* 212b29.

Allerdings kommt schon Aristoteles nicht an der Schwierigkeit vorbei, daß zumindest die menschliche Seele als immaterielle Substanz irgendwie Teil dieser Welt ist, wenn auch nur über ihre Beziehung zum Leib. Ähnlich wie dem Weltall als ganzem möchte er ihr eine „akzidentelle“ Örtlichkeit zusprechen,<sup>20</sup> wobei eine nähere Erläuterung des Begriffs unterbleibt. Von dieser Grundlage her steht fest: Sobald Theologen versuchen, über einen „Ort der Engel“ zu sprechen, kann dies in streng aristotelischer Begrifflichkeit höchstens in uneigentlicher, übertragener Rede geschehen. Eine Zuschreibung von Örtlichkeit an Geistwesen im eigentlichen Sinne dagegen wäre nur unter der Voraussetzung einer grundlegenden Veränderung bzw. Erweiterung der aristotelischen Definition denkbar. Wie im Folgenden zu zeigen ist, sind von den großen Autoren des 13. Jahrhunderts beide möglichen Wege beschritten worden.

### 3. THOMAS VON AQUIN: MITTELBARER ORTSBEZUG DES ENGELS ÜBER DAS ZIEL SEINES WIRKENS

Thomas von Aquin († 1274) hat sich an mehreren Stellen seines Werkes zu Ort und Bewegung der Engel geäußert.<sup>21</sup> Dabei kann er bereits auf eine lebendige Diskussion der Frage in der vorangehenden Scholastik des 12. und 13. Jahrhunderts zurückblicken. In seinem frühesten Text zum Thema, 1 Sent. d. 37, q. 3, a. 1, stellt er deshalb seine eigene Ansicht als Mitte zwischen zwei Extrempositionen vor, von denen er sich abgrenzt und die unschwer mit Thesen der früheren Scholastik in Verbindung gebracht werden können.

<sup>20</sup> Vgl. ebd. 212b12.

<sup>21</sup> Die wichtigsten sind: 1 Sent. dist. 37, q. 3, a. 1; 2 Sent. d. 6, q. 1, a. 3; *De potentia* q. 3, a. 19 ad 2 (von 1265–66), *Summa theologiae*, q. 52, a. 1 (geschrieben bis 1268), *Quodlibet* I, q. 3, a. 4 (vermutlich von 1269) sowie das Opusculum *De substantiis separatis*, cap. 18, nn. 159–160, das Thomas 1271 für Reginald von Piperno verfaßt hat.



### 3.1 Erste abgelehnte These: Die Engel sind auf keine Weise an einem Ort

Die erste von Thomas im Sentenzenkommentar (SK) aufgeführte Meinung wird als eine solche eingeführt, die von „Philosophen“ vertreten worden sei. Sie lehnt eine Lokalisierbarkeit der Engel generell ab. Die mit dem Engel gleichgesetzte kosmische *intelligentia* erscheint hier als eine der Form nach „universale“ getrennte Substanz, welche die Himmelssphäre vermittels eines untergeordneten Bewegers, der in formaler Hinsicht stärker partikulären „Sphärenseele“,<sup>22</sup> bewegt, und zwar nicht durch unmittelbare Applikation ihrer Wirkkraft, sondern allein vermittels des Willens (*ut desideratum*), darin dem unbewegten Erstbeweger ähnlich. In dieser These entsteht kein Widerspruch zum aristotelischen Ortsbegriff, weil nicht die Intelligenzen selbst örtlich sind, sondern allein der von ihnen bewegte Himmel. Thomas distanziert sich von der nicht namentlich zugeordneten Auffassung<sup>23</sup> ausdrücklich nicht mit einer philosophischen, sondern mit einer theologischen Begründung. Die Lehre ist als *opinio haeretica* zu qualifizieren, weil der christliche Glaube im Gegensatz zu ihr ein unmittelbares Handeln der geschaffenen Geister im Kosmos, konkret: in Bezug auf die Menschen behauptet. Was Thomas problematisch erscheint, ist nicht so sehr die Annahme, daß Engel die Himmelssphären durch ihre Willenskraft bewegen; dies

<sup>22</sup> Vgl. auch 2 *Sent.* dist. 14, q. 1, a. 3 c.: „Unicuique tamen orbi assignaverunt duos motores: unum conjunctum, quem dixerunt animam orbis; et alterum separatum, quem dixerunt intelligentiam. Cujus positionis ratio fuit, quia intelligentia secundum eos habet formas universales, quae non convenit ut immediate dirigant in renovationibus diversis motus caeli, et in his quae per motum caeli educuntur; et ideo oportet habere motorem in quo sint formae particulares dirigentes in motu, et hunc dicunt esse animam orbis.“

<sup>23</sup> Johannes SCHNEIDER verweist in seiner Edition der *Quaestiones ordinariae* des THOMAS VON SUTTON (München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1973, 849 m. Anm. 32, zu qu. 30) in ähnlichem Kontext auf: AVERROES: *Metaph. 12 Comm.* 44 (Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis. Venetiis 1562–1574 / ND Frankfurt: Minerva 1962, 1073b1–8), Liber de causis § 13 (ed. BARDENHEWER, Otto: *Die ps.-aristotelische Schrift über das reine Gute*. Freiburg: Herder 1882, 176, Z. 8–13) und PROCLUS: *Elementa theologica* § 183 (ed. DODDS, Eric R.: *The Elements of Theology*. Oxford: Clarendon 1933, 160). An diese Autoren könnte auch Thomas gedacht haben.

erklärt er an anderer Stelle selbst für durchaus wahrscheinlich.<sup>24</sup> Auch die Rede von einer *animatio caeli* hat Thomas, wenn sie in rechter Weise den Unterschied zur Beseelung der irdischen Lebewesen betont, ohne Zuschreibung theologischer Autorität<sup>25</sup> ebenso gewürdigt<sup>26</sup> wie die These vom Miteinander höherer und niederer Engel in der Himmelsbewegung, sofern das souveräne Schöpferhandeln Gottes damit nicht im emanatistischen Sinne geleugnet wird.<sup>27</sup> Was er in 1 Sent. dist. 37 aus der Sicht des Theologen ablehnen muß, ist allein der Versuch, die Engel in einem vorchristlichen Sinn auf ihre Funktion für die Himmelsphysik und kosmologische Bewegungserklärung zu beschränken und ihnen damit jedes unmittelbare Wirken in der geschöpflichen Welt abzusprechen, wie es die Bibel lehrt.

Wer in der frühen Scholastik nach einem Denker sucht, der klar die räumliche Lokalisierbarkeit des Engels ablehnt, wenn auch nicht mit der von Thomas referierten Begründung, trifft neben einigen stark platonisierenden, meist durch Scotus Eriugena beeinflussten Autoren (wie Honorius von Autun, † um 1157<sup>28</sup>) vor allem auf Abaelard († 1142),<sup>29</sup> dessen Lehrposition schon bei seinen Zeitgenossen Kritik erntete,<sup>30</sup> aber nicht offiziell verurteilt wurde.<sup>31</sup>

<sup>24</sup> Vgl. *De substantiis separatis*, a. 6 ad 8.

<sup>25</sup> Vgl. *Summa contra Gentiles* II, 70 (dt.-lat. Ausg., Bd. 2, hg. v. Karl ALBERT und Paulus ENGELHARDT. Darmstadt: WBG 2001, 298–300).

<sup>26</sup> Vgl. *De substantiis separatis*, a. 6 c. und *Summa theologiae* I, 70, 3.

<sup>27</sup> Vgl. 2 Sent. dist. 14, q. 1, a. 3 c.

<sup>28</sup> Vgl. etwa *Scala coeli major*, c. 7 (PL 172, 1233).

<sup>29</sup> Vgl. ABAELARD: *Glossulae super Porphyrium*. In: *Peter Abaelards philosophische Schriften*. Ed. Bernhard GEYER (= BGPhMA 21). Münster: Aschendorff 1933, 549; *Theologia „Scholarium“*, l. 3, n. 70. In: *Opera theologica* 3. Ed. Eligius M. BUYTAERT (= CCM 13). Turnhout: Brepols 1987, 529–530 / PL 178, 1105B–C; *Commentarius Cantabrigiensis, In Epistolam ad Eph.* Ed. Artur M. LANDGRAF (= PMS II, 2). Notre Dame: University of Notre Dame Press 1939, 413f.: „Locale enim non est, nisi quod sui interpositione distantiam facit ad circumstantia, quod tantum corporalis habet natura. Verbi tamen gratia in ebore partes eboris sibi invicem sine omni intervallo coherent, quibus tamen singulis cum interserta sit albedo, nullam inter eas facit distantiam nec aliquo modo coherentiam partium disturbat. At vero corporea natura quantumcumque minima aliis interserta ea ab invicem disiungit. Veluti in palma mea, ubi partes continue sunt, si infigatur stilus aliquis, statim interpositione stili partes, que primum coherebant, disiunguntur. Nichil autem

### 3.2 Zweite abgelehnte These: „Definitive“ Gegenwart des Engels als Folge seiner endlichen Wesenheit

Die zweite These, die Thomas referiert, bejaht in grundsätzlicher Weise, daß die Engel in einem Verhältnis zum Raum stehen. Gott ordnet jedem Engel notwendig einen Ort zu, und zwar in Entsprechung zu seiner Wesenheit. Die Weise der Gegenwart von Engeln ist allerdings im Vergleich zu derjenigen der Körper verschieden: Die Geistwesen sind *definitive*, nicht *circumscriptive* an einem Ort. Es geht um ein innerlich-wesenhaftes „Beschränktsein“ mit Folgen für das Verhältnis zum äußeren Raum, nicht um ein aus eigener dimensionaler Verfaßtheit resultierendes „Eingeschlossen- bzw. Umschriebensein“. Die Gegenwart des Engels bleibt auf *einen* Ort determiniert, weil seine Substanz eine *begrenzte* ist. Limitation der Substanz, wie sie für alle Kreaturen kennzeichnend ist, wäre darnach der innere Grund für ihre Raumbeziehung in einem ebenfalls endlichen Modus. Auch diese These wird von Thomas klar zurückgewiesen, diesmal aber mit einem Vernunftargument: Es handelt sich um eine *rudis probatio*, weil sie zwei Begriffe von Begrenztheit (*finis*) in einem Begründungszusammenhang zu verbinden sucht, die in Wahrheit äquivok sind. Finite Substanzen und finite Orte sind kategorial verschiedene Sachverhalte, die in keinem proportionalen Zusammenhang stehen.

horum in spiritali natura contingit, que ex toto localis non est. [...] Spiritus tamen creati veluti angeli quandoque locales esse dicuntur, quod non est aliud nisi eos in actionibus suis circumscribi, quia sic in uno loco amministrare habent, quod non in alio.“

<sup>30</sup> Vgl. etwa: *Epistola Gualteri de Mauritania episcopi ad Petrum Abaelardum*. Ed. Heinrich OSTLENDER (= FlorPatr 19). Bonn: Hanstein 1929, 40. Vgl. JOLIVET, Jean: *Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard*. In: DERS.: *Aspects de la pensée médiévale*. Paris: Presses Univ. de France 1987, 7–51, hier 17.

<sup>31</sup> Im berühmten Katalog der 19 Thesen, welcher der abschließenden Verurteilung seiner Theologie auf der Synode von Sens 1140 zugrunde lag, findet sich die Lehre von der „Unräumlichkeit“ der Engel nicht; gleichwohl mag man in der dortigen These 18, „daß die Seele Christi nicht als solche (per se) zur Hölle hinabgestiegen ist, sondern nur ihrer Kraft nach (per potentiam)“, einen Anklang an unser Thema erkennen. Vgl. MEWS, Constant: *The List of Heresies Imputed to Peter Abelard*. In: RBen 101 (1985) 73–110 (Thesen ebd. 108–110).

In dieser zweiten zurückgewiesenen These läßt sich eine Auffassung wiedererkennen, wie sie mehr als 100 Jahre vor Thomas Hugo von St. Viktor († 1141) in seinem Hauptwerk *De sacramentis* vertreten hat,<sup>32</sup> und zwar als exakte Gegenthese zu Abaelards Ausführungen. Indem Hugo die schon in der Schule des Anselm von Laon in Nähe zu Väteraussagen vorgetragene Argumente für eine Örtlichkeit der Engel<sup>33</sup> präzisiert, verbindet er kreatürliches Sein prinzipiell mit örtlicher Bestimmtheit,<sup>34</sup> verstanden als „Gegenwart des Wesens und der Handlung“ (*per praesentiam naturae et operationis*), wobei die essential-naturale Präsenz dem Handeln vorgängig ist.

### 3.3 Die eigene Position des Thomas von Aquin: Der Engel ist dort, wo er wirkt

Nach Darstellung und Kritik der beiden ersten Positionen geht Thomas in 1 Sent. dist. 37, quaest. 3, artic. 1 daran, seinen eigenen Standpunkt darzustellen. Dieser wird sich ohne nennenswerte Änderung in allen seinen späteren Äußerungen zum Thema wiederfinden. Thomas kann hier nahtlos an Aussagen seines Lehrers Albert († 1280) anschließen.<sup>35</sup> Da die Darstellung aus dem SK die ausführ-

<sup>32</sup> Vgl. HUGO VON ST. VIKTOR: *De sacramentis*, l. 1, p. 3, cap. 18 (PL 176, 224B–C).

<sup>33</sup> Vgl. etwa *Sententie divine pagine*. In: BLIEMETZRIEDER, Franz P.: *Anselm von Laons systematische Sentenzen* (= BGPhMA 18, 2–3). Münster 1919, 11 (fol. 87b); *Sententie Anselmi*, ebd. 52 (fol. 43c); STEGMÜLLER, Friedrich: *Sententiae Berolinenses. Eine neugefundene Sentenzensammlung aus der Schule des Anselm von Laon*. In: RThAM 11 (1939) 33–61, hier 55.

<sup>34</sup> HUGO VON ST. VIKTOR: *De sacramentis*, l. 1, p. 3, cap. 18 (PL 176, 224B): „Omne enim quod definitum est, secundum aliquid locale est; quoniam in eo ipso quod finem et terminum habet, locum habet, et determinat locum sicut determinatum est in loco.“

<sup>35</sup> Vgl. etwa ALBERT: *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, c. 13 (= Ed. Coloniensis, t. XXXVI, 2). Münster: Aschendorff 1999, 205, ZZ. 66–73: „[...] angelus non est in loco per accidens, secundum quod unitur cuidam corpori ut anima, sed secundum quod operatur circa aliquid quod est in loco per se; ex hoc enim oportet, ut actio eius sit in loco et per accidens ipse, cum operatio non separetur a virtute agente; remota autem hac operatione concedimus, quod non est in loco nec per se nec per accidens“; *Quaestio de angelis*, a. 1–2 (= Ed. Coloniensis t. XXV, 2). Münster: Aschendorff 1958, 267–268. Zum philosophischen Kontext vgl. HOSSFELD,

lichste Argumentation bietet, gehen wir von ihr aus und ziehen nach Bedarf spätere Erläuterungen hinzu.<sup>36</sup>

Die Aufgabe, vor der Thomas nach Ablehnung der beiden ersten Thesen steht, besteht darin, eine Position zu formulieren, die einerseits in rechtgläubiger Weise die Örtlichkeit der Engel anerkennt, aber andererseits den Grund dafür nicht in deren begrenzter Wesenheit sucht. Es muß eine andere Weise des Sich-Beziehens von Seiten des Engels auf einen begrenzten Ort hin geben als die rein natural bedingte. Vier Formen der möglichen *applicatio* eines Dinges auf eine räumliche Größe zieht Thomas dabei in Erwägung. Die ersten drei scheiden allesamt im Falle des Engels aus. Es kann sich erstens nicht um eine *applicatio secundum formam* handeln, wie sie im Verhältnis zwischen Seele und Leib besteht, denn der Engel ist nicht das Formprinzip in einem zusammengesetzten Seienden, dessen materiales Prinzip der Ort wäre. Zweitens ist eine *applicatio secundum determinatum situm* auszuschließen, wie es die des Punktes wäre, der seinen Ort auf einer Linie einnimmt; mit ihr würde der Engel selbst in falscher Weise zu einer quantitativ-räumlichen Größe erklärt. Drittens scheidet die Beziehung in Form eines räumlichen Kontaktes aus, wie er vorliegt, wenn ein Körper an einem Ort ist, sofern er mit ihm „das Äußerste gemeinsam“ hat, d.h. berührungsideale Flä-

Paul: *Studien zur Physik des Albertus Magnus*. In: ZIMMERMANN, Albert (Hg.): *Aristotelisches Erbe im lateinischen Mittelalter* (= MM 18). Berlin/New York: De Gruyter 1986, 1–42, hier 1–15 (Lehre vom Ort); ANZULEWICZ, Henryk: *Perspektive und Raumvorstellung in den Frühwerken des Albertus Magnus*. In: AERTSEN, Jan A. / SPEER, Andreas (Hgg.): *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter* (= MM 25). Berlin/New York: De Gruyter 1997, 249–286.

<sup>36</sup> Vgl. zur thomanischen Position: COLLINS, James: *The Thomistic Philosophy of the Angels* (= The Catholic Univ. of America, Philosophical Studies 89). Washington: Catholic University Press 1947, 316–321; VERNIER, Jean-Marie: *Les anges chez saint Thomas d'Aquin*. Paris: Nouvelles Ed. Latines 1986, 90–91; SARANYANA, Josep Ignasi: *La discusión de Tomás de Aquino acerca de la presencia de los espíritus puros en el lugar y en el tiempo*. In: AERTSEN / SPEER (Hgg.): *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, 365–374, bes. 370–373; SUAREZ-NANI, Tiziana: *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Vrin 2002, 87–90. Zur thomanischen Naturphilosophie vgl. als neuere Gesamtdarstellung: ELDERS, Leo J.: *La philosophie de la nature de Saint Thomas d'Aquin. Philosophie générale de la nature, cosmologie, philosophie du vivant, anthropologie philosophique* (= Croire et savoir 19). Paris: Téqui 1994.

chen existieren. Eine solche Berührung im eigentlichen Sinne, die Thomas in der *Summa theologiae* einen *contactus dimensionis quantitatis* nennt, kommt für den Engel nicht in Frage. Gerade in dieser letzten Abgrenzung stellt man fest, daß Thomas keine Diskussion des aristotelischen Ortsbegriffes eröffnen, sondern ihn unverkürzt aufrechterhalten will. Der Engel, so lautet seine Schlußfolgerung, kann darum nur *metaphorice* mit einem Ort in Berührung kommen, indem er die einzige Quantität, die er besitzt, nämlich die der Wirkkraft (*quantitas virtualis*), auf einen bestimmten Ort zu applizieren vermag.<sup>37</sup> Wenn man diesen *contactus*, die Berührung durch Wirkmächtigkeit, „Handlung“ nennen will, weil im Handeln der eigentümliche Effekt der Kraft besteht, dann, so formuliert Thomas äußerst vorsichtig, mag man sagen, daß der Engel *per operationem* an einem Ort sei.<sup>38</sup> Dieses Einwirken konkretisiert der Aquinate im SK durch ein Beispiel, das noch zusätzlich die Uneigentlichkeit (weil Ungegenständlichkeit) des Vorgangs betont: Der Engel berührt den Ort, wie uns ein trauriger Mensch „berührt“ (*sicut contristatus dicitur tangere*). Und im ersten Quodlibet unterstreicht Thomas, daß „Handlung“ im vorliegenden Kontext nicht einfachhin als „Bewegung“ (d.h. bewegendende Kraft) verstanden werden darf, sondern in einem umfassenderen Sinne die Einung des Engels mit einem Körper vermittelt seiner Einwirkung bezeichnet. Nur so kann Thomas durch sein Erklärungsmodell jene den Engeln im Glauben zugeschriebenen Relationen zur materiellen Welt berücksichtigen, die weniger in echter Wirkursächlichkeit als vielmehr in einer Weise „aktiver Präsenz“ bestehen, und für die der Magister selbst das „Vorstellen“ (*praesidere*) und das „Umgreifen“ (*continere*) als Beispiele an-

<sup>37</sup> Vgl. THOMAS: *Summa theologiae* I, q. 52, a. 1 c.: „Relinquitur ergo quod angelus definiri vel determinari non potest ad locum aliquem nisi per actionem et operationem. Dico autem operationem communiter secundum quod angelus se habet ad corpus contentum in loco per modum praesidentis vel ministrantis, aut aliquo modo agentis vel patientis. Et ista est tertia opinio, quae ponit angelum esse in loco in quantum alicui loco per operationem applicatur. [...] Et ideo hanc opinionem sequendo, quae rationabilior videtur, dico, quod angelus et quaelibet substantia incorporea non potest esse in corpore vel in loco nisi per operationem, quae effectum aliquem in eo facit [...]“

<sup>38</sup> Vgl. THOMAS: *Quodlibetum* I, q. 3, a. 4 c.

führt.<sup>39</sup> Keinesfalls läßt der Engel dabei den von seinem „Handeln“ Betroffenen Sein zukommen, sondern höchstens „etwas dem Sein Hinzugefügtes“ (*aliquid superadditum ad esse*). So unterscheidet er sich vom Schöpfergott ebenso wie von der Seele, die dem Leib als Form das je eigene Sein schenkt, oder auch von der Subsistenz des göttlichen Sohnes in der hypostatischen Union, die der angenommenen Menschheit zu personaler Existenz verhilft. Die Kraftzuwendung des Engels an einen Körper am Ort ist demgegenüber von geringerer seinsstiftender Valenz, und dennoch wird der Ort, an dem das Geistwesen in solch begrenzter Weise Effekte hervorzubringen vermag,<sup>40</sup> für es selbst zum Ort seines Da-Seins *secundum quid*,<sup>41</sup> auf eine geistige Weise.<sup>42</sup> Diese Aussage ist „äquivok“<sup>43</sup> zur Ortszuschreibung an Körper, und eigentlich geht sie schon einen Schritt zu weit, ist *abusive* gesprochen, wie Thomas Gregor von Nyssa zitiert. Statt des „Enthaltenseins“, das wir von einem durch dimensionale Quantität geprägten Körper am Ort aussagen müssen, gilt für den Engel nämlich eher das Gegenteil: Er selbst umfaßt durch seine geistige Kraft auf gewisse Weise den Ort, an dem er wirkt, denn als Wirkender vervollkommnet er den dort existierenden Körper,<sup>44</sup> überführt er Potentialität in Aktualität. Darin nun ähnelt sein Verhältnis zur räumlichen Welt der Stellung der Seele im Leib, die als Formprinzip ebenso *ut continens, non ut contenta* zugegen ist.<sup>45</sup> „Örtlichkeit“, so lautet eine wichtige Konsequenz des thomanischen Erklärungsmodells, muß dem Engel damit keineswegs immer und notwendig zukommen. Wenn er auf nichts Körperliches einwirkt, ist er auch nirgendwo. Obwohl sich diese Folgerung nach Thomas

<sup>39</sup> Vgl. ebd.

<sup>40</sup> THOMAS: *1 Sent.* dist. 37, q. 3, a. 1 c.: „dico quod angelus et quaelibet substantia incorporea non potest esse in corpore vel loco nisi per operationem, quae effectum aliquem in eo facit, vel praesidendo, vel ministrando, vel aliquo modo agendo.“

<sup>41</sup> Vgl. ebd. ad 2.

<sup>42</sup> THOMAS: *De substantiis separatis*, cap. 18, n. 160: „quodam modo spirituali“.

<sup>43</sup> Vgl. THOMAS: *Summa theologiae* I, q. 52, a. 1 c.

<sup>44</sup> Vgl. THOMAS: *1 Sent.* dist. 37, q. 3, a. 1 ad 3.

<sup>45</sup> Ebd.

ebenso klar aus der Unkörperlichkeit des Engels ergibt wie etwa die Tatsache, daß er durch keine Farbe gefärbt ist, weiß der Aquinate doch, daß unsere Vorstellung (*imaginatio*) hier an ihre Grenzen stößt, weil sie das Kontinuum des allumgreifenden Raumes niemals verlassen kann<sup>46</sup> und sich darum ein Seiendes im Jenseits aller Orte nicht mehr vor Augen zu stellen vermag. Im Kern besteht keine Differenz zwischen der thomanischen These und den philosophischen Grundsätzen, die ein radikaler Aristoteliker wie Siger von Brabant († um 1284) in unserer Frage vertritt.<sup>47</sup> Bestenfalls faßt Thomas das „Wirken“ des Geistwesens in einem etwas weiteren Sinne als die Averroisten, sofern er jede Kraftzuwendung, z.B. auch die „Tätigkeit“ des Schutzengels, einbezieht und nicht nur an Bewegungsvorgänge im strengen Sinne (wie etwa die Sphärenbewegung) denkt. Sofern man die uneigentliche Rede in der Gleichsetzung von *hic operari* und *hic esse* zuzugestehen bereit ist, ist nach Thomas die Forderung des Glaubens erfüllt und jeder Häresieverdacht ausgeräumt.

Der Aquinate, so kann resümierend festgehalten werden, ist bemüht, den aristotelischen Ortsbegriff zu bewahren, so weit es unter den theologischen Vorgaben eben geht. Eine direkte metaphysische Beziehung zwischen dem Wesen des Engels und einem Ort in der sichtbaren Welt kommt darum für Thomas aus philosophischen Gründen nicht in Frage.

#### 4. BONAVENTURA: UNMITTELBARER ORTSBEZUG DES ENGELS ALS BEWEIS DER ZUGEHÖRIGKEIT ZUR EINHEITLICHEN SCHÖPFUNGSORDNUNG

Anders als Thomas diskutiert Bonaventura († 1274) die Frage nach dem Ort der Engel nicht in der Gotteslehre des ersten, sondern in der Schöpfungslehre des zweiten Sentenzenbuches (2 Sent. distinct.

<sup>46</sup> Vgl. ebd. ad 4.

<sup>47</sup> Vgl. SIGER VON BRABANT: *Quaestiones super libros physicorum* II, 32. Ed. Philippe DELHAYE (= Les philosophes Belges 15). Louvain: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie 1941, 124–127; dazu: STEENBERGHEN, Fernand van: *Maître Siger de Brabant* (= PhMed 21). Paris: Publ. Univ. 1977, 320. Darnach sind die getrennten Substanzen an einem Ort „contactu virtuali, sua virtute motiva“.



2, pars 2, artic. 2, quaest. 1).<sup>48</sup> Dies mag bereits darauf hinweisen, daß er seine Antwort nicht so sehr wie der Dominikaner im Ausgang von der Immaterialität des Geistwesens Engel, welche dieses mit Gott gemeinsam hat, sondern vom Weltbezug des Geschöpfes her, das ein Teil des Universums ist, konzipieren wird.

Um die Lehre der theologischen Tradition seit dem Frühmittelalter, nach welcher die Engel im *caelum empyreum* ihren ursprünglichen Ort haben, dem vernünftigen Verstehen zu eröffnen, setzt auch Bonaventura bei einem (natur-)philosophisch konzipierten Ortsbegriff an. Die drei möglichen Betrachtungsweisen, die er für einen Ort im Verhältnis zu dem darin Verorteten aufführt, geben im Wesentlichen die Grundmerkmale der aristotelischen Bestimmung wieder, versuchen diese aber in eine stärker systematische Ordnung zu bringen: Der Ort kann erstens betrachtet werden, sofern er das Verortete „enthält“ (*ratione continentis*), d.h. als umschließendes „Gefäß“, zweitens, sofern er es „abmißt“ (*ratione mensurantis*), d.h. als quantifizierende Begrenzung, drittens, sofern er es im Dasein erhält (*ratione conservantis*), und in diesem Sinne wird er „Natur“ genannt. Das Neue bei Bonaventura im Vergleich zu Aristoteles und zu Thomas besteht darin, daß er diese drei Aspekte der Definition nicht bloß zusammen, sondern auch in abgestufter Form einsetzt, um vom „Am-Ort-Sein“ eines Gegenstandes zu sprechen. Damit ist der prinzipielle Bezug auf Körper bei der Definition von „Ort“, wie er der aristotelischen Ursprungsbestimmung eigen ist, aufgegeben. Bei Bonaventura findet sich diese Beziehung nur in der umfassendsten Form des Ortsbegriffes: Örtlichkeit in allen drei genannten Hinsichten existiert im Falle der irdischen Körper, der „endlichen, körperlichen und vergänglichen Substanzen“. Beschränkt man sich auf den ersten und zweiten Aspekt, kommt man dagegen zu einem Ortsbegriff für die „begrenzten und körperlichen, aber unvergänglichen Substanzen“, bei denen an die Himmelskörper zu denken ist. Schließlich gibt es ein drittes Verständnis, das bloß noch den ersten Aspekt umfaßt, also das Enthaltensein ohne quantitative Abmessung

<sup>48</sup> Vgl. KECK, David: *Angels and Angelology in the Middle Ages*. New York/Oxford: Oxford University Press 1998, 110–111.

und Konservation. Es trifft für das Am-Ort-Sein der endlichen, geistigen und unvergänglichen Substanzen zu, und das sind die Engel. Sofern man also „Ort“ allein als *locus continens* versteht, haben die Engel im eigentlichen Sinne einen solchen Ort. Dem ganzen von Bonaventura gewählten Verfahren scheint entgegenzustehen, daß die mit ihm gewonnenen Ortsbegriffe eher äquivok als univok sind. Es wird nur statuiert, aber nicht philosophisch erklärt, warum ein realer Ort sich derart unterschiedlich zu dem von ihm Umfaßten verhalten kann. Offenbar hat Bonaventura dieses Problem im Blick, wenn er versucht, den Ortsbezug auch von Seiten des Verorteten her zu begründen. Im Falle des Engels ist es dabei nicht das Wirken, welches ihn in der Sicht des Franziskaners in Beziehung zur körperlichen Welt bringt. Vielmehr wird als Grund für sein räumliches „Umfaßtsein“ die „Anordnung der Teile im Universum“ angeführt. Bonaventura erläutert diese These in zwei Schritten. Erstens muß es irgendein „umschließendes Band“, das die Einheit des Kosmos garantiert, deswegen geben, da andernfalls die diversen Glieder der Schöpfung (darunter die Engel) nicht als Teile jenes im Begriff des „Universums“ vorausgesetzten Ganzen verstanden werden könnten, die miteinander in Beziehung stehen. Diese Funktion erfüllt der kosmische Raum, in dem alles seinen Ort hat. Zweitens versucht Bonaventura im speziellen zu zeigen, daß Örtlichkeit als Kategorialbestimmung alles kreatürlich Seienden auch den geschaffenen Geistern zuzusprechen ist. Noch einmal lassen sich zwei Schritte des Gedankens unterscheiden. Zum einen ist die Bindung an Örtlichkeit in der „Begrenztheit (*limitatio*) des geschaffenen Geistes“ impliziert. Bonaventura schlägt also den Begründungsweg des Hugo von St. Viktor ein, dessen abschätzige Bewertung durch Thomas wir kennengelernt haben. Aber der Franziskaner tut dies in einer recht originellen Variante. Das Wesen Gottes, so setzt das Argument an, ist bestimmt von Einfachheit, durch die der Schöpfer allen Dingen „innerlich“ ist, und von Unendlichkeit, durch die er alle Dinge umfaßt und ihnen so „äußerlich“ ist. Gott ist der innerste Kern und der äußerste Umfang der Schöpfung. Man wird an das pseudo-hermetische Wort von Gott

als der *sphaera infinita* erinnert, deren Zentrum überall und deren Grenze nirgends ist,<sup>49</sup> wie es Bonaventura in seinem Werk anderswo ausdrücklich zitiert.<sup>50</sup> Diese Eigenschaften seines eigenen Wesens, *simplicitas* und *immensitas*, teilt Gott den Geschöpfen mit, soweit sie sie aufzunehmen vermögen. Der geschaffene Geist empfängt die Einfachheit, aber nicht die Unermeßlichkeit.<sup>51</sup> Er ist als einfacher (unteilbarer) zugleich begrenzt, und zwar in Beziehung zu Raum und Zeit, indem er „hier und jetzt“ existiert (und nicht wie Gott als einer, der selbst alles umfängt bzw. enthält). Der Körper dagegen nimmt nicht durch seine Einfachheit am Wesen Gottes teil; vielmehr ist er zusammengesetzt und bis ins Unendliche teilbar. Damit aber ist er (besser als der geschaffene Geist) in der Lage, an der zweiten der genannten göttlichen Wesenseigenschaften zu partizipieren, nämlich an der *immensitas* im Sinne der Fähigkeit, anderes aufzunehmen bzw. zu umfassen. Zuhöchst hat Gott mit dieser Eigenschaft jene Sphäre ausgestattet, die alles in der Welt umfängt, ohne selbst noch von einem ihr Äußeren umfaßt zu werden: die letzte Himmelskugel, das *caelum empyreum* als „edelsten der Körper“. Das zweite Argument, das Bonaventura anschließt, zielt grundsätzlich in dieselbe Richtung: Nur Örtliches kennt die Unterscheidung von „hier oder dort“, die zum Ausdruck innerer Unterschiedenheit von Dingen, zumal in ihrem Würdegrad, zu werden vermag. Dadurch wird ein gestufter Ordo des Geschaffenen möglich, in

<sup>49</sup> Vgl. BAEUMKER, Clemens: *Das pseudo-hermetische ‚Buch der vierundzwanzig Meister‘. Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (= BGPhMA 25). Münster: Aschendorff 1928, 205.

<sup>50</sup> Vgl. etwa BONAVENTURA: *1 Sent.* dist. 37, p. 1, q. 1, a. 1 ad 3 sowie *Itinerarium mentis in Deum*, cap. 5 (vgl. die lat.-dt. Ausgabe von Marianne SCHLOSSER. Münster: LIT 2004, 90–91).

<sup>51</sup> Vgl. BONAVENTURA: *2 Sent.* dist. 2, p. 2, a. 2, q. 1 c.: „Ratio autem quare continentur loco corporali, duplex est: una, scilicet limitatio ipsius spiritus creati. Cum enim spiritus increatus, qui Deus est, habeat in se simplicitatem per quam est intra omnia, et immensitatem per quam continet omnia et est extra omnia; communicat illas conditiones creaturae eatenus, quatenus nata est recipere. Unde simplicitatem communicat spiritui; sed spiritus non potuit recipere virtutem continentiae. Quia enim simplicitas eius finita est, ideo est *hic et nunc*; et quia non habet partem et partem, ideo secundum totum est *hic et nunc*: et ideo non potest habere universalem capacitatem rerum.“

welchem die hierarchischen Unterschiede in der räumlichen Anordnung zum Ausdruck gradueller seinshafter Vollkommenheiten werden können. Daß die Engel in einem solchen realsymbolischen Kosmos „ganz oben“ ihren Platz haben, im Himmel des Feuers, des edelsten Elements, steht außer Frage. Es ist also keineswegs die *rudis probatio*, wie sie Thomas kritisiert hatte, auf die sich Bonaventura stützt. Vielmehr argumentiert er im Rahmen einer viel umfassenderen theologischen Ordo-Metaphysik. Ihm schwebt eine gestufte Partizipationsordnung des Geschaffenen vor, wenn er fordert, daß das begrenzte Wesen des Engels an einem begrenzten Ort dieser Welt zu finden sein muß. Damit die Welt tatsächlich die universale Ordnung sein kann, wie sie sich von uns erkennen läßt, muß es ein universales Medium geben, das die Kommunikation der Teile ermöglicht. Dies ist der gemeinsame Raum, in dem alles seinen Ort hat.

Wenn man nach einer Quelle für Bonaventuras ordnungstheologisches Modell sucht, wird man rasch fündig. Die Grundlinien seiner Argumentation liegen bereits in der *Summa Halensis* vor. Während Alexander von Hales († 1245) in seiner (vor dem Ordenseintritt 1236) verfaßten Sentenzenglosse eine Meinung vorgetragen hatte, die eher in die Richtung dessen geht, was bei Albert oder Thomas zu lesen ist,<sup>52</sup> setzt sich die Summa, vergleichbar dem auch mit Bonaventura verbundenen Alexander-Schüler Odo Rigaldi († 1275),<sup>53</sup> Franziskanermagister in Paris und später Erzbischof von Rouen, stärker für eine Verortung des Engels im eigentlichen Sinne ein, und zwar in ähnlicher Form, wie es wenig später (in schärferer und präziserer Ausgestaltung) Bonaventura tut.<sup>54</sup> Es wundert nicht, daß die von ihm vorgetragene Lösung auch bei nachfolgenden Autoren der Franziskanerschule immer wieder eine Rolle spielt, wenn auch nicht mehr in derselben Ausschließlichkeit.<sup>55</sup> Allerdings weisen diese

<sup>52</sup> Vgl. ALEXANDER VON HALES: *1 Sent.* dist. 37, n. 36 (= BFSMA 12). Grottaferrata 1951, 377–378.

<sup>53</sup> Vgl. ODO RIGALDI: *1 Sent.* distinct. 37 (Cod. Brügge 208, fol. 152a–154d).

<sup>54</sup> Vgl. *Summa fratris Alexandri*, liber 2, num. 177. Grottaferrata 1928, 229–231.

<sup>55</sup> Vgl. etwa PETRUS JOHANNES OLIVI: *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, quaest. 32. Ed. Bernhard JANSEN (= BFSMA 4). Quaracchi 1922,

Autoren bereits in eine Zeit, die – auch für unsere Fragestellung – durch ein entscheidendes Datum von der früheren Diskussion getrennt ist: die berühmte Verurteilung von 1277. Ihr müssen wir uns kurz zuwenden, bevor wir mit dem Blick auf einen weiteren Franziskaner auf der Schwelle zum 14. Jahrhundert, Johannes Duns Scotus, unseren vergleichenden Durchgang abschließen.

## 5. DIE VERURTEILUNG VON 1277

Es steht außer Zweifel, daß das Datum des 7. März 1277 für die „folgeschwerste Verurteilung des Mittelalters“<sup>56</sup> steht. Die Fakten sind bekannt: Étienne Tempier, der Bischof von Paris, verurteilte nach hastiger Vorarbeit in einer Theologenkommission 219 Sätze, von denen 179 die Philosophie, 40 die Theologie betrafen. Im Fadenkreuz der Verurteilung standen radikale Aristoteliker der Artistenfakultät, repräsentiert durch die Namen Siger von Brabant und Boetius von Dacien. Faktisch betroffen aber waren – wenigstens in einzelnen Thesen des großen Konvoluts – auch zahlreiche andere Pariser Lehrer, die sich in gemäßigerer Form als die genannten um eine Erschließung des Aristoteles für die Theologie bemüht hatten, darunter nicht zuletzt der drei Jahre zuvor verstorbene Thomas von Aquin.

In immerhin 31 der verurteilten philosophischen Thesen geht es um die getrennten Substanzen: um ihr Verhältnis zur ersten Ursache

571–585; MATTHAEUS AB AQUASPARTA: *Quaestiones disputatae de anima separata*, q. 2 (= BFSMA 18). Grottaferrata 1959, 20–39; *Quodlibetum* I, 4 (Cod. Todi 44, fol. 87vb–88rb); *1 Sent. distinct. 37* (Cod. Todi 122, fol. 123rb–126va); RICHARDUS DE MEDIAVILLA: *1 Sent. dist. 37, a. 2, q. 1–2*. Brixiae 1591, 325–328.

<sup>56</sup> VAN STEENBERGHEN: *Die Philosophie des 13. Jahrhunderts* [Anm. 14], 452. Vgl. zum aktuellen Forschungsstand: PICHÉ, David: *La condamnation Parisienne de 1277*. Paris: Vrin 1999; LEPPIN, Volker: *Die Folgen der Pariser Lehrverurteilung von 1277 für das Selbstverständnis der Theologie*. In: AERTSEN, Jan A. / SPEER, Andreas (Hgg.): *Geistesleben im 13. Jahrhundert* (= MM 27). Berlin/New York: De Gruyter 2000, 283–294; EMERY, Kent: *After the Condemnation of 1277. New Evidence, New Perspectives and Grounds for New Interpretations*. In: AERTSEN, Jan A. / EMERY, Kent / SPEER, Andreas (Hgg.): *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts* (= MM 28). Berlin/New York: De Gruyter 2001, 1–19.

oder die korrekte Beschreibung ihrer Wesenseigenschaften. Es war nicht das erste Mal, daß dabei auch die Frage nach dem Verhältnis der Engel zum Ort im Fokus einer wichtigen kirchlichen Zensur stand. So hatte Bischof Wilhelm von Auvergne am 13.1.1241 bei der Verurteilung von zehn Sätzen die Meinung zurückgewiesen, daß der Feuerhimmel nicht gemeinsamer Ort der Engel und Beseligten sei und daß der Engel an vielen Orten zugleich oder sogar überall sein könne.<sup>57</sup> Allerdings befand sich der Bischof mit dieser Aussage durchaus noch in einem breiten Konsens der Theologen seiner Zeit und hatte keinen der spekulativ wirklich brisanten Punkte berührt. Dies änderte sich 1277, wie man im Blick auf drei der nun verurteilten Thesen unschwer erkennt.<sup>58</sup> Noch relativ unproblematisch ist die Ablehnung einer ersten Behauptung:

53. Das Geistwesen, sei es der Engel oder die getrennte Seele, ist nirgendwo.

Mit ihrer Zurückweisung können sich auch diejenigen Autoren abfinden, die solche Verortung nur in einem übertragenen Sinne zugestehen möchten. Brisant wird die erste Aussage in der Verurteilungsliste erst in Verbindung mit der nachfolgenden:

54. Die getrennten Substanzen sind nirgends ihrem Wesen nach. – Dies ist ein Irrtum, wenn man es so versteht, daß das Wesen nicht an einem Ort ist. Wenn man es aber so versteht, daß das Wesen der

<sup>57</sup> Vgl. DENIFLE, Heinrich / CHATELAIN, Aemilio (Hgg.): *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Bd. 1. Paris: Delalain 1889, 171. Wilhelm hat in seinem theologischen Werk auch selbst längere Erörterungen zu unserem Thema vorgelegt; vgl. *De Universo*, p. 2, c. 83–99. In: *Opera omnia*, Vol. 1, Paris 1674, 938–953.

<sup>58</sup> Vgl. zum Folgenden HISSETTE, Roland: *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277* (= PhMed 22). Louvain/Paris: Publ. Universitaires 1977, 104–110. Die Thesen lauten in ihrem lateinischen Original: „n. 53: Quod intelligentia, vel angelus, vel anima separata nusquam est“; „n. 54: Quod substantiae separatae nusquam sunt secundum substantiam. – Error, si intelligatur ita quod substantia non sit in loco. Si autem intelligatur quod substantia sit ratio essendi in loco, verum est quod nusquam sunt secundum substantiam“; „n. 55: Quod substantiae separatae sunt alicubi per operationem; et quod non possunt moveri ab extremo in extremum, nec in medium, nisi quia possunt velle operari aut in medio, aut in extremis. – Error, si intelligatur sine operatione substantiam non esse in loco, nec transire de loco ad locum.“

Grund für das Am-Ort-Sein ist, so ist es wahr, daß sie nirgends ihrem Wesen nach sind.

Diese Zensurierung muß verwirren. Klar ist zunächst: Die Engel sollen „ihrem Wesen nach“, also unmittelbar und im eigentlichen Sinne, an einem Ort sein, nicht bloß in übertragener Form. Diese Aussage steht diametral gegen die Vorgaben der aristotelischen Physik und trifft auch eine vermittelnde Position wie die thomistische. Zugleich aber, und das macht die verunsichernde Ambivalenz der These aus, soll das Wesen des Engels als solches nicht Formalgrund der Ortsgegenwart sein – insofern also wird der philosophischen Kritik, wie sie etwa Thomas vorgebracht hatte, durchaus Rechnung getragen. Präzisierende Funktion hat schließlich eine dritte Verurteilungssentenz:

55. Die getrennten Substanzen sind irgendwo durch ihr Wirken; und sie können sich nicht von einem Endpunkt zum anderen bewegen, noch zu einem mittleren Punkt, außer sofern es in ihrem Können liegt, wirken zu wollen, entweder im mittleren oder in den Endpunkten. – Dies ist ein Irrtum, wenn man es so versteht, daß ohne ein Wirken die Substanz nicht an einem Ort ist oder von einem Ort zum anderen übergehen kann.

Damit ist nun eindeutig der von – radikaleren wie gemäßigeren – Aristotelikern bevorzugte Lösungsansatz verworfen: Das Am-Ort-Sein des Engels ist mehr als das Wirken an irgendeinem örtlich determinierten Körper. Mit der Verurteilung von 1277 gerät darum der aristotelische Ortsbegriff in seiner strengen Fassung für die theologische Applikation in eine Krise.<sup>59</sup> Zumindest eine Reduzierung seiner Definitionselemente nach Art Bonaventuras scheint notwendig zu sein, um unter Berücksichtigung der lehramtlichen Vorgabe die substantielle Gegenwart eines Geistwesens an einem physischen Ort denken zu können. Doch auch die These des Franziskaners ist angesichts der Verurteilung keine Musterlösung mehr. Denn sie hatte (wenn auch in Kombination mit bestimmten theologischen

<sup>59</sup> Vgl. BOULNOIS, Olivier: *Du lieu cosmique à l'espace continu? La représentation de l'espace selon Duns Scot et les condamnations de 1277*. In: AERTSEN / SPEER (Hgg.): *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, 314–331, bes. 316–318.

Zusatzprämissen) das Wesen des Engels, näherhin die *limitatio essentiae*, zum Grund für die Verortung erklärt – was nun offenbar ebenfalls der Zensur verfallen ist. Man versteht leicht, daß diese kirchliche Entscheidung von den akademischen Theologen mehr als verwirrende Doppelbotschaft denn als klare Richtungsvorgabe verstanden werden mußte. Sie sahen sich vor die schier unlösbare Aufgabe gestellt, eine Ortpräsenz des Engels *secundum substantiam*, aber nicht *ratione substantiae* konstruieren zu müssen. Was aber ist dann der Formalgrund, die *ratio essendi*, die dem Engel die Gegenwart an einem Ort ermöglicht? Berühmte Autoren der Zeit, wie Heinrich von Gent († 1293)<sup>60</sup> oder Gottfried von Fontaines († um 1306),<sup>61</sup> haben angesichts dieser Frage offen ihre Ratlosigkeit zugegeben. Umso interessanter ist es, den Blick auf Johannes Duns Scotus († 1308) zu richten, um zu fragen, wie er die prekäre Sachlage nach 1277 einer Lösung zuzuführen versucht hat.

## 6. JOHANNES DUNS SCOTUS: ORTSBEZUG ALS ABSOLUTE REALE MÖGLICHKEIT DER ENDLICHEN SUBSTANZ

(1) Wenn man im zweiten Buch der *Ordinatio* in distinctio 2 die Ausführungen über Ort und Bewegung der Engel liest, ist man schon über den Umfang der Erörterung erstaunt. Was bei den vorangehenden Theologen in einigen übersichtlichen Quästionen abgehandelt wurde, füllt in der kritischen Scotus-Ausgabe fast 150 Seiten.<sup>62</sup> Die grundsätzliche Frage nach dem Engelort, auf die wir uns beschränken,<sup>63</sup> gestaltet Scotus von Anfang an als Kontroverse mit dem Lösungsmodell des Thomas von Aquin. Gegen die These, der Engel sei durch seine Wirksamkeit an einem Ort, setzt Scotus mit

<sup>60</sup> Vgl. HEINRICH VON GENT: *Quodlibetum* II, q. 9. Ed. Robert WIELOCKX. In: *Opera Omnia*, Bd. 6. Leuven: University Press 1983, 58–72.

<sup>61</sup> Vgl. GOTTFRIED VON FONTAINES: *Quodlibetum* XIII, q. 4. Ed. Jean HOFFMANS (= *Les philosophes Belges* 5). Louvain: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie 1932, 213–221.

<sup>62</sup> JOHANNES DUNS SCOTUS: *Opera Omnia*, Tom. 7. Civitas Vaticana 1973, 241–389.

<sup>63</sup> *Ord. II*, dist. 2, p. 2, q. 1–2 (ebd. 241–268).



Nachdruck und großer Schärfe die Verurteilung von 1277. Explizit lehnt er Versuche einer lokalen Begrenzung des Pariser Urteilspruches ab, um festhalten zu können, daß die von Thomas geäußerte Meinung überall als häretisch bzw. wenigstens als häresieverdächtig zu gelten hat und unter die von Bischof Tempier verhängte Exkommunikationsandrohung fällt.<sup>64</sup> Allerdings möchte sich Scotus hinter dem Spruch der Autorität keineswegs verstecken. Vielmehr öffnet ihm die Verurteilungssentenz nur den Vorhang zur Bühne, auf der er die sachliche Auseinandersetzung mit der von Thomas vertretenen Ansicht inszenieren kann. Sie wird in zwei großen Schritten vollzogen: Auf eine Widerlegung der thomanischen These folgt die Darlegung der eigenen Lehrposition.<sup>65</sup>

(2) Scotus weist zunächst den Versuch einer Modifizierung der thomanischen Ansicht zurück, wie ihn einige Autoren (Gottfried von Fontaines, Richard von Mediavilla) nach 1277 unternommen haben, um nicht dem Wortlaut der Verurteilung zu verfallen. Statt von einer *operatio* wollten sie von einer *applicatio*, einer „Zuwendung“ sprechen, die der Engel gegenüber dem Körper vornehmen muß, um dort anwesend sein zu können, wo der Körper ist. Scotus weist darauf hin, daß auch darunter im strengen Sinne nichts anderes als eine *operatio transiens*, ein nach außen gerichtetes Wirken zu verstehen ist, so daß die Abwandlung genauso wie die Ursprungsthese der Zensur verfällt.<sup>66</sup> Aus diesem Grunde kann Scotus bei der nun folgenden Formulierung von Gegenargumenten diese Versuche ausklammern und sich ganz auf die ursprüngliche, d.h. die thomanische Antwort konzentrieren. Die sechs differenzierten Argumente, die der Franziskaner entwickelt,<sup>67</sup> laufen auf die These zu, daß die

<sup>64</sup> Vgl. ebd. n. 200–201 (244–245).

<sup>65</sup> Vgl. zum Folgenden: LANG, Helen: *Bodies and Angels. The Occupants of Place for Aristotle and Duns Scotus*. In: *Viator* 14 (1983) 245–266, bes. 250–264; BOULNOIS: *Du lieu cosmique* [Anm. 59], 320–330. Aus der älteren Literatur: WERNER, Karl: *Die Scholastik des späteren Mittelalters, Bd. 1: Johannes Duns Scotus*. Wien: Braumüller 1881, 313–315; GILSON, Étienne: *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris: Vrin 1952, 407–412.

<sup>66</sup> Vgl. SCOTUS: *Ord. II*, dist. 2, p. 2, q. 1–2, n. 202–203 (245–246).

<sup>67</sup> Vgl. ebd. n. 204–215 (246–253).

Gleichsetzung von Wirken und Am-Ort-Sein des Engels falsch ist, weil von beiden Begriffen her gezeigt werden kann, daß sie in formaler Hinsicht nicht gleichbedeutend sind: Es gibt ein Wirken des Engels, das nicht Am-Ort-Sein ist, und umgekehrt. Im Gegensatz zu Thomas fordert Scotus ganz in der Tradition der franziskanischen Schule eine ontologische Vorordnung der Präsenz vor das Wirken. Diese Präsenz muß irgendwie zum Wesen des Engels gehörend sein, ohne aber der Substanz als solcher zuzukommen. Damit stehen wir wieder exakt vor der Frage nach der *ratio essendi angeli in loco*, welche den Autoren nach 1277 so große Probleme bereitet hat.

(3) In der eigenen Lösung, die Scotus dazu vorlegt, läßt sich grundsätzlich eine zweistufige Argumentation erkennen. Zunächst wird beschrieben, wie Körper an einem Ort sind, bevor, in Kontrastierung zu dieser Daseinsweise, von der Örtlichkeit des Engels gesprochen wird.

(a) Schon in diesem Ansatz wird deutlich, daß sich Scotus – stärker etwa als Bonaventura – der aristotelischen, der Physik zugehörigen Ortsdefinition stellen will. Nicht ein übergeordnetes theologisches Erklärungsmodell wird als Maßgabe für die Rede über Körper und Engel präsentiert, sondern die dem natürlichen Verstand zugängliche philosophische Definition bildet den Ausgangspunkt für die Suche nach einem Begriff vom Ort, der für Körper und Engel gleichermaßen gelten kann.

(b) Scotus setzt mit der Aufzählung von fünf Charakteristika an, die faktisch für den Ortsbezug jedes Körpers (mit Ausnahme des *corpus ultimum*, der letzten Sphäre) Geltung haben; das erste davon ist das *esse in loco actuali*, das „An-einem-wirklichen-Ort-Sein“.<sup>68</sup> Schon diese Formulierung läßt aufhorchen, denn sofort stellt sich von Aristoteles her die Frage, welchen Sinn die Qualifizierung des Ortsbegriffes durch das Adjektiv *actualis* haben soll – gibt es auch

<sup>68</sup> Vgl. ebd. n. 216 (253): „Corpori enim cuilibet, praeter *ultimum* (cuius non est aliud extra continens), quinque conveniunt: esse in loco actuali, esse in loco determinato quia aequali, esse in loco commensurative, esse in loco hoc determinate vel in alio, et esse in loco naturaliter vel violenter. Prima quattuor conveniunt corpori in quantum *quantum* vel corpus, ultimum convenit sibi in quantum est corpus naturale.“

„potentielle“ Örtlichkeit? In der ausführlichen Erläuterung, die Scotus für diesen ersten Satz anschließt, wird zunächst klargestellt, daß die Rede vom Dasein eines Körpers *in loco actuali* die geläufige aristotelische Definition vom Ort, wie sie etwa auch Thomas benutzt hat, voraussetzt: *locus est ultimum corporis continentis, immobile, primum*. An dieser Definition nimmt Scotus aber nun entscheidende Präzisierungen vor, und zwar zunächst bezüglich der Definitionsbestandteile *ultimum/primum* und *immobile*.

(aa) Daß der Ort zugleich *ultimum* und *primum* genannt wird, hängt damit zusammen, daß er in der uns begegnenden Realität stets die Grenze (*ultimum*) zweier räumlicher (teilbarer) Körper ist.<sup>69</sup> Das *primum* der aristotelischen Definition deutet Scotus im Sinne des unmittelbaren Umfassens. Der Ort als Grenze ist also koextensiv zum Umfang des umfaßten Körpers. Diese Grenze ist selbst kein teilbarer Körper, sondern ein *indivisible*: eine nicht mehr (räumlich) teilbare mathematische Größe. Man kann sie allein für sich denken, aber in der Realität existiert eine solche Grenzfläche stets nur zwischen zwei teilbaren, räumlichen Körpern. Sie ist, wie schon Aristoteles wußte, der niemals für sich allein existierende Innenrand desjenigen teilbaren Körpers, der einen anderen umfängt. Aber, so fährt Scotus fort und geht damit über Aristoteles hinaus, prinzipiell müßte dies nicht so sein. Die *ultimitas*, also das Angrenzen an einen anderen Körper, gehört nicht zum Begriff endlicher Quantität. Man könnte das Begrenzt-Sein eines Körpers denken, ohne notwendig annehmen zu müssen, daß er durch *einen anderen Körper* begrenzt sein müßte. Wenn es darum denkbar wäre, daß die „unteilbare“ Körpergrenze für sich bestünde, dann könnte sie *praecisum continens*, unmittelbar Umschließendes für einen Inhalt sein, ohne daß sie selbst innerer Rand eines anderen, umschließenden Körpers sein müßte. Damit ist ein entscheidender Schritt getan, um den Begriff der körperlichen Ausdehnung (im Sinne der Quantität) aus dem realen, physischen, kosmischen Raum, dem Raum der Orte und angrenzenden Körper, in einen weltlosen, imaginierten, mathemati-

<sup>69</sup> Vgl. ebd. n. 220 (255).

schen Raum zu überführen. Helen Lang,<sup>70</sup> Olivier Boulnois<sup>71</sup> und Richard Cross<sup>72</sup> haben dies in neueren Arbeiten eingehender nachgewiesen.

(bb) In einem zweiten Schritt widmet sich Scotus dem Definitionselement *immobile*.<sup>73</sup> Hier scheint sich ein Problem aufzutun: Jeder Körper, der einen anderen umfaßt und ihm so durch seine ihn umschließende Grenze den Ort vermittelt, kann sich bewegen. Weil aber nach Aristoteles mit der Veränderung einer Substanz zugleich die Akzidenzien verändert werden, muß sich notwendig auch der durch diese umgreifende Substanz geschaffene Ort verändern. Die Frage ist nun, worin exakt diese Veränderung besteht und wie weit sie reicht. Scotus formuliert eine zweiseitige These: Der Ort muß erstens unbeweglich sein, sofern er von jeder Ortsveränderung (des umgebenden Körpers) unabhängig ist; zum anderen soll er Unzerstörbarkeit besitzen, sofern er zur Ortsbewegung im Verhältnis einer quantitativen Größengleichheit steht. Der erste Teil der These wird durch zwei *argumenta ad absurdum* belegt: Wäre der Ort (wenn auch nur akzidentell) beweglich, müßte man von ihm aussagen, daß er selbst wiederum an einem Ort wäre – der Beginn eines endlosen Zirkels. Ebenso käme es zur widersprüchlichen Konsequenz, daß ein ruhender Körper seinen Ort wechseln müßte, wenn sich nur der ihn umgebende Körper veränderte (wenn er etwa zunächst von Luft, dann von Wasser umgeben wäre). Darum lautet die erste Feststellung: Der Ort bewegt sich nicht, wenn der verortende Gegenstand eine Ortsbewegung vollzieht. Ein Körper kann sich bewegen, aber nicht ein Ort. In einem Koordinatensystem können Objekte hin- und hergeschoben werden, die Koordinaten verschieben sich darum nicht.

Ist der Ort damit aber auch unvergänglich? Scotus antwortet: nicht in jeder Hinsicht. Denn wenn das Subjekt des Ortes, also der umfassende Gegenstand, sich bewegt, wird der *durch ihn* konstitu-

<sup>70</sup> Vgl. LANG: *Bodies and Angels*, 264–266.

<sup>71</sup> Vgl. BOULNOIS: *Du lieu cosmique*, 330–331.

<sup>72</sup> CROSS, Richard: *The Physics of Duns Scotus*. Oxford 1998, 202–208.

<sup>73</sup> Vgl. SCOTUS: *Ord. II*, dist. 2, p. 2, q. 1–2, n. 221–229 (255–259).

ierte Ort zerstört. Selbst wenn ein an sich ruhendes Ding zuerst von Luft, dann von Wasser umfaßt wird, ändert sich mit dem Subjekt die *ratio loci*, das Formalelement von Örtlichkeit, denn jedes Akzidenz ändert sich mit seinem Subjekt. Aber zwischen den aufeinanderfolgenden *rationes loci* gibt es eine Identität der Äquivalenz, denn sie sind zwar nicht im strengen Sinne numerisch identisch, wohl aber insofern, als beide in einer identischen Beziehung zum letzten Maßstab aller Örtlichkeit, nämlich dem Gesamt des Universums, stehen. Deshalb, so drückt es Scotus im Beispiel aus, unterscheiden sich die hier numerisch verschiedenen Orte nicht mehr, als ein- und dasselbe Wort sich von sich selbst unterscheidet, wenn es mehrmals nacheinander ausgesprochen wird. Es gibt also eine Art innere Konstante im Ortsbegriff, und das ist die dimensionale Quantität des Verorteten. Sie, die wir schon im vorherigen Argumentationsschritt als ein Absolutum gegenüber körpergebundener Örtlichkeit insgesamt kennengelernt hatten, garantiert auch im Nacheinander wechselnder Orte zumindest deren Vergleichbarkeit und Quasi-Identität, und dies in dem Sinne, daß die Quantität des verorteten Körpers als mathematische Figur im festen Koordinatensystem des Kosmos unverändert bleiben kann, auch wenn die Gegenstände, durch welche sie im konkreten Raum umschlossen und begrenzt wird, einander ablösen.

(cc) Es folgt nun bei Scotus ein dritter und letzter Schritt in der Bestimmung dessen, was „esse in loco actuali“ für einen Körper bedeutet. Hier wird das Argumentationsziel klar, das Scotus schon mit den bisherigen Ausführungen verfolgt hat. Es wird die Frage gestellt, ob das „Sein an einem wirklichen Ort“ *notwendig* für jeden Körper (außer dem *primum continens*) aus seiner quantitativen Verfassung folgt.<sup>74</sup> Im System des Aristoteles, so weiß unser Magister, kann dies

<sup>74</sup> Vgl. ebd., n. 230–231 (259): „Sed numquid omne corpus – aliud a primo corpore – necessario sit in loco quia *quantum*? Diceret Aristoteles quod sic, quia diceret non posse esse *aliud corpus a corpore caelesti* in sphaera activorum et passivorum, nisi diceret illud necessario contineri sub aliquo praecise continente. Oppositum tamen videtur esse verum secundum catholicos, quia Deus posset facere lapidem, non existente aliquo alio locante corpore, – aut separatim existentem ab omni alio corpore, quia posset illud facere extra universum; et utroque modo esset *non in loco*, et tamen esset idem secundum omne absolutum in se. Per nihil igitur

nur bejaht werden: Weil es innerhalb des Universums (innerhalb der letzten Sphäre) kein Vakuum gibt, hat jeder Körper darin einen anderen ihn umschließenden Körper und damit auch einen Ort. Von dieser Behauptung distanziert sich Scotus mit Verweis auf die Allmacht Gottes. *Secundum catholicos*, für gläubige Christen, ist diese These überhaupt nicht selbstverständlich, denn Gott könnte einen innerweltlichen Körper schaffen, der kein *corpus continens* um sich hätte (d.h. der sich im Vakuum befände); und er könnte sogar einen Körper außerhalb des gesamten Universums schaffen. Um die nun folgende scotische Schlußfolgerung zu verstehen, brauchen wir nur die Konsequenzen aus den vorangegangenen Ausführungen über die beiden Elemente der Ortsdefinition zu ziehen. Ein Körper außerhalb des Universums wäre nicht an einem Ort (im Sinne des Aristoteles), und dennoch wäre er „derselbe hinsichtlich all dessen, was ihm absolut zukommt“ – denn, so wissen wir bereits, mit der quantitativen Beschaffenheit des Körpers ist nicht prinzipiell aktuelle Örtlichkeit gesetzt. Es könnte quantitative Begrenzung ohne einen begrenzenden (also real verortenden) Körper geben. Wichtig ist aber, daß auch der im Jenseits der Welt imaginierte Körper, ein begrenztes Quantum ohne realen Ort, nach Scotus „notwendig eine passive Potenz, durch die er an einem Ort sein *könnte*“, besitzt. Sie wird dann (und nur dann) aktiviert, wenn die dafür notwendigen Bedingungen gesetzt sind, wenn es also einen ihn umschließenden Körper gibt. Die Tatsache, daß nach (bb) der reale Ort eines Körpers einerseits in Abhängigkeit von dem ihn umgebenden Körper steht (im Sinne der Zerstörbarkeit durch Ortsbewegung), in anderer Hinsicht aber Unabhängigkeit von ihm besitzt (im Sinne der eigenen Unbeweglichkeit und der veränderungsresistenten Größenäquivalenz), ist bereits ein Hinweis darauf gewesen, daß Scotus den Formalgrund für Örtlichkeit nicht mehr bloß in dem umgebenden, sondern auch im verorteten Körper selbst suchen will. So kann er behaupten: Als *Möglichkeit* kommt das Am-Ort-Sein einem Körper, sofern er Quantum ist, *absolut* zu; die tatsächliche Realisierung die-

absolutum in alio, requirit necessario esse in loco, sed tantum habet necessario potentiam passivam, qua posset esse in loco; et hoc, posito loco in existentia actuali, et posita praesentia eius respectu alicuius corporis locantis.“

ser Potenz aber ist insofern *relativ*, als sie die Beziehung zu einem umgebenden Körper voraussetzt, die nicht im Begriff des Körpers als Quantum unmittelbar notwendig mitgesetzt, wohl aber in der realen Schöpfungsordnung des Universums faktisch gegeben ist. Diese Realität verdankt sich freilich allein der nicht mehr durch Notwendigkeit bestimmten Allmacht Gottes, die auch anders schaffen könnte. Jetzt wird zudem verständlich, warum Scotus als erstes Charakteristikum der Körper das *esse in loco actuali* genannt hatte: Diese Bestimmung gilt faktisch für alle Körper in *dieser Welt*, ist aber keine Konsequenz des Begriffes von Körperlichkeit schlechthin. Damit unterlegt Scotus der Ortsdefinition des Aristoteles, die nur die realen Körper im faktisch vorhandenen Kosmos berücksichtigt hatte, eine Art transzendentaler Bestimmung des *ubi*, die sich nicht auf Notwendigkeit des Verortet-Seins, sondern auf die reale, passive Möglichkeit dazu beruft, wie sie einem Körper in jeder möglichen Welt eigen ist.

(4) Mit diesem philosophischen Modell der Beziehung von Körper und Ort können wir nach Scotus die Frage nach der Beziehung des Engels zum Ort angehen, und zwar durch eine einfache Applikation der Ergebnisse.<sup>75</sup>

(a) Wenn schon ein Körper nicht wesentlich notwendig an einem aktualen Ort ist, dann um so mehr nicht der Engel, denn ihn könnte es erst recht ohne eine Körperwelt geben. Es ist von seinem Wesen her keine Notwendigkeit erkennbar, daß ihn irgendeine reale räumliche Grenze einschließen müßte, da er selbst nicht räumlich verfaßt ist und den Raum nicht „erfüllt“. Damit ist eine der Hauptforderungen der Verurteilungsthesen von 1277 erfüllt. Doch die scotische These leistet noch mehr: Wie der Körper, so hat auch der Engel eine *potentia passiva*, die es ihm *möglich* macht, an einem Ort zu sein. Scotus macht keine Aussagen dazu, worin diese Möglichkeit letztlich begründet ist – daß eine quantitative Beschaffenheit ausscheidet, versteht sich von selbst. Im Wesen des Engels liegt eine *potentialitas*

<sup>75</sup> Vgl. ebd., n. 236–249 (261–267).

*passiva, qua potest esse in loco quia non repugnat sibi.*<sup>76</sup> Das Kriterium der Nicht-Repugnanz ist ausreichend, um eine solche reale Möglichkeit zu konstituieren. Die quälende Frage nach einem positiven inneren Grund für die zu bejahende Örtlichkeit des Engels wird dadurch entschärft – denn, so sagt Scotus bündig, einen solchen Grund gibt es nicht. Damit ist wenigstens indirekt auch der zweiten Zentralforderung von 1277, dem Verzicht auf eine Bestimmung von Örtlichkeit über die *operatio*, Genüge getan.

(b) Aus der noch folgenden Übertragung der übrigen Charakteristika des Ortsbezuges der Körper auf die Engel, bei der etwa gefragt wird, ob ein Engel an einem beliebig großen oder kleinen Ort sein kann, sei nur noch auf den grundsätzlichen Verwirklichungsmodus der *potentia passiva* zur Örtlichkeit verwiesen. Obwohl der Engel prinzipiell die Möglichkeit in sich trägt, irgendwo im Kosmos zu sein, so wird er doch von Gott, der ihn kraft seines Schöpferwillens in die räumliche Welt gestellt und damit seine aus der Nicht-Repugnanz resultierende ontologische Potenz faktisch verwirklicht hat, automatisch an einen *bestimmten* Ort gesetzt; denn aktuiertes Am-Ort-Sein ist stets determiniertes Am-Ort-Sein. Vom Schöpfungsort des *caelum empyreum* aus kann der Engel dann selbst fortschreitend seine Orts-Möglichkeit aktualisieren, also sich im Raume bewegen.<sup>77</sup>

## 7. SCHLUßBEMERKUNGEN

Die Frage nach dem Ort der Engel, so war zu Beginn unserer Ausführungen behauptet worden, steht in der Scholastik im Grenzgebiet

<sup>76</sup> Ebd., n. 236 (261): „Ad propositum igitur ista applicando, de angelo, dico quod angelus non necessario est in loco, quia multo magis possit fieri sine creatione creaturae corporalis, vel facta creatura corporali posset fieri et esse extra omnem creaturam corporalem. Et tamen in angelo est potentia passiva, qua potest esse in loco; et ipsa potentia vel fundatur immediate in eius substantia, vel in ipsa in quantum est natura limitata actualiter existens, vel in aliquo extrinseco angelo (quidquid sit illud). Et ideo non oportet quaerere aliquam intrinsecam rationem essendi angelum in loco, necessario, quia ibi nulla est, – sed tantum est in ipso potentialitas passiva, qua potest esse in loco quia non repugnat sibi.“

<sup>77</sup> Vgl. ebd., n. 246 (265–266).



von Theologie, Naturphilosophie und Metaphysik. Aus einem theologischen Anliegen heraus soll „Ort“ als Begriff der Naturphilosophie von Subjekten prädzierbar werden, die der Gattung nach von denjenigen Gegenständen verschieden sind, auf die der Begriff gemäß seiner normativen philosophischen Definition allein anwendbar ist. So wird unsere Thematik zu einem kleinen Beispiel für die umfassende Krise des Aristotelismus, die im Prozeß der „Verwissenschaftlichung aller Theorie“,<sup>78</sup> wie sie die Scholastik des 13. Jahrhunderts in verschärftem Maße charakterisiert, in mannigfachen Einzelfragen virulent geworden ist. Thomas versucht die Problematik zu entschärfen, indem er den Begriff des Ortes bezogen auf die Engel nur in übertragener Weise prädziziert, ohne seine philosophische Definition anzutasten; dies wird man 1277 für theologisch unzureichend erklären. Bonaventura entwickelt eine abgestufte Ortsdefinition, kann dafür aber letztlich nur eine theologische, keine eigentlich überzeugende philosophische Begründung vorlegen; dies bleibt für das systematisch-wissenschaftliche Denken unbefriedigend. Unter dem katalysatorischen Einfluß der Pariser Verurteilung ist es Scotus, der sich der genannten Aufgabe in ihrer ganzen Radikalität stellt. Seine Lösung zeichnet sich dadurch aus, daß er die Möglichkeit von örtlicher Gegenwart für die Körper mit deren metaphysischer Konstitution gegeben sieht, sie aber zugleich von ihrer Aktualisierung innerhalb des realen kosmischen Beziehungsgefüges unterscheidet. In der Gestalt bloßer Nicht-Repugnanz ist die Möglichkeit des „Am-Ort-Seins“ auch dem Engel zuzugestehen; ihre Verwirklichung wird noch mehr als die reale Verortung der Körperdinge zum von Gott gesetzten positiven Faktum der Schöpfungsordnung. Diese gestufte Bestimmung des „Am-Ort-Seins“ mit seiner bewußt „schwachen“ ontologischen Begründung mag als prägnantes Beispiel für die Anwendung des eigentümlichen metaphysischen Grundkonzepts des

<sup>78</sup> Diese treffende Charakterisierung scholastischer Rationalität stammt von Wolfgang Kluxen. Vgl. etwa KLUXEN: *Wissenschaftliche Rationalität im 12. Jahrhundert: Aufgang einer Epoche*. In: WIELAND, Georg (Hg.): *Aufbruch - Wandel - Erneuerung. Beiträge zur „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts* (= 9. Blaubeurer Symposium vom 9. bis 11. Oktober 1992). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995, 89-99.

Scotus gelten, das resolutiv, bei einer Analyse der washeitlichen Begriffsinhalte ansetzt, wobei eine entscheidende Rolle der Begriff des logisch Möglichen spielt, das sein kann, weil es denkbar ist, und denkbar ist, weil seine inneren Bestimmungen sich nicht widersprechen. Es wird die scotische These sein, die nach Jahrhunderten ununterbrochener Diskussion der Schulen<sup>79</sup> in der nachtridentinischen Engellehre bei Jesuiten wie Francisco Suárez († 1617) noch einmal das Fundament eines originellen scholastischen Lösungsentwurfes liefert.

*Abstract*

*The medieval question how angels can occupy place in cosmic space has been quoted merely derisively by modern critics of scholasticism. The paper intends to set out the original meaning the apparently odd discussion had for scholastic thinkers in the 13<sup>th</sup> century. In the angelology of Thomas Aquinas, Bonaventure and John Duns Scotus, its important implications for theology, metaphysics and the philosophy of nature become evident. A comparison of the different answers given by the three authors reveals a far-reaching development concerning the understanding of the relationship between finite spiritual beings and the spatial cosmos that was decisively influenced by the famous Parisian condemnation of 1277.*

<sup>79</sup> Einige Hinweise zu Autoren des 14. Jahrhunderts, besonders RICHARD FITZRALPH, bietet BREIDERT, Wolfgang: *Naturphilosophische Argumente in der Engellehre*. In: ZIMMERMANN, Albert / SPEER, Andreas (Hgg.): *Mensch und Natur im Mittelalter* (= MM 21). Berlin/New York: De Gruyter 1991, 468–477. Vgl. auch WERNER, Karl: *Die Scholastik des späteren Mittelalters*. Bd. 2: *Die nachscotistische Scholastik*. Wien: Braumüller 1883, 177–181; Bd. 3: *Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters*. Wien: Braumüller 1883, 104–112. Ansonsten sei verwiesen auf die ausführlichen Darstellungen der vorangehenden mittelalterlichen Diskussionen zum Thema bei Autoren der nachtridentinischen Scholastik, vor allem Francisco SUÁREZ: *De angelis*, l. 4, cap. 1–11, Opera Omnia, Tom. 2. Paris: Vivès 1856, 421–475; *Disputationes metaphysicae*, disp. 51, sectiones 3–4, Opera Omnia, Tom. 26. Paris: Vivès 1877, 982–1000.