

**P. HOßFELD, *Albertus Magnus über die Ewigkeit aus Philosophischer Sicht*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum» (ISSN 0391-7320), 56, (1986), pp. 31-48.**

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/afp>

Questo articolo è stato digitalizzato dalla Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con l'Institutum Historicum Ordinis Praedicatorum all'interno del portale [HeyJoe](https://heyjoe.fbk.eu) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*. HeyJoe è un progetto di digitalizzazione di riviste storiche, delle discipline filosofico-religiose e affini per le quali non esiste una versione elettronica.

This article was digitized by the Bruno Kessler Foundation Library in collaboration with the Institutum Historicum Ordinis Praedicatorum as part of the [HeyJoe](https://heyjoe.fbk.eu) portal - *History, Religion, and Philosophy Journals Online Access*. HeyJoe is a project dedicated to digitizing historical journals in the fields of philosophy, religion, and related disciplines for which no electronic version exists.



## Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito [HeyJoe](#), compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza [Creative Commons](#) Attribuzione-Non commerciale-Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell'opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

## Copyright notice

All materials on the [HeyJoe](#) website, including the present PDF file, are made available under a [Creative Commons](#) Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



# ALBERTUS MAGNUS ÜBER DIE EWIGKEIT AUS PHILOSOPHISCHER SICHT

VON  
P. HÖBFELD

Nachdem Albert im vierten Buch seiner Physik über den örtlichen Raum, über das Vakuum und über die Zeit geschrieben hat, unterbricht er für einen kurzen Traktat über die Ewigkeit seine paraphrasierende und zusätzlich erläuternde Tätigkeit zur Physik des Aristoteles; und nachdem er sich im vorhergehenden Traktat über die Zeit zur Klärung des Aristotelestextes den »Arabern« angeschlossen hatte, also Avicenna und Averroes oder Avicenna und Alfarabi oder Avicenna und Alfarabi und Averroes<sup>1</sup>, bedauert er es, keine Abhandlung der Peripatetiker über die Ewigkeit gefunden zu haben; er schreibt: Bei den Peripatetikern findet man jedoch keine Gewißheit gewährende Abhandlung über die Ewigkeit, obschon sie sie (die Ewigkeit), freilich spärlich, erwähnten, was wunderlich erscheint, weil sie über eine Sache, die sie oft gebrauchten, eine Abhandlung hätten machen müssen. Und vielleicht ist ihre Abhandlung darüber nicht zu uns gelangt, und daher ist unsere Abhandlung darüber sehr unvollkommen (*imperfectior*)<sup>2</sup>.

Das heißt, Albert schreibe gerne im Anschluß an die Peripatetiker aus philosophischer Sicht über die Ewigkeit, wie er es kurz vorher im Anschluß an die Peripatetiker aus philosophischer Sicht über die Zeit tat, und da ihn die Peripatetiker im Stich lassen, ist er sich bewußt, nur etwas Unvollkommenes leisten zu können<sup>3</sup>.

Wenden wir uns Alberts Lehre zu<sup>4</sup>, bevor seine Quellen besprochen werden.

Daß es Ewigkeit gibt, zeigen folgende Überlegungen. Sagt man die Ewigkeit sei nichts anderes als unendliche Zeit, weil es kein Maß

---

<sup>1</sup> P. Höbfeld, Studien zur Physik des Albertus Magnus. *Miscellanea Mediaevalia* 18 (1986), S. 26.

<sup>2</sup> Alb., *Physica* B. 4 Tr. 4 K. 1.

<sup>3</sup> Siehe dazu auch: P. Höbfeld, Albertus Magnus als Naturphilosoph und Naturwissenschaftler; Albertus-Magnus-Institut Bonn, 1983, SS. 11-13.

<sup>4</sup> Nach dem kritisch erstellten Text, der sich als Ed. Colon. t. 4, 1 (*Physica*, pars 1) im Druck befindet.

des Unendlichen gibt, insofern es ein Unendliches ist, scheint man sagen zu müssen, daß das wahr ist. Aber ein Wesen (oder: eine Substanz; substantia) das (ausschließlich) in einem Sein feststeht, ist dadurch sehr begrenzt, daß es im einfachen Sein zugleich feststeht, so daß sich nichts außerhalb von ihm befindet, mag das Wesen auch dadurch unendlich sein, daß es keinen Anfang und kein Ende hat (est sine principio et fine). Auf diese Weise haben seine Weile und seine Makellosigkeit im Sein (mora . . . indeficientia in esse) eine messende Größe (spatium), die nicht abgeschnitten (intersectum) ist. Auf einen weiteren Einwurf, ein ewiges Wesen (substantia aeterna) habe keine Quantität, jedes Maß sei aber mit Quantität verbunden, muß man sagen, daß es wahr ist, daß das ewige Wesen keine ausdehnungsgemäße Quantität hat. Dennoch besitzt es größte Quantität seiner Kraft (virtutis), die es so zusammenhält, daß niemals etwas von ihm nach außen verloren geht oder ausgebreitet wird (excidat vel extendatur). Und diese seine feststehende Makellosigkeit hat in sich ein Maß, das Ewigkeit genannt wird. Behauptet man, es könne keine echte Ewigkeit geben, weil sich jedes Maß der Sache und dem Begriff nach vom Gemessenen unterscheidet, die Ewigkeit jedoch sich nicht vom ersten Ewigen unterscheide, da es andernfalls zwei (Wesen) ohne einen Anfang gäbe, von denen keines von dem anderen abhinge, ist zu erwidern, daß dies nicht wahr ist. Bisweilen messen wir nämlich eine volle Quantität (totam quantitatem) mit Hilfe der Teile eben dieser Quantität, obwohl die volle Quantität dennoch nicht von der Quantität verschieden ist, die aus den Teilen besteht, die durch die Quantität zugleich erfaßt wurden; daher genügt es, daß sich das Maß vom Gemessenen begrifflich (ratione) unterscheidet. Der letzte Zweifel, der sich darauf beruft, daß die Ewigkeit irgendeine Zahl der ewigen Substanz sein müßte, wie die Zeit die Zahl der Bewegung ist und das Jetzt der Zeit die Zahl von dem, was bewegt wird, läßt sich so ausräumen: Die Ewigkeit zählt nicht, weil ihr Jetzt weder im Sein noch in der Substanz eine Veränderung aufnimmt, wie der Zeitraum (spatium) eine Veränderung hat, der unterbrochen wurde (intersectum). Aber auf eine andere Weise zählt sie, nämlich durch die Art einer unbeweglich feststehenden Einheit <sup>5</sup>.

Ewigkeit ist Weile (mora), wie Gilbertus Porretanus sagt, oder ein ununterbrochen zusammenhängender nicht abgeschnittener Zeitraum (spatium continuum non intersectum), wie Isaac Israelita sagt. Sie hat nämlich ihr ganzes Sein zugleich und vollkommen. Als Weile ist

<sup>5</sup> Alb., Physica B. 4 Tr. 4 K. 1.

sie nicht nachlassende Dauer (*permanentia indeficiens*) und als solche ein Zeitraum (*spatium*), der das ganze makellose (oder: nicht nachlassende; *indeficiens*) Sein umfaßt. Sie wird deswegen auch ein zusammenhängender Zeitraum (*spatium continuum*) genannt, weil sie nie nachließ, noch nachläßt, noch je fehlen wird, indem sie immer unveränderlich fest in sich selbst steht (*stans semper incommutabiliter in se ipsa*), nicht weil sie wie eine zusammenhängende Quantität Teile hat. Die Ewigkeit verliert in der ganzen Vergangenheit nichts, weil sie Maß von etwas ist, das auf jede Weise unveränderlich ist, und sie erwirbt in der Zukunft nichts, weil sie Maß dessen ist, was sich auf keine Weise im Vermögen (oder: in der Möglichkeit; *potentia*) befindet; sie selbst als Ganzes steht gegenwärtig fest (*tota ipsa est stans praesentialiter*). Deswegen sagt Boethius, daß das feststehende Jetzt (*nunc-stans*) und das Sichnichtbewegende (*non-movens-se*) die Ewigkeit bewirken (*facit*); und Augustinus sagt, die wahre Ewigkeit sei nichts anderes als die wahre Unveränderlichkeit. Daher ist es der Ewigkeit auch eigentümlicher, auf das zugleich stehende Sein (*refertur ad esse stans simul*) als auf das Leben (*vivere; vita*) bezogen zu werden, das in Vernunftkenntnis, Betrachtung und Freude der Betrachtung besteht (*est secundum intellectum et contemplationem et contemplationis delectationem*); so gibt es auch der Name der Ewigkeit selbst zu erkennen, weil von der Ewigkeit gesagt wird, daß sie ein auf jede Weise Unbegrenztes ist, was auch wegen seiner Einfachheit und seinem Frühersein (*prioritatem*) durch Verneinung (*per negationem*) begrenzt wird (*diffinitur*), wenn man sagt, es sei ein Unbegrenzbares (*interminabile esse*), weil es nichts vor sich hat, wodurch es begrenzt wird, sondern vielmehr durch die ihm folgende Verneinung oder Wegnahme (*per consequentem se negationem vel privationem*) ausgelegt wird, mag auch sein Sein unbegrenzt und selten (*rarum*) sein. Auf das Leben wird die Ewigkeit von Boethius bezogen, während er die Ewigkeit im Ewigen betrachtet und definiert, daß sie der zugleich (vorhandene) ganze und vollkommene Besitz des unbegrenzten (*interminabilis*) Lebens ist. Hierbei bedeutet »das ganze Leben zugleich« jenes Leben, das entsprechend jeder Weise des Seins in seiner Ganzheit feststeht, eine Ganzheit, die nicht erwähnt wurde, weil sie Teile hat, sondern weil sich nichts von ihr außerhalb von ihr befindet und weil das, was ganz ist, dasselbe wie die Vollkommenheit ist. Aber das Vollkommene wird, wie Boethius selbst auslegt, nach Art der Vollkommenheit zuerteilt (oder: zugeschrieben; *attribuitur*). Diese Weise besteht darin, im Sein sowohl das Können als auch das Leben, wie das Erkennen und das Wollen, zugleich zu haben und nichts davon

außerhalb dem anderen ausgebreitet und außerhalb dem gegenwärtigen Jetzt. Aber unbegrenzbar nennt man (dasjenige), in dessen Dauer (duratione) es weder vorher noch nachher eine Grenze (oder: ein Ende; finis) gibt, was also ohne Anfang und Ende ist, jedoch anders als bei einer unbegrenzbaren Dauer der Welt, von der einige sprachen; eine solche Welt wäre nicht ewig, weil sie ihr Sein und ihr Leben nicht zugleich besäße, sondern es vielmehr stückweise verlöre und erwürbe; sie verliert nämlich die Vergangenheit und erwirbt die Zukunft <sup>6</sup>.

Zum Ewigen (oder: zu den Ewigen; aeterna) verhält sich die Ewigkeit auf dreifache Weise. Zu den wahrhaft Ewigen wie jenen, die entsprechend dem Sein, dem Leben und dem Erkennen oder entsprechend dem Sein, dem Können und dem Wirken zugleich und wahrhaft unveränderlich sind, verhält sich die Ewigkeit wie ein genau angepaßtes Maß (sicut mensura adaequata) wie die Zeit zu jenen, von denen nichts zugleich und unveränderlich ist, und die uneigentliche Ewigkeit (aevum) zu jenen, von denen das Sein zwar zugleich ist, das Können aber und das Tun oder das Erkennen nicht zugleich sind; die uneigentliche Ewigkeit ist ein Maß, das in einer gewissen Hinsicht zugleich und in einer anderen Hinsicht nicht zugleich ist. Daher sagte der Philosoph, was das Ewige (!) dem Ewigen ist, das ist das uneigentlich Ewige (!) dem uneigentlich Ewigen und die Zeit dem Zeitlichen. Abgesehen von dieser Verhältnisgleichheit gibt es zwischen ihnen eine ausgeprägte Unähnlichkeit. Das Ewige befindet sich nämlich nicht so in der Ewigkeit, daß es durch einen gewissen Teil der Ewigkeit gemessen wird, weil die Ewigkeit keinen Teil hat; zudem übertrifft (oder: überragt; excellet) die Ewigkeit nicht das Ewige, sondern wird ihm gleichgestellt (coaequatur). Dagegen übertrifft die uneigentliche Ewigkeit in einer gewissen Hinsicht das uneigentlich Ewige und ist ihm in einer gewissen Hinsicht gleichgestellt, während es von der Zeit heißt, in der Zeit zu sein, bedeutet, von einem gewissen Teil der Zeit gemessen zu werden.

Es gibt einige Ewige, die durch irgendeine Teilnahme am wahrhaft Ewigen ewig sind wie die Engel und die Intelligenzen, wenn sie das wahrhaft Ewige betrachten und durch seine ihnen einfließende Gutheit (bonitate) unwandelbar werden, und wenn sie von Natur aus eine gewisse Veränderlichkeit besitzen, diese nicht zeigen. Und auf diese Weise sind die göttlichen Substanzen im Himmelreich durch Teilhabe an der wahren Ewigkeit ewig. Und abgewandelt gilt dies von den göttlichen (oder: gottgehörigen; divini) Menschen, die etwas von

<sup>6</sup> Alb., Physica B. 4 Tr. 4 K. 2.

der Betrachtung der Ewigkeit fassen, in diesem Leben über die Zeit hinaus getragen werden und die zeitlichen Veränderungen nicht wahrnehmen. Selbst das Notwendige und das Nichtzusammengesetzte wie die himmlischen Körper oder das innerlich (oder: logisch) Notwendige oder Unmögliche werden ähnlich ewig genannt. Auch werden von einigen die Zeit oder die Höllenstrafen ewig genannt, weil sie in ihrer Unbegrenztheit kein Ende haben und dadurch mit der Ewigkeit Ähnlichkeit besitzen.

Deswegen wird von einigen eine dreifache Beziehung der Ewigkeit zum Ewigen unterschieden. Einige (*Quaedam*) sind nämlich ewig und wirklich in der Ewigkeit, wie die erste Substanz (oder: das erste Wesen), die der herrliche und gelobte Gott ist. Einige sind ewig und nicht wirklich in der Ewigkeit wie jene, die durch Teilnahme an der Unveränderlichkeit unwandelbar sind, wie Plato von denen sagt, die, mögen sie auch von Natur aus veränderlich sein, dennoch durch den Willen Gottes der Götter und der Edlen durch Teilnahme an seinen Gutheiten unveränderlich bleiben. Dennoch sagt man nicht von ihnen, daß sie wirklich in der Ewigkeit sind, weil die Ewigkeit nicht die eigentümliche Weile (*mora*) und das eigentümliche Maß ihres Verbleibens (*permanetiae*) ist. Einige sind weder wirklich ewig noch wirklich in der Ewigkeit, sondern sind in einer gewissen Hinsicht dem Ewigen ähnlich wie die, die eine zeitliche Folge ohne Ende haben, wie von denen die Bewegung ewig genannt wird, die eine ewige Welt behaupten, und wie die Strafen der Unterwelt in den Gesetzen des Pythagoras ewig genannt werden <sup>7</sup>.

Ewigkeit, uneigentliche Ewigkeit und Zeit verhalten sich so zueinander, daß die Ewigkeit Weile und Zeitraum von dem ist, was auf nur eine Weise durch eine jede Weise hindurch existiert, die uneigentliche Ewigkeit der Zeitraum derer ist, die zwar im Sein fest sind, aber in ihrem Vermögen wie dem Erkennen und Wollen Veränderungen haben, die Zeit jedoch das mißt, was sich im Entstehen und Vergehen befindet. Und wie unter dem Ewigen, das von einfachster Fortdauer (*permanetiae simplicissimae*) ist, das uneigentlich Ewige und unter diesem das Zeitliche stehen, so die uneigentliche Ewigkeit unter der Ewigkeit und die Zeit, die nur in der schnellsten und einfachsten Bewegung ist, unter der uneigentlichen Ewigkeit.

Ewigkeit, uneigentliche Ewigkeit und Zeit hier, das ewige, das uneigentlich Ewige und das Zeitliche dort verhalten sich zueinander

<sup>7</sup> Alb., *Physica* B. 4 Tr. 4 K. 3.

wie die Vorbildursache zu dem, was diese nachahmt, so gut es möglich ist; die uneigentliche Ewigkeit ahmt die Ewigkeit nach wie das uneigentlich Ewige das Ewige; die Zeit ahmt das uneigentlich Ewige und das Ewige nach — hier läßt Albert den zutreffenderen Vergleich mit der uneigentlichen Ewigkeit und mit der Ewigkeit aus! —. Von der Nachahmung gibt Boethius ein Beispiel in dem, was immer ist, in dem, was häufig ist, und in dem, was selten ist; das Spätere dieser drei ahmt immer das Frühere nach. An der Gutheit des Ewigen, das das Vornehmste ist und in sich steht, kann »man« nur durch Bewegung teilnehmen, sei es durch die vollkommene Tätigkeit der Vernunft, deren Maß nicht die Zeit, sondern die uneigentliche Ewigkeit ist, sei es durch die unvollkommene Tätigkeit der Körper, deren Maß die Zeit ist.

Eine weitere Beziehung von Ewigkeit, uneigentlicher Ewigkeit und Zeit ist darin zu sehen, daß die Ewigkeit und die uneigentliche Ewigkeit ein Maß dessen sind, von dem auch die Zeit Maß ist, allerdings nicht vollkommen entsprechend und verhältnisgleich, sondern sowohl Sein als auch Dauer der zeitlichen »Dinge« übertreffend, eben weil die Ewigkeit Vorbild (exemplar) der uneigentlichen Ewigkeit und der Zeit ist. Und von wem die uneigentliche Ewigkeit Maß ist, von dem ist auch die Ewigkeit Maß, wobei sie die uneigentliche Ewigkeit übertrifft und dem Sein der uneigentlich Ewigen und ihrer Dauer nicht entspricht. Dagegen werden die Ewigen weder durch die uneigentliche Ewigkeit noch durch die Zeit gemessen, weder angepaßt noch nicht angepaßt. Sagt man also, wann Bewegung ist, ist Gott und ist Intelligenz, dann wird das Wann der Ewigkeit angegeben, das vom Wann der uneigentlichen Ewigkeit und der Zeit abgebildet wird, und deshalb ist die Ewigkeit ein gewisses Maß der uneigentlich Ewigen und der zeitlichen »Dinge«.

Das Zeitalter (oder: Menschenalter; saeculum) bildet keine vierte Art eines Zeitraums; es kommt in einem unterschiedlichen Verständnis vor (est in multis acceptionibus). — Albert geht kurz darauf ein —.

Wenn einige (Denker) meinen, aus dem vorher Gesagten ließe sich entnehmen, daß es der Art nach nur drei Maße (oder: Maßstäbe) gäbe, nämlich die Ewigkeit, die uneigentliche Ewigkeit und die Zeit, weil ein Maß durch Verneinung (abnegatio) von Ende und Anfang sei, ein weiteres durch Verneinung des Endes und nicht des Anfangs, das ohne Aufeinanderfolge (sine successione) ist, und ein drittes weder durch Verneinung des Endes noch des Anfangs und mit einer Aufeinanderfolge (cum successione), so billige ich (Albert) deren Äußerung nicht. Wenn wir nämlich behaupten, der Himmel stehe fest und die Welt

höre auf, folgt daraus nicht, daß die Zeit aufhört, es sei denn, wir behaupten, alles werde auf eine einzige Weise feststehen und es werde keine Aufeinanderfolge geben (*nisi ponamus omnia fore stantia uno modo et nullam futuram esse successionem*). Hier ist auch zu beachten, daß wie der Zeitraum (*spatium temporis*) von gezählten Teilen einer (oder: der) Bewegung verursacht wird, so der »Raum« (*spatium*) und die Weile (oder: die Dauer; *mora*) der Ewigkeit auf jede Weise (*per omnem modum*) von Stillstand (*a statu*) und von der Fortdauer (*permanentia*) eines ewigen Etwas (*rei aeternae*). Deshalb ist die Ewigkeit auf keine Weise die Zahl eines Ewigen, sondern vielmehr dessen ungeteilte und fehlerfreie Weile (oder: Dauer; *mora*). Die uneigentliche Ewigkeit hat aber das ganze Sein nicht zugleich; daher hat sie zählbare und unzusammenhängende Wechsel (*vices*), weil der Wechsel der Vernunft (*vicissitudo intellectus*) nicht zusammenhängt<sup>8</sup>.

Haben das Jetzt der Ewigkeit und das Jetzt der uneigentlichen Ewigkeit und der Zeit denselben Träger (oder: dasselbe Subjekt), wie einige kundige Männer sagen? Denn was feststeht und sich nicht bewegt, unterscheidet sich durch den Träger (oder: in der Grundlage; *subiecto*) nicht von dem, was sich bewegt und nicht feststeht, sondern nur durch den Begriff (*ratione sola*). Beide Jetzt sind also ein unteilbares Maß und (gelten) von dem, was unteilbar ist; so scheint es, daß sie durch den Träger (oder: durch die Grundlage) dasselbe sind, weil ein Unteilbares, welches dasselbe bleibt und feststeht, sich grundlagengemäß (*secundum substantiam*) nicht von dem Unteilbaren unterscheidet, das dasselbe bleibt und bewegt wurde; es gibt nur eine begriffliche Unterscheidung. Zudem wird dasselbe Jetzt bezeichnet, wenn man sagt, Gott ist jetzt und die Intelligenz ist jetzt und die Bewegung ist jetzt. Weil daher dasselbe Jetzt vorliegt (*sit*) und eins dieser drei ewig ist, das andere uneigentlich ewig und das dritte zeitlich, scheinen die Jetzt der Ewigkeit, der uneigentlichen Ewigkeit und der Zeit dasselbe zu sein, wie sie sagen. Aber mir (Albert) scheint dies durchaus nicht zuzutreffen, weil sich das Jetzt der Zeit so zum Beweglichen (*mobile*) verhält, insofern es bewegt wird, wie sich die Zeit zur Bewegung verhält. Weil also die Zeit die Bewegung zählt, wird das Jetzt der Zeit das zählen, was bewegt wird, insofern es bewegt wird. Das Jetzt der Zeit ist daher nicht die Zahl der Grundlage (*substantiae*) dessen, was bewegt wird, sondern es (das Jetzt der Zeit) zählt vielmehr es (das, was bewegt wird), insofern es bewegt wird; also hat es (das Jetzt der Zeit) kein Verhältnis

<sup>8</sup> Alb., *Physica* B. 4 Tr. 4 K. 4.

zu dem, was als dasselbe immer in sich selbst feststeht. Zudem scheint es auf keine Weise dasselbe Jetzt für die Ewigkeit und die Zeit zu geben, weil die Zahl und die Einheit entsprechend der Natur dessen sind; was zählt, und weil zwischen dem, was (ausschließlich) auf eine Weise feststeht und auf keine Weise bewegt wird, und dem, was bewegt wird, insofern es bewegt wird, kein angemessenes Verhältnis besteht (*nulla convenientia sit*), und ich (Albert) glaube, daß dies wahr ist (oder: stimmt; *et hoc puto verum esse*). Vor allem ergibt sich dies aus dem, daß die Ewigkeit der Zeit vorangeht und das Jetzt der Ewigkeit dem Jetzt der Zeit; von welchen aber das eine dem anderen vorangeht, jene sind im Wesen nicht dasselbe. Ähnliches läßt sich von der ununterbrochenen Fortsetzung (*continuatio*) des Insichzusammenhängenden (*continui*) sagen; sie ist etwas vom Wesen des Insichzusammenhängenden und so ist das Jetzt etwas von der Zeit. Was aber etwas vom Wesen der insichzusammenhängenden Zeit (*continui temporis*) ist, kann auf keine Weise vom Wesen der Ewigkeit sein. Deshalb scheint man sagen zu müssen, daß das Jetzt der Ewigkeit vom Jetzt der Zeit und der uneigentlichen Ewigkeit durch die Grundlage (*per subiectum*) verschieden ist und das Jetzt der uneigentlichen Ewigkeit vom Jetzt der Zeit, nicht bloß durch den Begriff (*non tantum secundum rationem*).

Wenn man sagt, das fließende Unteilbare (*indivisibile fluens*) und das feststehende Unteilbare (*indivisibile stans*) unterschieden sich nur durch den Begriff, sage ich (Albert), daß das falsch ist (*dico falsum esse*), weil das feststehende Unteilbare etwas vom Wesen des Feststehenden und das fließende Unteilbare etwas vom Wesen des Fließenden ist. Sagt man aber, jetzt ist Gott und die Intelligenz und die Bewegung, so bezeichnet diese Redensart (*locutio*) entweder die Vorbildlichkeit oder den begleitenden Umstand (*aut exemplaritatem aut concomitantiam*). In diesem Zusammenhang muß man wissen, daß sich das Jetzt der Ewigkeit von der Ewigkeit selbst nur durch den Begriff unterscheidet<sup>9</sup>.

Albert selbst führt folgende Quellen als die Grundlage seines Traktats »Über die Ewigkeit« an:

*Aristoteles* mit einer Äußerung über das, was notwendig und was unmöglich ist und von sich aus (*per se*) auf keine Weise in der Zeit ist; entnommen dem kurz vorher paraphrasierend kommentierten vierten Buch der Physik des *Aristoteles*.

<sup>9</sup> Alb., *Physica* B. 4 Tr. 4 K. 5.

*Augustinus*, der sagt, die wahre Ewigkeit sei nichts anderes als die wahre Unveränderlichkeit (*De trinitate*), und später, daß die geistige Schöpfung wegen der Wechsel des Willens und der Vernunft durch die Zeit bewegt wird, die körperliche und zeitliche Schöpfung durch Raum und Zeit (*De gen. ad litt.*).

*Boethius* mit seiner Feststellung, daß das *nunc-stans* und das *non-movens-se* die Ewigkeit bewirken (*De trinitate*); mit seiner bekannten Definition der Ewigkeit (*De consolacione philosophiae*); mit seinem Diktum »der du die Zeit vom uneigentlich Ewigen gehen läßt« (*De consolacione philosophiae*); mit seiner Äußerung über das Immer, das Oft und das Selten (*In Peri hermeneias*).

*Ps.-Dionysius* mit seinem Ausspruch, daß die Zeit ist, was im Entstehen und Vergehen mißt (*De divinis nominibus*).

*Gilbertus Porretanus* mit seiner Definition der Ewigkeit (*Commentarium in librum de trinitate*).

*Isaac Israeli* mit seiner Definition der Ewigkeit (*Liber de definitionibus*).

*Peripatetici* und *quidam philosophi* in ihrer weniger zutreffenden Bestimmung der Ewigkeit, entnommen den Schriften des Averroes und des Avicenna, nämlich vor allem dem 4. und 8. Buch des Kommentars des Averroes zur Physik des Aristoteles und der Metaphysik oder dem Werk *Sufficientia* des Avicenna.

*Philosophus* mit einer dem Aristoteles zugeschriebenen festen »Formel«, die hier in der Physik wie in *De IV coequeaevis* und anders als in Alberts Kommentar zu *Ps.-Dionysius*, *De divinis nominibus* lautet: Was das Ewige dem Ewigen ist, das ist das uneigentlich Ewige dem uneigentlich Ewigen und die Zeit dem Zeitlichen.

Überprüft man beim Quellennachweis die Zitate der von Albert angegebenen Autoren, stellt man fest, daß manche etwas frei, manche falsch wiedergegeben wurden. Wenn es bei Albert heißt<sup>10</sup>: »dicit Augustinus, quod vera aeternitas nihil aliud est quam vera incommutabilitas«, so ließ sich bisher nur nachweisen »vera immortalitas incommutabilitas est«<sup>11</sup>. Wo Albert sagt<sup>12</sup>: »et similiter tempus imitatur aeviternum et aeternum; et illius exemplum dicit Boethius esse in eo quod est

<sup>10</sup> Alb., *Physica B.* 4 Tr. 4 K. 2.

<sup>11</sup> Aug., *De trinitate B.* 1 K. 1 n. 2 (PL 42, 821). Alb., *Super Dion. De div. nom.* (Ed. Colon. t. 37, P. Simon, S. 382, 12-13 mit nota 12).

<sup>12</sup> Alb., *Physica B.* 4 Tr. 4 K. 4.

semper et frequenter et raro«, scheint er eine Kurzformel benutzt oder den Boethiustext von *In Peri hermeneias*<sup>13</sup> zu einer Kurzformel zusammengefaßt zu haben.

Wo Albert den (Ps.-)Dionysius als einen Zeugen anruft<sup>14</sup>, »quia tempus est, quod in generatione et corruptione metitur, sicut testatur Dionysius«, hat er dessen Text vereinfacht und an einer entscheidenden Stelle verändert, nämlich im Verbum; bei Ps.-Dionysius lautet die Stelle<sup>15</sup>: »Tempus autem vocant, quod in generatione et corruptione et variatione et aliquando aliter se habet«.

Beim Zitat der Definition der Ewigkeit nach Isaac (Israeli)<sup>16</sup>, »dixit Isaac philosophus, quod aeternitas est spatium continuum non intersectum«, hatte Albert eine falsche Vorlage zur Hand oder er war bei etwas freier Formulierung in eine falsche Zeile geraten; denn bei Isaac Israeli liest man<sup>17</sup>: »aeternitas est spacium quod non separant motus vel distinguunt ... perpetuitas est spacium perpetuum (vel distinctum > AL) non separatum neque intersectum«; und das »neque (oder: non) intersectum« spielt bei Albert eine große Rolle. Vielleicht mißachtete Albert einfach den Unterschied von aeternitas und perpetuitas, den Isaac macht.

Albert läßt den Philosophen, also Aristoteles, sagen<sup>18</sup>: »quod est aeternum aeterno, hoc est aeviternum aeviterno et tempus temporali«. So hatte Albert schon in *De IV coaequaevis* formuliert oder als Formel übernommen<sup>19</sup>. Wenn in der Pariser Ausgabe von 1895 (Borgnet) dieser Ausspruch mal dem Avicenna (339a), mal dem Philosophen (353b) zugeschrieben wird, können wir uns zumindest mit 2 Handschriften trösten, die auch an der ersten Stelle (339a) philosophus lesen, statt Avicenna oder gar Augustinus<sup>20</sup>. Auch im Sentenzenkommentar Al-

<sup>13</sup> II B. 3 K. 9 (C. Meiser 247, 12 - 249, 8).

<sup>14</sup> Alb., *Physica* B. 4 Tr. 4 K. 4.

<sup>15</sup> Alb., *Super Dion. De div. nom.* (Ed. Colon. t. 37, P. Simon, 407, 72). Man vergleiche auch den entsprechenden Alberttext (407, 43-45), wo schon die gleichen Änderungen wie in Alberts Physik vorkommen.

<sup>16</sup> Alb., *Physica* B. 4 Tr. 4 K. 1.

<sup>17</sup> Isaac Israeli, *Liber de definitionibus*; in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*; ed. J. T. Muckle; 11 (1937-38), S. 327, 10.

<sup>18</sup> Alb., *Physica* B. 4 Tr. 4 K. 3.

<sup>19</sup> Ed. Paris. t. 34, 339<sup>a</sup>, 353<sup>b</sup>.

<sup>20</sup> Cod. Lilienfeld, Stiftsbibl. 209, f. 70<sup>ra</sup>: philosophus; Wien, Dominikanerkonvent 120, f. 85<sup>vb</sup>: philosophus; Cod. Berlin lat. quart. 586, f. 8<sup>vb</sup>: Avicenna; Paris, Univ. 40, f. 85<sup>vb</sup>: augustinus.

berts stößt man auf die oben angeführte Formel<sup>21</sup>, die dem Philosophen, also Aristoteles, nur zugeschrieben wird, aber nicht von ihm stammt. In Alberts Werk *Super Dion. De div. nom.*, das vor der Physik geschrieben wurde, finden wir eine veränderte Form vor<sup>22</sup>: »sicut se habet tempus ad temporale, ita se habet aevum ad aeviternum et aeternitas ad aeternum«. Mit der Gegenüberstellung von aeternitas, aevum und tempus zu aeternum, aeviternum und temporale halte ich diese Formel für ursprünglich; so trifft man sie auch bei Alexander von Hales an<sup>23</sup>: »Et Aristoteles: Quod est aeternitas aeterno, hoc est aevum aeviterno et tempus temporali«. Warum sich Albert in der Physik nicht auf die noch nicht zu lange zurückliegende Formulierung von *Super Dion. De div. nom.* besinnt, sondern in die m.E. falsche Formulierung aus *De IV coaequaevs* zurückfällt, weiß ich nicht, zumal der Text in seiner Physik an Klarheit gewonnen hätte.

Man darf also sagen, Albert zitiert nicht immer korrekt und bisweilen ausgesprochen falsch; deshalb verschiebt sich bei Albert in der Wiedergabe der Ewigkeitsdefinition des Isaac der Bezugspunkt von der Bewegung als der Grundlage der Zeit zur Zeit in ihren Hauptteilen der Vergangenheit und der Zukunft; jetzt heißt es nicht mehr, die Ewigkeit hat keine Beziehung zur Bewegung, sondern ihr fehlt die Beziehung zu den Teilen der Zeit, die man als abgeschnitten (das *intersectum*) betrachten muß; die Definition, wie sie tatsächlich Isaac gibt, steht in nächster Nähe zur Auffassung des Boethius, daß das *Nunc-stans* und das *Non-movens-se* die Ewigkeit bewirken<sup>24</sup>.

In dem einige oder etliche Jahre<sup>25</sup> vor der Physik geschriebenen Werk *De IV coaequaevs* hatte Albert das Thema »Ewigkeit« sehr umfassend behandelt<sup>26</sup>. Seine etwas späteren Ausführungen zur Ewigkeit im Sentenzenkommentar, zu seiner Pariser Lehrtätigkeit abgefaßt, sind knapper und straffer<sup>27</sup>, ebenso sein Traktat im 4. Buch der Physik nach der ausführlichen Behandlung des Themas »Zeit«, wenn

<sup>21</sup> Alb., *Super 1 Sententiarum dist. 9* (Ed. Paris. t. 25, 271<sup>a</sup>).

<sup>22</sup> Alb., *Super Dion. De div. nom.* Ed. Colon. t. 37 S. 396, 36-38.

<sup>23</sup> Alex. Hal., *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi B. 1 dist. 9 n. 6 II<sup>b</sup>* (Quaracchi 1951, S. 116, 8-10).

<sup>24</sup> Alb., *Physica B. 4 Tr. 4 K. 2.*

<sup>25</sup> Lexikon des Mittelalters I, Stichwort: Albertus Magnus (W. Kübel). Theologische Realenzyklopädie II, Stichwort: Albert der Große (P. Simon). J. A. Weisheipl OP, *Albert der Große, Leben und Werk*, 1982.

<sup>26</sup> Ed. Paris. t. 34, 338-357 oder bis 363.

<sup>27</sup> B. 1 dist. 9, Ed. Paris. t. 25, 271-275.

auch ausführlicher als im Sentenzenkommentar. Vergleicht man die Darstellung in *De IV coaequaevs* mit der in seiner Physik, kann man feststellen, daß er im 4. Traktat des 4. Buchs der Physik einige Autoren nicht mehr anführt.

So werden Anselmus, Gregorius, Johannes Chrysostomus, Johannes Damascenus, Maximus und der *Liber de causis* nicht mehr zitiert, mag man auch als Editor beim Quellennachweis meinen, hier mal und dort wieder einen gewissen Einfluß nachweisen zu können, z.B. auf Alberts Satz <sup>28</sup> »sub aeternitate est mora aevi et sub hoc mora temporis propter plus et plus distare a primo« den des *Liber de causis* <sup>29</sup>, und hierbei zugleich Anselm mit seinem *Monologion* <sup>30</sup> anzuführen, heißt auch schon wieder, davon Abstand nehmen zu wollen. Daß Anselmus, Gregorius, Johannes Chrysostomus und Johannes Damascenus sowie Maximus nicht mehr erwähnt werden, mag damit zusammenhängen, daß Albert im Zusammenhang mit seiner Aristotelesparaphrase den Gesichtspunkt des Seins stärker betont, d.h. sich mehr auf die rein philosophische Betrachtungsweise besinnt <sup>31</sup>.

Ein indirekter Einfluß des *Liber de causis* scheint auch dort vorzuliegen, wo Albert die Stellung der uneigentlichen Ewigkeit (*aevum*) zwischen Ewigkeit und Zeit klärt <sup>32</sup>. Der von Albert im Physiktraktat über die Ewigkeit zitierte Augustinus scheint ihn dort auch anderswo beeinflußt zu haben. Wo Albert schreibt <sup>33</sup> »tota ipsa (aeternitas) est stans praesentialiter«, läßt sich bei Augustinus <sup>34</sup> »semper stantis aeternitatis ... in aeterno ... totum esse praesens« nachweisen. Vielleicht stammt auch der Ausdruck des vere aeternum, den Albert in seinem Satz »Sunt autem aliqua aeterna per participationem aliquam vere aeterni« benutzt <sup>35</sup>, aus den *Confessiones* des Augustinus <sup>36</sup>. Aristotelischer Einfluß, der wie selbstverständlich durch Verweise auf frühere Stellen der para-

<sup>28</sup> Alb., *Physica* B. 4 Tr. 4 K. 4.

<sup>29</sup> K. 2; K. 28 (29) - 31 (32); ed. A. Pattin SS. 50-51, SS. 104-115.

<sup>30</sup> c. 26 (ed. Fr. S. Schmitt, 1968, vol. I; S. 44, 11-19).

<sup>31</sup> Vergleiche Alb., *Physica* B. 4 Tr. 4 K. 2 und Alb., *De IV coaequaevs* (ed. Paris. t. 34 SS. 342-349). Aber nach S. 350<sup>a</sup> gilt auch in *De IV coaequaevs* der Vorrang der Seinsbetrachtung vor der Lebensbetrachtung.

<sup>32</sup> Alb., *Physica* B. 4 Tr. 4 K. 4. *Liber de causis* K. 30 (31); ed. A. Pattin SS. 110-112.

<sup>33</sup> Alb., *Physica* B. 4 Tr. 4 K. 2.

<sup>34</sup> Aug., *Confessiones* B. 11 K. 11 (PL 32, 814; CSEL 33; 289, 22. 26-27).

<sup>35</sup> Alb., *Physica* B. 4 Tr. 4 K. 3.

<sup>36</sup> Aug., *Confessiones* B. 11 K. 31 (PL 32, 826; CSEL 33; 310, 3-4).

phrasierend kommentierten Physik deutlich wird, liegt vor, wenn Albert kurz die nach Pythagoras ewigen Unterweltsstrafen erwähnt<sup>37</sup>. Daß auch mal die Zeit »von Gewissen« ewig genannt wird, läßt sich mit dem Kommentar des Averroes zur Physik des Aristoteles belegen<sup>38</sup>.

Beachtenswert ist, daß sich vierzehnmal mehr oder minder umfangreiche und mehr oder minder genaue Parallelen in Alberts Werk *Super Dionysium De divinis nominibus* auffinden lassen mit einem sehr unterschiedlichen Gehalt an Gedanken des Ps.-Dionysius; diese Schrift hatte Albert nur wenige Jahre vor der Physik geschrieben<sup>39</sup>.

Elfmal ließen sich ähnliche Formulierungen oder Parallelen zur *Distinctio IX* des 1. Buches der *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi* des Alexander von Hales ausmachen. Zwei auffallende Beispiele seien angeführt. Wenn Albert schreibt<sup>40</sup> »Haec autem comparatio significatur, cum dicitur, quando motus est, deus est et intelligentia est; tunc enim notatur quando aeternitatis, cuius exemplatum est, quando aevi et temporis, et ideo aeternitas est mensura quaedam aeviternorum et temporalium«, entspricht das in etwa B. 1 dist. IX n. 6 IIc und d<sup>41</sup> »Contra, videtur quod eadem sit significatio cum dicitur: quando est motus, est anima et Deus ... Et cum dicitur »quando est motus, est anima«, »quando« notat nunc aeviterni. Nunc autem aeternitatis est in tempore non sicut pars vel de substantia temporis, ut tempus ex temporibus, sed sicut eius exemplar«. ... (vorher) »aeternitas est mensura aeviternorum et temporalium«.

Alberts Satz<sup>42</sup> »Et ideo non approbo dictum eorum qui dicunt tres mensuras distingui, quod una sit, quae neque habeat principium neque finem, una autem, quae habet principium et non finem ut aevum, tertia vero, quae habet principium et finem ut tempus« entsprechen in etwa die folgenden beiden Sätze aus der *Distinctio IX* n. 6 IIb<sup>43</sup> »Item, aeternitas est duratio non habens principium nec finem; aevum habet principium et non finem, ut in anima et angelo ... Tempus autem est eorum quae habent principium et finem«.

<sup>37</sup> Alb., *Physica* B. 4 Tr. 4 K. 3. Arist., *De caelo et mundo*; in: Alb., *De caelo et mundo*. Ed. Colon. t. 5, 1 S. 179, 72-74 und S. 180, 79.

<sup>38</sup> Alb., a.a.O. Averr., *Physica* B. 4 Komm. 124 (Ed. Venet. 1562, f. 197 I-K).

<sup>39</sup> Siehe Fußnote 25.

<sup>40</sup> Alb., *Physica* B. 4 Tr. 4 K. 4.

<sup>41</sup> Ed. Quaracchi 1951, S. 116, 14-15; S. 117, 1-4; S. 116, 25.

<sup>42</sup> Alb., a.a.O.

<sup>43</sup> Ed. Quaracchi 1951, S. 116, 10-13.

Ebenso gibt es gewisse Parallelen zur *Summa theologiae* I. 1 pars 1 des Alexander von Hales<sup>44</sup>, wo sehr ausführlich das Thema von Ewigkeit, uneigentlicher Ewigkeit und Zeit sowie deren Beziehung zueinander abgehandelt wird; mindestens sieben Gedankenübereinstimmungen oder Gedankenähnlichkeiten konnten nachgewiesen werden. Dazu zwei Beispiele:

Alberts Definition der Ewigkeit, die er als die erste und eigentümlichste Aussage über die Ewigkeit bezeichnet, lautet<sup>45</sup>: »quod aeternitas sit spatium principio et fine carens, non habens in se prius et posterius nec aliquid successionis«. Die erste Hälfte dieses Satzes findet man bei Alexander von Hales in seiner *Summa theologiae*<sup>46</sup>, aber als Zitat aus dem *Monologion* des Anselmus<sup>47</sup>. Bei Alexander und Anselm liest man »quoniam vera aeternitas principii finisque meta carere intelligitur«. Die zweite Hälfte steht sinngemäß und in Hinblick auf ein entscheidendes Wort wörtlich bei Alexander wenige Seiten vorher<sup>48</sup>, wo es heißt: »simul ... aliquando vero dicitur per privationem successionis: et hoc modo accipitur ad distinctionem aeternitatis a tempore et temporali ...«. Dazu beachte man die Textstelle Alexanders n. 67 (103b): »Ex hoc videtur quod in aevo sint partes etiam successivae et prius et posterius«.

Am Schluß seines Traktats über die Ewigkeit greift Albert nochmals die »Formel« »nunc est deus et intelligentia et motus« auf und fährt dann fort zu schreiben: »est ista locutio notans aut exemplaritatem aut concomitantiam«. Bei Alexander von Hales, der statt *intelligentia anima* oder *angelus* bringt, findet man das *exemplaritatem* in der Glossa, das *concomitantiam* in der *Summa theologiae* durch *exemplar* und *concomitans* vorgebildet<sup>49</sup>.

Wegen der angeführten Parallelen zwischen Alberts Traktat über die Ewigkeit und den beiden angeführten Werken des Alexander von Hales bin ich geneigt, einen Einfluß der Gedanken des Alexander von Hales auf Alberts Traktat anzunehmen.

Wenn man nach dieser Quellenanalyse Albert mit dem Aristoteles der griechischen Antike und mit Hegel oder Schelling der abend-

<sup>44</sup> inq. 1 tr. 2 quaest. 4 n. 56-71.

<sup>45</sup> Alb., *Physica* B. 4 Tr. 4 K. 1.

<sup>46</sup> Alex. Hal., *Summa theologiae* I.1. pars 1 inq. 1 tr. 2 quaest. 4 n. 64 (*Ad Claras Aquas* 1924, S. 93<sup>a</sup>).

<sup>47</sup> Ans., *Monologion* c. 24 (ed. Fr. S. Schmitt, 1968, S. 42, 27-28).

<sup>48</sup> Alex. Hal., *Summa theologiae* a.a.O. n. 59 (S. 88-89).

<sup>49</sup> Alex. Hal., *Glossa* a.a.O. S. 116, 15 und 117, 1-4; *Summa theol.* a.a.O. n. 70 (S. 109<sup>b</sup>).

ändischen Neuzeit vergleicht, kann man Albert schwerlich wie diese zu den primär-produktiven Philosophen zählen<sup>50</sup>; ich führe nur diese drei Philosophen an, weil sie wie Albert systemartig gearbeitet haben. Bedenkt man, was Albert zu Beginn seiner Physik, dann am Ende von *De animalibus* und schließlich in seinem Kommentar zum *Liber de causis*, für ihn der Absehluß des metaphysischen Denkens, gesagt hat<sup>51</sup>, dann lag es nicht in seiner Absicht, ein primär-produktiver Philosoph zu werden. Das schließt nicht aus, daß er im Streit der Meinungen über das rechte Verständnis der Lehre des Aristoteles und der Peripatetiker immer wieder einmal seine eigene Meinung sagt, also Stellung bezieht und urteilt<sup>52</sup>. Aber es ist doch höchst bezeichnend für seine Selbsteinschätzung als philosophischer Denker, wenn er eingesteht, ohne die Peripatetiker nur weniger vollkommen über die Ewigkeit (aus philosophischer Sicht) schreiben zu können<sup>53</sup>. Hat also C. Prantl doch Recht, wenn er über Albert »bissig« schreibt<sup>54</sup>: ... Albertus Magnus (geb. 1193, gest. 1280) war ein unklarer Kopf und nicht befähigt, irgend eine grundsätzliche Auffassung hinauszudenken, soweit dieselbe reicht. Sein grosses Verdienst ... liegt in seiner unermesslichen Belesenheit, durch welche er für seine Mitwelt und nächste Nachwelt der bedeutendste Stoff-Lieferant wurde; aber Verstand oder etwa gar philosophische Begabung besass er wohl nicht in höherem Grade, als die ganze grosse Masse aller Mittelmässigen, ja, wie sich alsbald zeigen soll, sogar in geringerem Grade. Er ist nur Compiler, und Alles, durchweg Alles, was er schreibt, ist fremdes Gut ... ; die Auswahl, welche er zwischen verschiedenen Ansichten trifft, beruht nicht auf einheitlich festgehaltenen Grundsätzen, sondern auf dem momentanen Druck, welchen Auctoritäten auf ihn ausüben, daher man sich auch nicht wundern darf, wenn man ihn häufig auf Widersprüchen ertappt«.

<sup>50</sup> Zum Thema 'Primär-produktive Philosophen': siehe P. Hoßfeld, *Die Jahrhunderte der Menschheit und ihr Philosophieren*; Meisenheim am Glan 1969, Kapitel 4, SS. 22-25.

<sup>51</sup> Alb., *Physica* B. 1 Tr. 1 K. 1; *De animalibus* B. 26 n. 36 (ed. H. Stadler S. 1598, 7-15); *Liber de causis et processu universitatis* B. 2 Tr. 5 K. 24 (Ed. Paris. t. 10 S. 619).

<sup>52</sup> Siehe dazu die Textauswahl in: P. Hoßfeld, *Albertus Magnus als Naturphilosoph und Naturwissenschaftler*; Albertus-Magnus-Institut Bonn, 1983, SS. 18-76.

<sup>53</sup> Siehe Fußnote 2.

<sup>54</sup> C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 3. Band; Leipzig 1927 (Nachdruck der Ausgabe 1866), SS. 89-90.

Oder ist eher B. Geyer zuzustimmen, der urteilt <sup>55</sup>: »Das schärfste Urteil, das in seiner Formulierung die Abneigung des Verfassers gegen die abendländische Scholastik überhaupt verrät, ist das von C. Prantl, der in seiner »Geschichte der Logik im Abendlande« ihn als bloßen Abschreiber hinstellt, der selbst überhaupt kein Urteil habe und oft die widersprechendsten Ansichten nebeneinanderstelle, ohne es zu bemerken. Aber auch ein guter Kenner und Freund der Scholastik hat den enzyklopädischen Charakter seiner Schriften hervorgehoben und ihn einmal sogar als einen minderwertigen (piètre) Philosophen bezeichnet. ... In der Tat hat auch in neuerer Zeit die Darstellung und Beurteilung der Lehre Alberts es oft fehlen lassen an der Unterscheidung dessen, was in seinen Werken sein Eigentum ist und was er aus den Quellen, insbesondere von Aristoteles und den Arabern, übernimmt ... Auch in der Philosophie besteht das Verdienst Alberts zunächst darin, daß er die ganze Fülle der griechischen und arabischen Philosophie dem Abendland in systematischer und wertender Darstellung zugänglich und verständlich gemacht hat. Wenn er dabei auch sich widersprechende und sogar mit der christlichen Lehre kaum vereinbare Theorien und Beweise vorträgt, so ist das nur ein Zeichen seines universalen Geistes ... So entsteht bei ihm oft der Eindruck, daß er nur kompilatorisch die verschiedensten Lehren und Ansichten nebeneinanderstelle, ohne seine eigene Meinung konsequent zu vertreten. Aber eine gründliche Betrachtung seiner Lehre führt doch oft zu der Erkenntnis, daß dieser Eindruck falsch ist. Albert strebt durchaus nach einer eigenen und einheitlichen Stellungnahme, wenn er dabei auch den verschiedenen philosophischen Systemen und Lehren gerecht zu werden sich bestrebt. Thomas ist konsequenter und konstruktiver im Aufbau seines Systems, aber dafür auch weniger vielseitig und reich als Albert«.

Und was ist von der Einschätzung F. Van Steenberghens zu halten, der formuliert <sup>56</sup>: »Aus alledem ergibt sich, daß Albert wie alle spekulativen Theologen bemüht ist, eine eigene von der Theologie getrennte Philosophie zu entwickeln. Eine sorgsame Untersuchung seiner philosophisch-wissenschaftlichen Enzyklopädie und seiner theologischen Schriften erlaubt es, diese Philosophie mit mehr oder weniger großer

<sup>55</sup> B. Geyer, Albertus Magnus (etwa 1200-1280), in: Die Grossen Deutschen; Deutsche Biographie (herausg. von H. Himpel, Th. Heuss, B. Reifenberg) Band 1, Berlin 1956, S. 211f.

<sup>56</sup> F. Van Steenberghen, Die Philosophie im 13. Jahrhundert; Paderborn 1977, SS. 282/283.

Annäherung zu rekonstruieren. ... Diese Philosophie ist in ihren Grundzügen aristotelisch ... es ist ein neuplatonisierender und vor allem ein avicennisierender Aristotelismus, der sich vom thomistischen Aristotelismus, wie Nardi gezeigt hat, klar unterscheidet, aber ebenso vom neuplatonisierenden Aristotelismus des hl. Bonaventura«.

Wer über Jahre und Jahrzehnte das Geschäft des kritischen Edierens der naturphilosophischen Werke Alberts betreibt und hierbei fortlaufend Quellenanalysen vornehmen muß, wird selbst dort, wo er für Alberts Gedanken keine Quelle anzugeben vermag, das Gefühl oder den Verdacht nicht los, daß sich diese bei irgendeinem fremden Autor als Ursprung finden lassen müßten, und je länger er sein Geschäft ausübt, desto stärker wird dieses Gefühl oder dieser Verdacht. Wortwörtlich oder fast wortwörtlich abgeschriebene Textpassagen von zum Teil beträchtlicher Länge nicht im Alberttext erwähnter Autoren, das Zusammentragen möglichst vieler Interpretationshilfen durch Albert für den zu erklärenden Text und die Übernahme charakteristischer Worte aus dem Schrifttum dieses oder jenes nicht genannten Autors durch Albert bestätigen dies nur noch<sup>57</sup>. Albert nimmt bisweilen Stellung zum Niedergeschriebenen, findet also immer wieder einmal sein eigenes Urteil, aber er versucht nie, seine stellungnehmenden eigenen Urteile so aufzuarbeiten, daß ihm und dem Leser zusammenfassend klar wird, wo und wie er insgesamt gesehen über Aristoteles und über das, was er für die Lehre des Aristoteles hält, hinausgekommen ist und wie sich diese eigenen Urteile zueinander verhalten. Man kann also Cl. Wagner zustimmen, der in seinem Überblick »Alberts Naturphilosophie im Licht der neueren Forschung (1979-1983)« feststellt<sup>58</sup>: »Für weite Bereiche seines Philosophierens, dessen gesicherte Textgrundlage durch das Fortschreiten der kritischen Edition (1951ff.) ständig erweitert wird, scheint die Feststellung zu gelten, daß sich Alberts Berühmtheit umgekehrt proportional zu seiner Bekanntheit verhält«.

---

<sup>57</sup> Material dazu in: P. Hoßfeld, Die Arbeitsweise des Albertus Magnus in seinen naturphilosophischen Schriften; in: Albertus Magnus, Doctor Universalis (1280/1980), herausgegeben von G. Meyer OP und A. Zimmermann; Mainz 1980, SS. 195-204. P. Hoßfeld, Albertus Magnus als Naturphilosoph und Naturwissenschaftler; Albertus-Magnus-Institut Bonn, 1983, SS. 11-13, SS. 18-76. P. Hoßfeld, Die Physik des Albertus Magnus (Teil I, die Bücher 1-4), Quellen und Charakter; in: Archivum Fratrum Praedicatorum 1985. P. Hoßfeld, Studien zur Physik des Albertus Magnus; in: Miscellanea Mediaevalia 18 (1986).

<sup>58</sup> in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie Bd. 32 (1985), S. 104.

Betrachtet man Albert in seiner konkreten geschichtlichen Lage und bedenkt man, daß Albert sowohl in der Physik als auch in seinem Kommentar zum *Liber de causis*, also rund 10 Jahre später, betont, die paraphrasierende Kommentierung der naturphilosophisch-naturwissenschaftlichen (und metaphysischen) Werke des Aristoteles, und was er dafür hielt, nur auf Drängen seiner Mitbrüder in Angriff genommen zu haben, dann bestand für Albert die Aufgabe darin, seine Zeit mit dem vollen Umfang des aristotelischen Schrifttums (und seiner Hauptinterpreten) bekannt zu machen, d.h. auf den Stand der Dinge zu bringen, die schon lange Zeit vorlagen, aber dem sog. Abendland der Lateiner noch unbekannt waren. Will man darüber hinaus über Alberts Leistung, die in ihrem Umfang und ihrem kompositorischen Schöpfungsfertum bewundernswert ist, spekulieren, dann darf man vielleicht urteilen: Albertus Magnus »hatte das Zeug in sich«, ein Alexander von Humboldt des Mittelalters zu werden<sup>59</sup>, nur waren die Umstände nicht entsprechend; aber er trug nicht die Befähigung in sich, gleichsam ein R. Descartes des Mittelalters zu werden, auch wenn es die Umstände erlaubt hätten.

---

<sup>59</sup> P. Hoßfeld, Albertus Magnus als Naturphilosoph und Naturwissenschaftler, a.a.O., SS. 94-96.