

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 45 (1998)

Heft: 1-2

Artikel: Trinität und Sein : der Traktat De signis notionalibus trinitatis et unitatis supernae und seine Bedeutung für das trinitarische Weltbild des Heymericus de Campo

Autor: Hoenen, Maarten J.F.M.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761100>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 04.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

MAARTEN J.F.M. HOENEN

Trinität und Sein

Der Traktat

De signis notionalibus trinitatis et unitatis supernae
und seine Bedeutung für das trinitarische Weltbild des
Heymericus de Campo*

I. Einleitung

«In der neuesten Zeit, nachdem durch die Philosophie eine Dreiheit von Begriffen, gleichsam als notwendiger Typus der Vernunft, eingeführt worden [ist], sind philosophische Deduktionen der Dreieinigkeitslehre, fast könnte man sagen, Mode geworden.» Diese Worte des deutschen Philosophen aus seinen zu Berlin in den Jahren 1840 gehaltenen Vorlesungen zur Philosophie der Offenbarung heben die Dreiheit als Grundbestimmung des höchsten, vernünftigen Denkens hervor und verweisen auf eine innere Verbindung zwischen Philosophie und Theologie.¹

Schelling gehört zu den bedeutendsten Vertretern des deutschen Idealismus, einer philosophischen Richtung, in der die Idee der Dreiheit eine wichtige Rolle spielt.² Die Idee einer triadischen Struktur des Denkens und der Wirklichkeit entsteht jedoch nicht erst mit dem deutschen Idealismus. Sie hat ihre Wurzeln in der antiken py-

* Diese Studie wurde ermöglicht durch finanzielle Unterstützung von Seiten der Niederländischen Organisation für wissenschaftliche Forschung (NWO). Freundliche Ratschläge gaben Paul Bakker, Lodi Nauta, Gudrun Pluta und Zenon Kaluza.

¹ SCHELLING, F.W.J., Philosophie der Offenbarung, 1. Band, Nachdruck der Ausgabe von 1858, Darmstadt 1990, 314 (Ausgewählte Werke).

² SCHELLING, F.W.J., Die Weltalter. Erstes Buch (aus dem handschriftlichen Nachlaß), Nachdruck der Ausgabe von 1861, Darmstadt 1989, bes. 23 und 34 (Ausgewählte Werke), und HEGEL, G.W.F., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), 2. Teil, Frankfurt/M. 1970, § 248 Zusatz, 30 (Werke 9): «(...) im Geiste ist die Grundform der Notwendigkeit die Dreiheit.»

thagoreischen Schule. So behauptet Aristoteles am Anfang seiner Schrift *De caelo et mundo*, das Kontinuum könne nur drei Dimensionen haben, nicht mehr und auch nicht weniger. Er stützt sich dabei auf Pythagoras, nach dessen Auffassung, so Aristoteles, das ganze Universum und alle Dinge dieses Universums aus drei bestehen.³

Nun behauptet Aristoteles zwar in seiner Schrift *De caelo et mundo*, alles sei aus drei zusammengesetzt, aber diese Überzeugung klingt in den anderen Werken des *Corpus Aristotelicum* kaum an. Es gibt jedoch eine Stelle im zwölften Buch der *Metaphysik*, die in der Folgezeit zu großer Bedeutung gelangte. Aristoteles spricht hier von den Eigenschaften des göttlichen Denkens. Was er an dieser Stelle sagt, trifft den ersten Punkt des Schellingschen Zitats: die notwendige Dreiheit der höchsten Vernunft. Die göttliche Vernunft, so Aristoteles, ist vollkommen und kann somit nur sich selbst, das Allerhöchste, zum Objekt haben.⁴ Diese Bemerkung wurde in der Tradition so verstanden, daß die göttliche Vernunft, die höchste Form des Denkens, notwendig dreifach strukturiert sei. Die eine göttliche Vernunft ist nämlich zugleich Ursprung des Denkens (*intellectus*), Gegenstand des Denkens (*intellectum*) und die Verbindung beider (*intelligere*). Dieser Gedanke wurde von vielen Denkern aufgegriffen und weiterentwickelt, vor allem seit dem XIII. Jahrhundert, als die *Metaphysik* des Aristoteles zum Lehrstoff an den Universitäten wurde, aber auch im deutschen Idealismus.⁵

Die Tatsache, daß die Geschichte der Spekulationen über die triadische Struktur der Wirklichkeit bis in die Antike zurückreicht, ist ein Beleg dafür, daß der philosophische Begriff der Trinität eine ursprüngliche und von der christlichen Theologie unabhängige Tradition hat. Das bedeutet jedoch nicht, daß zwischen dem philosophi-

³ ARISTOTELES, *De caelo et mundo*, Buch 1, cap. 1, 268a6–13. Auch bei anderen Vorsokratikern läßt sich die Idee, alles sei triadisch zusammengesetzt, finden, siehe DK 36B1 (Ion von Chios).

⁴ ARISTOTELES, *Metaphysica*, Buch 12, cap. 9, 1074b32–35.

⁵ Siehe etwa THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, 1, quaest. 14, art. 4, c.: «Et sic patet ex omnibus praemissis quod in Deo intellectus, et id quod intelligitur et species intelligibilis et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem», und SCHELLING, F.W. J., System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (aus dem handschriftlichen Nachlaß), in: Schriften von 1801–1804, Nachdruck der Ausgabe von 1859 und 1860, Darmstadt 1988, § 23, 696 (Ausgewählte Werke): «Gott kann nicht sich selbst überhaupt affirmiren oder überhaupt sich selbst erkennen, ohne sich unmittelbar zugleich wieder als Identität des Affirmativen und des Affirmirten oder als Identität des Subjektiven und Objektiven zu affirmiren.»

schen und theologischen Begriff derselben keine Beziehung besteht. Damit kommen wir zum zweiten Punkt des Zitats von Schelling. Die theologische Spekulation über die göttliche Trinität wurde von den Entwicklungen auf dem Gebiet der Philosophie nachhaltig beeinflusst. Die Theologie hat sich auf die Philosophie gestützt, als sie nach begrifflichen Mitteln suchte, um die Einheit Gottes und die Dreiheit der göttlichen Personen zusammenzudenken.⁶ Dennoch gilt auch umgekehrt, daß die theologischen Betrachtungen auf die Philosophie eingewirkt haben, wie sich vor allem bei den mittelalterlichen Autoren zeigen läßt. Aufgrund des theologischen Verständnisses der Offenbarung, die als wahr und sicher galt, wurden sie in ihren philosophischen Spekulationen von der Idee geleitet, das erste Prinzip der Wirklichkeit sei trinitarisch strukturiert und habe seine Spuren in der trinitarischen Struktur der Wirklichkeit hinterlassen.⁷ Auch in der Neuzeit haben sich Theologie und Philosophie in diesem Punkt gegenseitig befruchtet.⁸

Heymericus de Campo, der wichtigste Vertreter des spätmittelalterlichen Albertismus, gehört zu den Denkern, bei denen der Begriff der Trinität in der Philosophie eine wichtige Rolle spielt. Das trifft vor allem für seine Metaphysik zu. Er steht in der Tradition von Philosophen, die von der universellen trinitarischen Struktur der Wirklichkeit überzeugt sind. Diese Ansicht tritt bereits in seiner frühesten Schrift, dem *Compendium divinarum*, einem Werk, das die Grundbegriffe seines Denkens enthält, deutlich hervor.

Obwohl es sich um einen Grundbegriff seines Denkens handelt, hat er die Trinität nur einmal zum Thema eines Werkes gemacht, und zwar in der kleinen aber interessanten Schrift *De signis notionalibus et unitatis supernae*. In dieser Schrift erörtert er die Art und Weise, wie die Geschöpfe als *vestigia trinitatis* die trinitarische Struktur ihres Schöpfers bezeugen, und legt er dar, wie die Wirklichkeit, von den

⁶ Dazu P. GERLITZ, *Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas*, Leiden 1963.

⁷ So versucht etwa Raymundus Lullus, die Trinität Gottes in seiner Philosophie rational zu ergründen, um so den islamischen Gelehrten, die die göttliche Trinität verneinen, mit Vernunftgründen zu überzeugen. Zur Lehre Lulls und deren kritischer Rezeption im Mittelalter siehe J.N. HILLGARTH, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*, Oxford 1971, bes. 258 (Oxford-Warburg Studies).

⁸ Ausführlich dazu E. CORETH, «Zur Philosophie der Trinität im Denken der Neuzeit bis Schelling», in: *Der Streit um den Gott der Philosophen. Anregungen und Antworten*, hrsg. von J. MÖLLER, Düsseldorf 1985, 48–80 (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft).

niedrigsten Elementen bis zur höchsten Form des Denkens, grundsätzlich trinitarisch aufgebaut ist. Dieses Werk bildet das «anschauliche» Gegenstück zu den metaphysischen Spekulationen, wie sie in den anderen Werken des Heymericus dargelegt sind.

In unserem Beitrag möchten wir auf dieses Werk, das von der Forschung noch nicht untersucht worden ist, tiefer eingehen. Zuerst werden wir aber die metaphysischen Trinitätsspekulationen des Heymericus wie auch ihren Hintergrund und ihren Ort im spätmittelalterlichen Denken näher zu betrachten haben.

II. Die Fundamente der Heymericischen Trinitätslehre

Wie gesagt, tritt der Begriff der trinitarischen Struktur des Universums bei Heymericus bereits in seiner frühesten Schrift, dem *Compendium divinorum*, in seiner grundlegenden Bedeutung hervor. Gehen wir also auf dieses Werk etwas näher ein. Das *Compendium* wurde in den Jahren 1420–1422 zu Diest bei Löwen verfaßt.⁹ In diesem Traktat, der als Handbuch der Metaphysik angelegt ist, wird die ganze Wirklichkeit, vom ersten Prinzip bis zu den materiellen Seienden, in einem begrifflichen Zusammenhang dargestellt. Der neuplatonische Gedanke der Emanation steht dabei im Mittelpunkt.¹⁰ Die Vielheit der Geschöpfe strömt aus der Einheit des Ersten heraus, wobei die Vielheit eine Folge der sich immer erweiternden Entfernung von der

⁹ So J.B. KOROLEC, Quelques informations sur le «Compendium divinorum» de Heymericus de Campo ainsi que sur un commentaire inconnu de ce «Compendium», in: *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 10 (1961) 33–39, bes. 38. Das *Compendium* ist auf der Grundlage der Handschrift Krakow, Biblioteka Jagiellonska, Cod. 695 herausgegeben in J.B. KOROLEC, «Compendium divinorum» Heymericus de Campo wrkp. BJ 695. *Studia nad dziejami Albertyzmy Kolonskiego*, in: *Studia Mediewistyczne* 8 (1967) 19–75, und 9 (1968) 3–90. Über die Handschriftenlage des *Compendium* informiert L. BURIE, «Proeve tot inventarisatie van de in handschrift of in druk bewaarde werken van de Leuvense theologieprofessoren uit de XVde eeuw», in: *Facultas S. Theologiae Lovaniensis 1432–1797*, hrsg. von E.J.M. VAN EIJL, Leuven 1977, 215–272, bes. 224–225 (*Biblioth. Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 45).

¹⁰ Vom Inhalt des *Compendium* handeln E. COLOMER, Nikolaus von Kues und Raimund Llull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek, Berlin 1961, 11–12 (*Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie* 2); J.B. KOROLEC, «Heymeric de Campo et sa vision néoplatonicienne de Dieu», in: *Albert der Große. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung*, hrsg. von A. ZIMMERMANN, Berlin 1981, 208–216 (*Miscellanea Mediaevalia* 14); M.J.F.M. HOENEN, Heymeric van de Velde. Eenheid in de tegengelen, Baarn 1990, 24–33 (*Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland* 4).

Einheit des Ersten ist.¹¹ Die Wirklichkeit gleicht einem pyramidenförmigen Gebilde, dessen Spitze die Einheit des ersten Prinzips und dessen Grundfläche die Vielheit der Geschöpfe darstellt. Vor dem Hintergrund dieser Emanationslehre entwickelt Heymericus den Gedanken der trinitarischen Struktur der Schöpfung.

Die wichtigsten Begriffe der Heymerischen Emanationslehre sind *fluere* und *procedere* oder *causare*.¹² Der Terminus *fluere* hebt die Einheit des ersten Prinzips mit der gesamten Schöpfung hervor, wohingegen die Begriffe *procedere* und *causare* den Unterschied in den Mittelpunkt stellen. Alles, was aus dem Ersten strömt (*omne fluens*), bleibt in sich und mit dem Ersten identisch. In der Schöpfung ist nichts, was die Ausströmung des Göttlichen in irgend einer Weise hindert. Das Göttliche ist demnach überall in der Schöpfung auf gleiche Weise gegenwärtig.¹³ Dennoch ist kein Geschöpf dem ersten Prinzip gleich. Das Geschaffene, das aus dem Göttlichen strömt, hat nämlich aus sich die Möglichkeit zum Nicht-Sein, und diese Möglichkeit bewirkt eine grundsätzliche Trennung zwischen Gott und Geschöpf, denn Gott ist nur vollkommene Tätigkeit und hat keine Möglichkeit zum Nicht-Sein. Je weiter sich nun ein Geschöpf vom göttlichen Ursprung trennt, desto größer wird seine Möglichkeit zum Nicht-Sein, und desto weniger wird es an der in sich identischen göttlichen Ausströmung teilhaben können. Dieses «Sich immer weiter von dem Ursprung Trennen» wird von Heymericus mit den Begriffen *procedere* oder *causare* benannt.¹⁴

¹¹ Dieser Gedanke wird im dritten Buch des *Compendium*, das der Emanationslehre gewidmet ist, begründet. Siehe HEYMERICUS DE CAMPO, *Compendium divinorum*, ed. KOROLEC (wie Anm. 9), 12–34.

¹² Diese Begriffe hat Heymericus dem Kommentar des Albertus Magnus zum *Liber de causis* entnommen, siehe ALBERTUS MAGNUS, *De causis et processu universitatis a prima causa*, Lib. 1, tract. 4. cap. 1–5, hrsg. von W. FAUSER, Münster 1993 (ed. Col., 17/2), 42–49. Eine ausführliche Erörterung der Albertschen Lehre gibt A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la Philosophie*, Paris 1990, 117–177 (La Recherche de la Vérité).

¹³ HEYMERICUS DE CAMPO, *Compendium divinorum*, ed. KOROLEC 1968 (wie Anm. 9), 13 und 15: «(...) Ex hoc trahe, quod fluere est diffusio actus ab actu, et quod omne fluens ut sic manet in fonte, et per consequens omne fluens est eiusdem naturae cum suo fonte. (...) Praeterea: omne fluens est principium regionem diversitatis non attingens, ergo est simplex secundum essentiam et esse (...)»

¹⁴ Ebd., 13: «(...) aliud est fluere et procedere; processio enim est causalis communicatio, quae cum sit actio in subiecto praesupposito, necessario distat a causa», und 22: «Item: cum actus non habeat esse processionis, nisi ex parte potentiae, potentia non habeat <esse> fluentis principii, nisi ex parte actus, ut ex supra habitis

Jedes Geschöpf setzt sich also aus zwei Prinzipien zusammen. Das eine verweist auf den göttlichen Ursprung (das *a quo*), das andere auf das «an sich» des Geschöpfs (das *quod est*).¹⁵ Aus diesem doppelten Bezug geht nach Heymericus hervor, daß jedes Geschöpf ein Abbild des Göttlichen in sich trägt, und zwar in zweifacher Hinsicht.

Erstens gibt es eine allgemeine Weise des Abbildes, eine *assimilatio universalis*, die in dem *a quo* gründet und darauf basiert, daß das Göttliche ohne Hindernis in jedes Geschöpf hineinströmen kann. Jedes Geschöpf trägt dieses Abbild auf gleiche Weise.¹⁶ Zweitens gibt es eine Art der Abbildung, die mit dem *quod est* verbunden ist und bei den verschiedenen Geschöpfen unterschiedlich ist. Sie wird *assimilatio particularis* genannt und gründet darin, daß die verschiedenen Arten der Geschöpfe je eine andere Entfernung vom ersten Prinzip haben. Geschöpfe, die dem Göttlichen nahestehen, drücken die Einheit des Ersten auf eine vollkommeneren Weise aus als jene, die vom Göttlichen weiter entfernt sind.¹⁷

Beide Arten der Abbildung sind trinitarisch strukturiert. Zuerst gehen wir auf die trinitarische Struktur der sogenannten *assimilatio universalis* ein. Die Einströmung des Göttlichen in die Geschöpfe ist einfach und der Substanz nach immer mit sich identisch. Dennoch können an ihr drei Aspekte unterschieden werden, die gegenseitig in einer Beziehung stehen, wie *esse*, *posse* und *operari*.¹⁸ Ihr Unterschied gründet darin, daß es innerhalb der Einheit der Substanz eine Abstufung hinsichtlich der Nähe zur göttlichen Einheit gibt.¹⁹ Die drei genannten Aspekte, die Heymericus der Tradition entnimmt, bestim-

liquet, sequitur quod diversitas eorum originaliter est a potentia, identitas ex parte actus. Ibi funda, quod potentia est radix diversitatis (...).»

¹⁵ HEYMERICUS DE CAMPO, *Compendium divinorum*, ed. KOROLEC 1967 (wie Anm. 9), 62. Heymericus greift hier eine Begrifflichkeit auf, die ihren Ursprung in *De hebdomadibus* des Boethius hat und unter anderen von Albertus Magnus und Johannes de Nova Domo weiter entwickelt wurde.

¹⁶ HEYMERICUS DE CAMPO, *Compendium divinorum*, ed. KOROLEC 1968 (wie Anm. 9), 9–11.

¹⁷ Ebd., 11–12.

¹⁸ Obwohl Heymericus hier hauptsächlich von *esse*, *posse* und *operari* spricht, handelt er in diesem Zusammenhang auch von der Triade *unum*, *potens* und *bonum*.

¹⁹ Ebd., 10: «Cum autem huiusmodi tres influentiae ab unio simplici et primo procedant, ideo sunt unus influxus secundum substantiam, diversificatus secundum virtutis extensionem; quae quidem diversitas oritur ex distantia et umbra, quam patitur in rei possibilitate.»

men das individuelle Geschöpf in seiner Ganzheit, sowohl die Substanz als auch die zur Substanz gehörigen Akzidenzien. Das *esse* ist der fundamentalste Aspekt. Er ist bestimmend für das Wesen und legt das Fundament für die beiden anderen Aspekte, die nach Heymericus als akzidentelle Bestimmungen aufzufassen sind. Das *esse* geht dem *posse* und *operari* voraus, denn es können nur ein Vermögen und eine Handlung existieren, wenn es ein Seiendes gibt.²⁰

Mit dem Unterschied zwischen *esse*, *posse* und *operari* ist die fundamentale trinitarische Struktur eines jedes Geschöpfes gekennzeichnet. In dieser Triade können jedoch wieder andere Triaden unterschieden werden. So ist das Sein des Geschöpfes nach Heymericus auf folgende Weise zusammengesetzt, wobei erneut eine dreifache Bestimmung hervorgehoben wird: Erstens gibt es dort ein *esse formabile*, welches das Fundament des geschaffenen Seins bildet, zweitens ein *esse formans*, welches das Fundament bestimmt und spezifiziert, und schließlich ein *esse formatum*, welches aus dem Zusammenbestehen der ersten beiden Bestimmungen hervortritt.²¹

Diese letzte Triade ist von großer Wichtigkeit, denn sie bildet die Grundlage der Einteilung in Genus, Differenz und Spezies. Das Genus ist als *esse formabile* zu betrachten, die Differenz als *esse formans* und die Spezies als *esse formatum*.²² Damit ist das Wesen des Geschöpfes bestimmt. Die Eigenschaften, die dem Wesen zukommen, das Proprium und die Akzidentien, werden von Heymericus mit dem *posse* beziehungsweise dem *operari* in Beziehung gesetzt.²³

Das bedeutet, daß die fünf Universalien mit der Einströmung des Göttlichen in die Schöpfung verbunden sind. Es existiert also

²⁰ Ebd., 10: «(...) posse et operari praesupponunt secundum naturae ordinem esse, quia non est intelligibile, quod aliquid habeat virtutem et operationem carens esse, sive cum non sit.»

²¹ Ebd.

²² Im Hintergrund steht hier Porphyrius, siehe *Porphyrii Isagoge (translatio Boethii)*, hrsg. von L. MINIO-PALUELLO, Paris 1966 (Aristoteles Latinus 1/6), 23 (15, 6.7): «Et genus quidem consimile est materiae, formae vero differentia.»

²³ Ebd., 10: «(...) tantum quinque sunt universalia, scilicet genus, species, differentia, proprium et accidens. Cum enim esse, respiciendo id, in quo est secundum rationem, sit triplex, scilicet formans, formabile et formatum, ut [patet] ex superius digestis manifestum est, oportet quod esse sit radix triplicis essentiae, scilicet generis, speciei et differentiae; genus enim nominat essentiam formabilem, differentia essentiam formantem, et species <essentiam> («essentiam» braucht hier nicht hinzugefügt zu werden, M.H.), cuius est actus, est esse formatum; proprium autem radicatur in secunda influentia, et accidens in tertia.» Mit der zweiten und dritten Einströmung sind das *posse* und *operari* gemeint.

eine innere Beziehung zwischen der trinitarischen Struktur der Geschöpfe und den Universalien. Die Universalien sind nicht nur die allgemeinen Prinzipien menschlicher Erkenntnis, die angewendet werden, um die Wirklichkeit zu verstehen. Sie sind auch die Prinzipien der Wirklichkeit selbst. Logik und Metaphysik sind für Heymericus miteinander verbunden. Beide bezeugen die trinitarische Struktur der Wirklichkeit.

Auch bei der *assimilatio particularis* tritt die trinitarische Struktur hervor. Sie bezieht sich jedoch nicht auf die einzelnen Geschöpfe, sondern auf die Schöpfung als Ganzes. Die *assimilatio* oder *filiatio particularis* wird, wie bereits gesagt, durch den Abstand des Geschöpfes vom ersten Prinzip bestimmt. Je näher sich ein Geschöpf beim Ersten befindet, desto vollkommener ist sein *esse*, *posse* und *operari*. Der Abstand zwischen dem höchsten und dem niedrigsten Geschöpf ist in drei Abstufungen aufgeteilt, womit der triadische Aufbau der geschaffenen Welt als Ganzes gegeben ist. Ganz oben stehen die *substantiae per se stantes*, die Intelligenzen, denen das *esse*, *posse* und *operari* nach der höchst möglichen Vollkommenheit zukommen, auch wenn sie hier nicht wie bei Gott zusammenfallen. Danach folgen die veränderlichen Substanzen, bei denen das *posse* und *operari* nicht vollständig aus dem eigenen Sein hervortreten, sondern von den höheren Substanzen ermöglicht werden müssen. Schließlich folgen die Geschöpfe ohne eigenes *posse* und *operari*, wie die Materie, die Zeit und die Bewegung.²⁴ Das geschaffene Universum ist somit aus drei verschiedenen Graden der Vollkommenheit zusammengesetzt: eine oberste Stufe des höchsten Seins (*esse superius*), eine mittlere Stufe des niedrigeren Seins (*esse inferius*) und eine tiefste Stufe des untersten Seins (*esse infimum*).²⁵

In einer etwas späteren Schrift, den *Theoremata totius universi*, werden die im *Compendium* entwickelten philosophischen Gedanken auf Gott angewendet und mit den theologischen Begriffen der göttli-

²⁴ Ebd., 11–12: «Particularis autem filiatio secundorum ad primum attenditur penes maiorem et minorem propinquitatem secundorum ad ipsum primum, gratia cuius propinquitatis maiorum et minorum quaedam accipiunt esse comprehendens esse, posse, operari totaliter, licet non individualiter et simpliciter, sicut substantiae stantes per seipsas, quaedam autem esse comprehendens posse et operari secundum aliquid, sicut substantiae generabiles et corruptibiles, quaedam nullo modo, sicut materia, motus et tempus.»

²⁵ Ebd., 12. Das «esse infinitum» der Edition soll nach der Handschrift Mainz, Cod. Mog. 614, in «esse infimum» korrigiert werden.

chen Personen verknüpft.²⁶ Heymericus spricht in diesem Zusammenhang nicht nur von *esse*, *posse* und *operari*, sondern auch von Einheit (*unitas*), Wahrheit (*veritas*) und Gutheit (*bonitas*), Erinnerung (*memoria*), Intellekt (*intellectus*) und Willen (*voluntas*). Wie im *Compendium* werden auch in den *Theoremata* die einzelnen Aspekte der verschiedenen Triaden zueinander in Beziehung gesetzt. So heißt es in bezug auf die Triade Einheit, Wahrheit und Gutheit, daß die Dinge, die durch die Einheit zu Einem gemacht werden, durch die Wahrheit im Erkennen und durch die Gutheit im Streben unterschieden und vervielfältigt werden.²⁷ Und zur Triade Erinnerung, Erkennen und Wille wird ausgeführt, daß die Erinnerung der Grund des Erkannten ist und daß nur das Erkannte vom Willen gewollt werden kann. Der Wille setzt also Erinnerung und Erkennen voraus.²⁸ Diese drei Aspekte werden von Heymericus, der Tradition entsprechend, mit den drei göttlichen Personen verbunden, dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist. Die erste Person ist Prinzip der zweiten (des Sohnes), und beide sind Prinzip der dritten (des Heiligen Geistes).²⁹ Dennoch geht Heymericus hier nicht als Theologe, sondern als Philosoph vor. Die Begründung der trinitarischen Struktur des ersten Prinzips und der Schöpfung wird rein begrifflich durchgeführt. Es gibt in diesem Zusammenhang nur einen Bibelverweis.³⁰ Aber dieser Verweis ist nicht als Begründung gemeint, sondern dient nur als Bestätigung dessen, was sich aus den philosophischen Betrachtungen begrifflich ableiten läßt. Heymericus bleibt in seinen Spekulationen

²⁶ Im *Compendium* wird zwar über die trinitäre Struktur des ersten Prinzips gesprochen, aber dabei bleiben die göttlichen Personen unerwähnt. Die *Theoremata totius universi* sind herausgegeben in E. COLOMER, «Heimeric van den Velde entre Ramón Llull y Nicolas de Cusa», in: *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, 21. Band, hrsg. von Joh. VINCKE, Münster 1963, 216–232, bes. 229–232 (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft).

²⁷ Ebd., 230 n. 7: «Quae unitas identificat, veritas intelligibiliter et bonitas appetibiliter distinguit seu plurificat.»

²⁸ Ebd., n. 9: «Nihil amatur nisi praenoscat. Ergo amoris spiratio est boni cogniti communicatio. Unde fit quod Trinitatis propositiae persona tertia procedit communiter a prima et secunda.»

²⁹ Ebd., 229 n. 6, 230 n. 9–12. Die wichtigste Quelle der Analogie zwischen der göttlichen Trinität und den drei Aspekten der menschlichen Seele (*memoria*, *intellectus*, *voluntas*) ist Augustin. Siehe den Verweis in Anm. 80.

³⁰ Ebd., 230 n. 10: «Intellectuale formativum imaginis prolis et Verbi paternum est genitivum. Affectuale bonifluum doni amoris et Sancti Spiritus est finale spirativum. Unde tres personae Pater, Verbum et Sanctus Spiritus nominantur a Johanne.» Vgl. Joh. 15,26 und Joh. 16,15.

über die Trinität Philosoph, auch wenn er theologische Begriffe verwendet.³¹

III. Der Hintergrund

Heymericus greift in seinen Betrachtungen über die Trinität Gedanken auf, die in den Werken vieler mittelalterlicher Autoren ihren Niederschlag gefunden haben. Das gilt auch für die Idee der universellen trinitarischen Struktur des Universums. Auf zwei solcher Quellen möchten wir hier kurz eingehen. Anschließend werden wir dann die Trinitätsspekulationen des Heymericus vor dem Hintergrund der Lehrentwicklungen des späten Mittelalters etwas näher betrachten.

1. Albertus Magnus und Raymundus Lullus

Heymericus gehört zu den Denkern, die in der Auslegung des *Corpus Aristotelicum* tiefgehend von den Schriften des Albertus Magnus geprägt sind. Dieser Einfluß tritt im *Tractatus problematicus* klar zutage, einer in den Jahren 1425–26 verfaßten Schrift, in der Heymericus die albertistische Deutung des Aristoteles gegenüber derjenigen der Thomisten verteidigt.³² Aber auch im *Compendium divinorum* finden sich Stellen, wo Heymericus sich der Tradition des Albertus anschließt und sich den Thomisten gegenüber kritisch äußert.³³

Einer der wichtigsten Gedanken des *Compendiums*, der auch von Albertus erörtert wurde, ist die Idee der universellen trinitarischen Struktur des Universums. Im Kommentar zu *De caelo et mundo* bringt Albertus eine ausführliche Betrachtung über die Vollkommenheit der materiellen Körper und des Universums, die zwar an Aristoteles

³¹ Im weiteren Verlauf der *Theoremata* geht Heymericus auf die trinitarische Struktur des geschaffenen Universums ein und handelt dabei erneut, wenn auch anders als im *Compendium*, von den Universalien, ebd., 231 n. 27: «Esse, vivere et intelligere se habent ad invicem ut formale ad formans in eodem genere. Horum primum secundo est formabilius et hoc secundum tertio formabili nullo modo. Quare natura intellectualis est formaliter individibilis, a qua cadit in diversitatem specificam quidditas vitalis et in differentiam genericam forma essentialis.»

³² Zu dieser Schrift und den Auseinandersetzungen zwischen Albertisten und Thomisten siehe (noch immer grundlegend) G. MEERSSEMANN, Geschichte des Albertismus, Heft 1: Die Pariser Anfänge des Kölner Albertismus, Paris 1933 (Dissertationes historicae 3), und Heft 2: Die ersten Kölner Kontroversen, Rom 1935 (Dissertationes historicae 5).

³³ HEYMERICUS DE CAMPO, *Compendium divinorum*, ed. KOROLEC 1968 (wie Anm. 9), 80–83.

anknüpft, aber mit Gedanken aus Avicenna, Averroes und Hermes Trismegistos durchsetzt ist.³⁴ Er gibt dort eine ausführliche Begründung, weshalb nur drei Dimensionen möglich sind und spricht in diesem Zusammenhang ausdrücklich von der universellen trinitarischen Struktur des Universums: *Perfectio cuiuslibet est in ternario*.³⁵ Diese trinitarische Struktur tritt überall hervor: in der Sprache, in der Ordnung des Universums und in der Anzahl der möglichen Arten des Körpers.³⁶

In anderen Werken des Albertus wird die Triade *esse, posse, operari* verwendet, so etwa in den Kommentaren zu Dionysius.³⁷ Dort tritt sie in der Angelologie hervor, anlässlich der Frage, ob die Engel im Moment ihrer Erschaffung bereits Böses tun können. Albert verneint diese Frage mit der Begründung, das Wirken (*operari*) der Engel, obschon sie nach ihrem Sein (*esse*) und ihrem Können (*posse*) vollkommen sind, setze das Sein voraus, nicht nur der Natur nach, sondern auch zeitlich.³⁸ Wir treffen hier also auf die gleiche Ordnung der Triade, wie sie von Heymericus behauptet wird, obwohl Albertus sie hier nicht mit der göttlichen Trinität oder der Problematik der *vestigia trinitatis* in Zusammenhang bringt.³⁹

³⁴ ALBERTUS MAGNUS, *De caelo et mundo*, hrsg. von P. HOSSFELD, Münster 1971, Lib. 1, tract. 1, cap. 2, 2–7 (ed. Col., 5/1). Vgl. ARISTOTELES, *De caelo et mundo*, Lib. 1, cap. 1, 268a6–28.

³⁵ Ebd., 5.

³⁶ Ebd., 5.

³⁷ Die Triade *esse, posse, operari* läßt sich nicht nur bei Albertus nachweisen. Sie hat ihren Ursprung in den Werken des Pseudo-Dionysius und wird auch von Bonaventura, Robert Kilwardby und später Nicolas Cusanus angeführt, auch wenn sie eine abweichende Terminologie verwenden. Die dionysische Trias *ousia, dynamis, energeia* wird hier mit *essentia, virtus, operatio* oder *substantia, virtus, operatio* wiedergegeben. Siehe dazu mit Quellenangaben R. HAUBST, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952, 47 (Trierer Theologische Studien 4).

³⁸ ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus*, hrsg. von P. SIMON, Münster 1972, cap. 4, 269 (ed. Col. 37/1): «(...) quamvis sit perfectus (sc. angelus) in esse et posse et collatione non indigens et deo proximus, tamen oportuit, quod prius esset, quam operaretur, non solum natura, sed etiam tempore.» Siehe auch DERS., *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, hrsg. von P. SIMON/ W. KÜBEL, Münster 1993, cap. 11, 169 (ed. Col. 36/1). Vgl. die von Heymericus in Anm. 20 weiter oben genannte Triade.

³⁹ In den theologischen Werken dagegen wird die Triade *esse, posse, operari* von Albertus als eine von vielen *vestigia trinitatis* aufgelistet, ohne jedoch auf den Bezug zur göttlichen Trinität weiter einzugehen. Siehe ALBERTUS MAGNUS, *Commentarii in*

Ein zweiter Autor, der als Hintergrund für die Trinitätslehre des Heymericus wichtig ist, ist Raymundus Lullus. Dieser katalanische Denker verwendet mehrere Triaden, etwa im Rahmen seiner Lehre von den Korrelativen, die sich auch in den Werken des Heymericus finden lassen.⁴⁰ Bedeutsam sind in dieser Hinsicht nicht nur das bereits genannte *Compendium* und die *Theoremata totius universi*, sondern auch und vor allem die Werke aus der etwas späteren Zeit, wie das *Sigillum aeternitatis*, auf das weiter unten noch eingegangen wird, die *Disputatio de potestate ecclesiastica* und das *Colliget principiorum*.⁴¹ Im letzteren Werk beschäftigt sich Heymericus ausdrücklich mit dem Denken des Lullus. Er übernimmt trinitarische Motive von Lullus und verbindet sie mit Triaden, die schon in seinen früheren Werken eine wichtige Rolle spielen, wie die genannte Triade *esse (substantia), posse* und *operari*.

2. Johannes Wyclif und Johannes de Nova Domo

Es ist hier nicht der Ort, das Heymericische Denken in seine unmittelbare philosophische Umgebung einzuordnen. Dazu ist die Quellenlage noch immer zu dürftig. Dennoch wollen wir hier auf zwei Punkte, die uns für das Verständnis des Heymericischen Denkens wichtig scheinen, aufmerksam machen.

I Sententiarum, Paris 1893, Lib. 1 dist. 3, art. 16, 110 (ed. Borgnet, 25), und DERS., *Summa theologiae*, Pars 1, tract. 3 quaest. 15, Paris 1895, 84–86 (ed. Borgnet 31).

⁴⁰ In seinen Schriften bezieht Lullus mehrfach Korrelative aufeinander, ähnlich wie Heymericus im *Compendium* die Begriffe *formabile*, *formans*, *formatum* miteinander verbindet. Zur Korrelativlehre des Raymundus Lullus siehe E.W. PLATZECK, Die Lullische Kombinatorik. Ein erneuter Darstellungs- und Deutungsversuch mit Bezug auf die gesamteuropäische Philosophie, in: *Franziskanische Studien* 34 (1952) 33–60 und 377–407, bes. 385–388, und DERS., Raimund Lull. Sein Leben, Seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre), 2 Bände, Düsseldorf 1962 und 1964 (Reg.), (Bibliotheca Franciscana 5 und 6). Da es bei Lullus und Heymericus um Triaden geht, die in der Tradition wiederholt hervortreten, läßt sich nicht eindeutig bestimmen, ob Heymericus sich bei der Verwendung dieser Triaden tatsächlich auf Lullus stützt. Fest steht aber, daß Heymericus die Werke des Lullus gekannt hat und sich von ihnen hat beeinflussen lassen. Siehe dazu Colomer, Nikolaus von Kues (wie Anm. 10), 39, und Ch. LOHR, Die Überlieferung der Werke Ramón Lulls, in: *Freiburger Universitätsblätter* 78 (1982) 20–28.

⁴¹ Dazu E. COLOMER, Nikolaus von Kues (wie Anm. 10), 17–39, und R. IMBACH, Theologia Raymundi Lulli memoriter epylogata: Das Ramon Llull gewidmete Kapitel im «Centheologicon» des Heymericus de Campo (1395–1460), in: *Estudios Lulianos* 23 (1979) 185–193.

Erstens verdient der Versuch von Heymericus, die triadische Struktur der Wirklichkeit mit dem realen Fundament der Universalien in Beziehung zu setzen, Beachtung. Er bringt uns auf die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Trinitätsspekulation und dem, was man als «Metaphysik der Logik» bezeichnen kann. In dieser Hinsicht ist eine Bemerkung des Johannes Wyclif aus seinem Werk *De universalibus* von Bedeutung, die ebenfalls eine Verbindung zwischen der Trinität und den Universalien herstellt. Nach Wyclif führt eine Betrachtung der Universalien zur Einsicht in die göttliche Trinität. Die Universalien stellen für ihn *vestigia trinitatis* dar. Denn die Beziehung zwischen den Universalien und den zu einer Spezies gehörigen Individuen ist derjenige zwischen der göttlichen Natur und den göttlichen Personen gleich. Wie die Spezies die allgemeine Natur der einzelnen Individuen darstellt, ohne daß die Individuen alle gleich sind, ist auch die göttliche Wesenheit die Natur der drei Personen, ohne daß die eine Person mit der anderen zusammentrifft.⁴² So kann Wyclif dann auch schlußfolgern, daß die Erkenntnis der Universalien der beste Weg zu den verborgenen göttlichen Mysterien sei: *Notitia universalium est gradus praecipuus scalae sapientiae ad indagandum veritates abscondites*.⁴³ Die Logik und ihre Theorie der Universalien ist damit nicht nur eine Konstruktion des menschlichen Geistes, wie es die Nominalisten wahrhaben wollen, sondern ein Ausdruck der göttlichen Wahrheit, wie sie in der Schöpfung aufleuchtet. Daher erklärt sich auch, so Wyclif, daß Gott es nicht zugelassen hat, daß die Lehre der Universalien jemals ganz vergessen werden sollte. Denn damit würde der Mensch den Aufstieg zu den göttlichen Geheimnissen verlieren.⁴⁴

Diese Überzeugung Wyclifs stützt sich auf den Gedanken der Einheit aller Erkenntnis: Die verschiedenen Arten der Erkenntnis lassen sich aufeinander zurückführen und verdeutlichen einander. So

⁴² JOHANNES WYCLIF, *Tractatus de universalibus*, hrsg. von I.J. MUELLER, Oxford 1985, 105: «Convenientia autem est inter naturam divinam et naturam specificam, verbi gratia, specie homini habente, exempli gratia, tantum tria supposita, scilicet Petrum, Paulum et Iohannem, ut patet ex tribus: Primo in hoc quod sicut natura specifica est singulum horum suppositorum et nullum illorum est reliquum, sic natura divina est singulum suorum suppositorum et nullum illorum est reliquum (...)»

⁴³ Ebd., 175. Siehe auch ebd., 357: «Ideo, notitia de universalibus de tanto proderit, de quanto disposuerit ad intelligendum Scripturam sacram, materiam de Incarnatione, de Trinitate et de ordine creandi effectus cum sanctis doctoribus.»

⁴⁴ Ebd., 175: «Et haec credo est ratio quare Deus non permittit scholam de universalibus in toto deficere.»

besteht für Wyclif gemäß seinen Darlegungen in *De universalibus* und in *De veritate sacrae scripturae* ein innerer Zusammenhang zwischen der Schrift und der Logik. Die Schrift weist die Existenz der Universalien nach, und die Logik verdeutlicht die Schrift, wo es um die Inkarnation und die Trinität geht.⁴⁵ Auch der Gesamtaufbau der *Summa de ente* bezeugt die Integration der Wissenschaften. Dieses Werk, das teilweise eine Bearbeitung seiner Vorlesung zu den *Sentenzen* des Lombarden darstellt, umfaßt sowohl logische, naturphilosophische, metaphysische als auch theologische Traktate.⁴⁶ Obwohl diese Traktate selbständig aufgebaut sind, stehen sie im Dienst eines einzigen Projektes: Die rationale Begründung der Wirklichkeit, wie diese uns in der Schrift entgegentritt. Wyclif analysiert die Schrift nicht lediglich mit Mitteln der Theologie, sondern auch mit Mitteln der Philosophie. Für ihn gibt es keine grundsätzliche Trennung zwischen Theologie und Philosophie. Das Fundament der Theologie wird auch von der Metaphysik gelegt: Die Existenz Gottes kann notwendig bewiesen werden.⁴⁷

⁴⁵ Siehe neben den oben angeführten Stellen aus *De universalibus* auch JOHANNES WYCLIF, *De veritate Sacrae Scripturae*, hrsg. von R. BUDDENSIEG, 3 Bände, London 1905–1907, Nachdruck New York 1966 (Wyclif's Latin Works), cap. 8, 169: «(...) ex parte rei est dare universalia preter signa (...). et noticia istarum creaturarum communium est medium ad intelligendum trinitatem increatam (...).» Diese Idee findet sich auch in der Antwort des Johannes Wyclif auf die Kritik des Karmeliten Johannes Kenningham; siehe JOHANNES WYCLIF, *Determinatio* [Johannis Wyclif] *contra Kylingham Carmelitam*, in: Fasciculi Zizaniorum magistri Johannis Wyclif cum tritico, ascribed to Thomas Netter of Walden, hrsg. von W. W. SHIRLEY, London 1858 (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores, Rolls Series 5), 453–476, bes. 453: «Tres sunt nidi in quibus ego cum aliis pullis Christi adhuc volare nescientibus nutrior, in silva Scripturae, pabulo veritatis; quibus protegimur contra versitias haereticorum, contra ampullosas argutias sophistarum, et contra animalem sapientiam mandanorum. Et primus nidus in parte logicus est, quomodo cognoscimus universalis ex parte rei; ut genus et speciem, de quibus Scriptura verificat crebrius sensum suum (...).»

⁴⁶ Über den Aufbau der *Summa de ente* und ihre Beziehung zum Sentenzenkommentar siehe J.A. ROBSON, Wyclif and the Oxford Schools, Cambridge 1961, 115–140, und J.I. CATTO, «Wyclif and Wycliffism at Oxford 1356–1430», in: The History of the University of Oxford, Vol. 2: Late Medieval Oxford, hrsg. von J.I. CATTO/R. EVANS, Oxford 1992, 175–261, bes. 179.

⁴⁷ J.A. ROBSON, Wyclif and the Oxford Schools (wie Anm. 46), 142 Anm. 1 (Aufzeichnung in der Handschrift Worcester Cathedral Chapter Library F. 65, fol. 33r): «Propositiones Wyclif in determinacione sua. Prima. Deum esse probari potest per infallibilem demonstracionem a puro philosopho.»

Eine ähnliche Haltung läßt sich bei Heymericus nachweisen. In mehreren seiner Werke, wie dem *Sigillum aeternitatis* und dem *Colliget principiorum*, ist er auf der Suche nach einer universellen Form des Wissens, die sowohl die Philosophie als auch die Theologie einschließt.⁴⁸ Bei dieser universellen Form des Wissens spielen trinitarische Begriffe eine wichtige Rolle. Wie in den Schriften Wyclifs gilt auch hier, daß die Metaphysik einen wichtigen Ausgangspunkt der theologischen Spekulationen bildet. Die menschliche Seele hat einen *thesaurus omnium scibilium*, welcher durch Selbsterkenntnis erschlossen werden kann. Somit hat der Mensch die innere Fähigkeit, bis zu allen Wahrheiten, nicht nur den natürlichen und menschlichen, sondern auch den göttlichen, auf natürliche Weise vorzudringen.⁴⁹

Diese Vorgehensweise Wyclifs und des Heymericus gewinnt an Bedeutung, wenn sie in den Rahmen der Diskussion um die Natur der theologischen Sprache gestellt wird, wie sie seit der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts geführt wurde. Bei verschiedenen Theologen, wie etwa Petrus von Ailly und Johannes Gerson, bricht die Einsicht durch, daß die Sprache der Theologie sich von der der Philosophie grundsätzlich unterscheidet und daß beide nicht miteinander in Zusammenhang gebracht werden können.⁵⁰ Die Diskussion um dieses Thema blieb nicht auf die Universitäten beschränkt, wie die Verurteilung und die Hinrichtung von Johannes Hus und Hieronymus von Prag beweisen.⁵¹ Sie markiert den Beginn eines neuen

⁴⁸ E. COLOMER, Nikolaus von Kues (wie Anm. 10), 17–24 und 29–39, und jüngst R. IMBACH, «Quelques remarques sur le traité De sigillo eternitatis de Heymeric de Campo», in: Albertus Magnus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters, hrsg. von M.J.F.M. HOENEN/A. DE LIBERA, Leiden 1995, 297–302 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 48).

⁴⁹ E. COLOMER, ebd., 30 (nach der Handschrift Cod. Cus. 106, fol. 213v–214r): «(...) constituitur in homine quidam doctrinalis omnium scibilium modo humano thesaurus ad intelligendum veritates divinas, naturales et humanas (...)»

⁵⁰ Grundsätzliches zu dieser Entwicklung in Z. KALUZA, «Les sciences et leurs langages. Note sur le statut du 29 décembre 1340 et le prétendu statut perdu contra Ockham», in: Filosofia e teologia nel trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi, hrsg. von L. BIANCHI, Louvain-la-Neuve 1994, 197–258, bes. 223–255.

⁵¹ Dazu Z. KALUZA, Le chancelier Gerson et Jérôme de Prague, in: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 51 (1984) 81–112, und M.H. SHANK, «University and Church in Late Medieval Vienna: Modi dicendi et operandi, 1388–1421», in: Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages, hrsg. von M.J. F.M. HOENEN/J.H.J. SCHNEIDER/G. WIELAND, Leiden 1995, 43–59 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 6).

Abschnitts in der Geschichte der spätmittelalterlichen Kultur, die im Reformationsstreit ihre epochale Folge hat.

Heymericus und mit ihm Johannes Wyclif halten an der Einheit von Philosophie und Theologie fest. Sie vertreten damit einen Standpunkt, der den Auffassungen des Petrus von Ailly und Johannes Gerson entgegengesetzt ist. Welches die geschichtliche Bedeutung dieser Debatte ist, ob sie mit der Diskussion zwischen Nominalisten und Realisten verwandt ist, muß anderswo untersucht werden. Soviel steht jedenfalls fest, daß die philosophischen Gedanken über die Trinität, wie sie bei Heymericus hervortreten, nicht lediglich als ein Beispiel der allgemeinen *vestigia trinitatis* Tradition zu betrachten sind. Sie haben auch ihren Ort in der Debatte um die Anwendung der Philosophie in der Theologie.

Zweitens: Heymericus ist der wohl ausgesprochenste Albertist seiner Zeit. In vielen seiner Werke sind die Spuren des Denkens des Albertus Magnus zu finden. Dennoch lassen sich die Heymericischen Gedanken nicht vollständig auf die des Albertus zurückführen. Heymericus hat Traditionen aufgenommen, die bei Albertus abwesend sind. Noch wichtiger aber ist, daß er in den von Albertus übernommenen Themen eigene Akzente setzt. Diese Akzente verleihen dem Albertismus des fünfzehnten Jahrhunderts seine typische Form.⁵² Nun ist Heymericus dabei nicht immer selbständig vorgegangen, sondern hat sich von den Gedanken des Johannes de Nova Domo leiten lassen, der den Albertismus als eine von Nominalismus und Thomismus getrennte Schule profiliert hat.⁵³ Um also den Heymericischen Albertismus vor dem Hintergrund seiner Zeit verstehen zu können, ist es wichtig, die Beziehung zu Johannes de Nova Domo zu untersuchen. Was die Spekulationen über die Trinität betrifft, so läßt sich dazu eine Beobachtung anstellen, die erkennen läßt, wie die Werke des Albertus aus der Perspektive der damaligen Debatte über die Beziehung zwischen Philosophie und Theologie gelesen wurden.

Es wurde bereits angedeutet, daß die Triade *esse, posse* und *operari* in den Werken des Albertus mehrfach vorkommt. In den theologi-

⁵² Dazu am Beispiel der Intellektlehre M.J.F.M. HOENEN, «Heymeric van de Velde (...– 1460) und die Geschichte des Albertismus. Auf der Suche nach den Quellen der albertistischen Intellektlehre des Tractatus problematicus», in: Albertus Magnus und der Albertismus (wie Anm. 48), 303–331.

⁵³ Über Johannes de Nova Domo siehe Z. KALUZA, *Les querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et realistes aux confins du XIVe et du XVe siècles*, Bergamo 1988, 87–125 (Quodlibet 2).

schen Werken betrachtet er sie, ohne das weiter auszuführen, als *vestigia trinitatis*. In den Kommentaren zu Dionysius fehlt der Bezug zur göttlichen Trinität ganz.⁵⁴ Das ändert sich bei Johannes de Nova Domo. In seiner Schrift *De esse et essentia* wird die gleiche Triade genannt und auf die göttliche Trinität angewendet: *In qualibet enim re sunt tria: esse videlicet, posse et connaturalis operatio: esse appropriatur Patri, posse Filio, operatio Spiritui Sancto*.⁵⁵ Daraus ergibt sich eine wichtige Übereinstimmung zwischen Johannes de Nova Domo und Heymericus. Die Beziehung zwischen den drei metaphysischen Begriffen *esse*, *posse*, *operari*, wie Albertus sie behauptet, wird von Johannes de Nova Domo und Heymericus in ihren philosophischen Werken als ein Abbild der göttlichen Trinität betrachtet. An sich ist diese Identifikation nicht neu. Wenn sie aber im Rahmen der spätmittelalterlichen Diskussion über das Verhältnis von Theologie und Philosophie betrachtet wird, gewinnt sie an Bedeutung. Diese Identifikation zeigt, daß die Albertisten des fünfzehnten Jahrhunderts die Schriften des Albertus aus der Perspektive einer Integration von Theologie und Philosophie lasen. Interessant ist in dieser Hinsicht, daß der Thomist Gerardus de Monte in seiner Antwort auf den *Tractatus problematicus* Heymericus' darauf hinweist, Albertus habe immer zwischen Theologie und Philosophie unterschieden, als ob er damit sagen wollte, Heymericus habe in seiner Aufnahme des Albertischen Denkens diese Trennung nicht respektiert.⁵⁶ Vielleicht sind wir hier auf einen Punkt gestoßen, der uns helfen kann, der Stellung des spätmittelalterlichen Albertismus in seinem Streit mit dem Thomismus und dem Nominalismus auf die Spur zu kommen.⁵⁷

IV. Der Traktat *De signis notionalibus*

Gehen wir jetzt näher auf den Traktat *De signis notionalibus* ein, eine Schrift, die nach ihrem Umfang zu den kleineren Werken des Hey-

⁵⁴ Siehe oben Anm. 39.

⁵⁵ JOHANNES DE NOVA DOMO, *Tractatus de esse et essentia*, in: G. MEERSSEMAN, *Geschichte des Albertismus*, Heft 1 (wie Anm. 32), 91–191, bes. 166.

⁵⁶ GERARDUS DE MONTE, *Tractatus ostendens concordantiam sancti Thomae et venerabilis domini Alberti*, Köln um 1485 (= Voullième Köln 447), fol. AAair (UB Tübingen, Cd 1809 Inc.).

⁵⁷ Diesen Punkt werde ich in meinem Buch *«From Scholasticism to Rationalism. Late Medieval and Early Modern Albertists and Albertism»*, das ich zur Zeit in Vorbereitung habe, weiter ausführen.

mericus gerechnet werden muß und der *Determinatio super peregrinatione* aus dem Jahre 1458 vergleichbar ist.⁵⁸ Zuerst möchten wir die Authentizität und die Datierung des Werkes untersuchen. Anschließend werden wir dann die Struktur und den Inhalt der Schrift erörtern.

1. Die Authentizität

Über die Autorschaft des Traktats *De signis notionalibus* kann Folgendes festgestellt werden:

1. Im Incipit wird die Schrift ausdrücklich Heymericus zugeschrieben: «Incipit tractatus de signis notionalibus trinitatis et unitatis superne magistri Heymerici de Campo professoris sacre theologie eximii.»⁵⁹ Es gibt keinen Grund, diese Zuschreibung in Zweifel zu ziehen.

2. Der Traktat wird im bekannten Katalog des Rooklosters unter den Schriften des Heymericus aufgeführt. Er trägt dort die vollständige Überschrift: «De signis notionalibus et unitatis superne.»⁶⁰ Wie aus dem der Überschrift nachgestellten Buchstaben «e» hervorgeht, war der Traktat in der Bibliothek zu Eindhoven vorhanden.⁶¹ Die einzige erhalten gebliebene Handschrift stammt aus der Bibliothek des Klosters Bethlehem.⁶² Es handelt sich also nicht um die im Katalog verzeichnete Handschrift. Somit ist die Angabe des Katalogs ein selbständiger Beleg für die Echtheit des Traktats.

⁵⁸ Die Schrift umfaßt in der Handschrift nur 10 Kolumnen. Zur *Determinatio super peregrinatione* siehe den Verweis in Anm. 76 weiter unten.

⁵⁹ Wien, Österreichische Nationalbibliothek (ÖNB), series nova (sn), 12788, fol. 55vb.

⁶⁰ Wien, ÖNB, sn, 12694, fol. 163r, und Z. KALUZA, «Trois listes d'oeuvres de Heimeric de Campo dans le «Catalogue du Couvent Rouge» («Rouge Cloître»)», in: *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 17 (1973) 9–15, bes. 11 n. 16 («nationalibus» ist nach der Handschrift in «notionalibus» zu ändern).

⁶¹ Zur Bedeutung der nachgestellten Buchstaben im Katalog des Rooklosters siehe Z. KALUZA.

⁶² Der Traktat ist, soweit bekannt, nur in der Handschrift Wien, Österreich. Nationalbibliothek, series nova, 12788, fol. 55v–58r, überliefert. Siehe dazu L. BURIE, «Proeve tot inventarisatie» (wie Anm. 39), 234. Über die Herkunft der Handschrift gibt Auskunft E. PERSOONS, Handschriften uit Kloosters in de Nederlanden in Wenen, in: *Archives et bibliothèques de Belgique* 38 (1967) 71, und DERS., Het intellectuele leven in het klooster Bethlehem in de 15de eeuw, in: *Archives et bibliothèques de Belgique* 43 (1972) 47–84; 44 (1973) 85–143, bes. 128. Heymericus stand in engem Kontakt mit dem Kloster Bethlehem. Siehe dazu Anm. 73 weiter unten.

3. Schließlich gibt es eine Anzahl von inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen unserem Traktat und den Schriften des Heymericus:

Im *Tractatus de sigillo aeternitatis* wird die göttliche Trinität anhand eines Zirkels mit eingeschriebenem Dreieck veranschaulicht. Dieses Bild wird auf ähnliche Weise in unserer Schrift verwendet.⁶³ Zudem werden in beiden Werken Begriffe verwendet, die in der scholastischen Literatur nur selten vorkommen, wie «(de)pingere» für «sich ausmalen» und «regyrare» für «zurückwenden».⁶⁴

In den *Theoremata totius universi*, einem bereits genannten Werk des Heymericus, werden Triaden angeführt, die auch in unserer Schrift vorkommen.⁶⁵ Zudem liegt beiden Werken die Idee der universellen triadischen Struktur der Schöpfung zugrunde: *Omne creatum originaliter extat trinum*.⁶⁶

Auch im *Compendium divinorum* steht die universelle triadische Struktur der Schöpfung im Mittelpunkt.⁶⁷ Zudem weist dieses Werk in seinem ersten Satz eine interessante Ähnlichkeit mit unserer Schrift auf. Wo im *Compendium* gesagt wird, der Autor werde etwas über das erste Prinzip ausführen *iuxta mei facultatem*, heißt es in unserer Schrift unter Verwendung des gleichen Topos, er möchte von den Abbildungen der göttlichen Trinität *iuxta facultatem hominis* handeln.⁶⁸

⁶³ E. COLOMER, Nikolaus von Kues (wie Anm. 10), 17–24 (enthält ausführliche Auszüge aus dem *Tractatus de sigillo aeternitatis*).

⁶⁴ E. COLOMER, ebd., 24, und Anm. 107.

⁶⁵ Zu erwähnen sind hier etwa die Triaden *esse (substantia)*, *posse (potentia)*, *agere (operatio)*, und *memoria, intellectus* und *voluntas*. Siehe HEYMERICUS DE CAMPO, *Theoremata totius universi* (wie Anm. 26), 231–232 n. 29 und 39, und DERS., *De signis notionalibus* (wie Anm. 59), fol. 56v und 57v.

⁶⁶ HEYMERICUS DE CAMPO, *Theoremata totius universi* (wie Anm. 26), 231 n. 24, und DERS., *De signis notionalibus* (wie Anm. 59), fol. 56v: «(...) traducitur a Deo creante in quamlibet creaturam quantumcumque uilem quedam similitudo (...) in qua similitudine est participata essencia, participata potencia, et participata causalitas operandi (...)»

⁶⁷ Siehe oben.

⁶⁸ HEYMERICUS DE CAMPO, *Compendium divinorum*, ed. Korolec 1967 (wie Anm. 9), 56: «(...) in secundo (sc. tractatu) quaedam specialiter de primo universitatis entium principio iuxta mei facultatem ingenioli discutiam (...)» und *De signis notionalibus* (wie Anm. 59), fol. 55vb: «(...) iuxta facultatem homini propriam (...) ad hanc trinitatem inuisibilem te manuducam.» Zu bemerken ist, daß der Topos «iuxta mei facultatem» auch von anderen Autoren verwendet wird, vor allem, wo es um die Erforschung der Geheimnisse Gottes geht. An sich betrachtet, ist die Verwendung

Nehmen wir diese Punkte zusammen: das Incipit, den Bibliothekskatalog und die inhaltlichen Übereinstimmungen, so kann an der Authentizität des Traktats kein Zweifel mehr bestehen.

2. Die Datierung

Ist die Authentizität so gut wie gesichert, läßt sich über die Datierung viel weniger ausmachen. Es fehlen eindeutige Angaben. Der Hinweis im Incipit, Heymericus sei *professor sacrae theologiae eximius*, besagt nicht, daß der Traktat nach 1428 geschrieben ist, dem Jahr, in dem Heymericus seine Professur an der theologischen Fakultät zu Köln antrat, sondern gibt nur an, daß die Abschrift, wie sie in der Wiener Handschrift erhalten geblieben ist, nach 1428 angefertigt wurde.⁶⁹ Die Datierung des Traktats ist damit noch immer offen. Eine Betrachtung des Inhalts führt ebenfalls zu keinen handfesten Hinweisen. Das Problem der Trinität wurde von Heymericus bereits in den frühesten Schriften erörtert und begegnet ebenso in den letzten Werken.

Einen besseren Anhaltspunkt bietet wohl die Tatsache, daß Heymericus sich in seiner Schrift an eine bestimmte Person wendet, die er am Anfang des Werkes als *inquisitor trinitatis* bezeichnet.⁷⁰ Damit lassen sich auch die im Traktat vielfach benutzten Formen des Imperativs erklären: *pinge*, *perpende*, *considera*, die sich alle an die genannte Person zu wenden scheinen.⁷¹ Kurz nach dem Beginn und

dieses Topos denn auch kein Beleg für die Autorschaft. Sie unterstützt jedoch die anderen Argumente.

⁶⁹ HEYMERICUS DE CAMPO, *De signis notionalibus* (wie Anm. 59), fol. 55vb: «Incipit tractatus de signis notionalibus trinitatis et unitatis superne magistri Heymerici de Campo professoris sacre theologie eximii.» Zur Biographie des Heymericus siehe G.-R. TEWES, Die Bursen der Kölner Artisten-Fakultät bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, Köln 1993, 48 (Studien zur Geschichte des Universität zu Köln 13), und M.J.F.M. HOENEN, Academic and Intellectual Life in the Low Countries. The University Career of Heymeric de Campo († 1460), in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 51 (1994) 17–209, bes. 187.

⁷⁰ HEYMERICUS DE CAMPO, *De signis notionalibus* (wie Anm. 59), fol. 55vb: «Nunc conuerto stilum ad te, o trinitatis ineffabilis et ad plenum imperscrutabilis inquisitor, iuxta facultatem homini propriam, symbolice, ut tuo desiderio pro uiribus meis exquis satisfaciens ex uisibilibus nobis notis ad hanc trinitatem inuisibilem te manuducam (...).»

⁷¹ Ebd., fol. 56va: «Hoc, inquam, exemplar diuinum pingere in imaginatione tua (...);» ebd., fol. 56vb: «(...) et ita perpende modos originales diuine essentie et sue operationis extrinsece non habere aliquam differentiam realem ad intra (...),» fol. 57ra: «Deinde considera splendorem luminaris circulariter concaui (...).»

am Ende des Traktats wird die genannte Person von Heymericus erneut angesprochen, dann aber mit *frater*.⁷² Diese letzte Bezeichnung könnte auf eine Entstehung des Traktats während der Löwener Zeit des Heymericus hindeuten, also nach 1435, als er dort Professor der Theologie war und mit den Fratres des Klosters Bethlehem, unweit der Stadt, in Verbindung stand.⁷³ Auf eine Entstehung während dieser Zeit weist auch die Herkunft der erhaltenen Handschrift unseres Traktats hin, stammt sie doch aus dem Besitz der ehemaligen Klosterbibliothek von Bethlehem.⁷⁴

Dennoch gibt es auch Argumente, die gegen die spätere Abfassungszeit in Löwen zu sprechen scheinen, und zwar die bereits erwähnten Übereinstimmungen mit den Werken der früheren Periode, vor allem mit dem *Tractatus de sigillo aeternitatis*, einer Schrift, die während des Aufenthalts am Basler Konzil zwischen 1432 und 1435 abgefaßt wurde.⁷⁵

Diese Ähnlichkeiten könnten eine frühe Datierung nahelegen. Aber auch hier gibt es keine zwingenden Gründe. Es ist durchaus möglich, daß Heymericus in unserer Schrift auf Material zurückgreift, das er bereits früher geschrieben oder konzipiert hat. Im *Compendium divinorum*, in den *Theoremata* und im *Tractatus de sigillo aeterni-*

⁷² Ebd., fol. 56ra: «Ecce, frater karissime, qualiter in creatura infima poteris trinitatem personarum manu ductione quadam obscura reperire», und ebd., fol. 58r: «Itaque, precare frater, oremus dominum hunc scienciarum, qui dat scienciam paruulis, quatenus nostros exteriores et interiores intuitus dirigat et contineat in sue trinitatis beatificatricis prenoscitis enigmatibus (...)». Die Tatsache, daß Heymericus sich hier wieder an die zu Beginn des Werkes genannte Person wendet und diese nun als *frater* bezeichnet, macht es unwahrscheinlich, daß es sich um einen Topos handelt.

⁷³ Im Kloster Bethlehem las Heymericus über die Ars des Raymundus Lullus. Siehe dazu P. IMPENS, *Chronicon Bethlemiticum*, Lib. 2, art. 7, § 4, Wien, ÖNB, sn 12816 (311–95), fol. 118v, angeführt von Persoons, «Het intellectuele leven» (wie Anm. 62), 58: «(Heymericus) qui tempore magnarum vacanciarum apud fratres Bethleemiticos feriatus degens, pluribus fratribus complementa artis et sciencie Raymundi Lulli, quod omne scibile prenotavit, edocuit.» Näheres zum Kloster Bethlehem findet sich im *Monasticon Belge*, Band 4: Province de Brabant, Lüttich 1970, 1005–1024.

⁷⁴ Aus dem Besitz des Klosters stammen auch weitere Handschriften mit Werken des Heymericus, siehe E. PERSOONS, «Het intellectuele leven» (wie Anm. 62), 128. Der dort angeführte Dialogus ist aller Wahrscheinlichkeit nach eine unechte Schrift. Siehe dazu Z. KALUZA, *Dialogus Heimerici de Campo cum Godefrido de Campo*, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 38 (1971) 273–289.

⁷⁵ Zur Datierung des *Tractatus de sigillo aeternitatis* siehe R. IMBACH, «Quelques remarques» (wie Anm. 48), 298.

tatis tritt Heymericus als ein Autor hervor, der sich eingehend mit der Problematik der *vestigia trinitatis* auseinandergesetzt hat. Es ist daher nicht verwunderlich, daß er, wie der Anfang unseres Traktats zu erkennen gibt, von einem anonymen *inquisitor trinitatis* gebeten wird, über dieses Thema eine kleine Schrift zu verfassen.⁷⁶ Der unausgewogene Aufbau, auf den wir noch eingehen werden, läßt vermuten, Heymericus habe die ihm anvertraute Aufgabe in kurzer Zeit erledigen wollen. Auch der erste Satz des Werkes: *Nunc converto stilum ad te* erweckt den Eindruck, der Traktat sei als einer von vielen anderen schriftlichen Aufgaben von Heymericus übernommen worden.⁷⁷ Er entwickelt im Traktat keine neuen Gedanken, sondern stützt sich auf bereits bekannte Ideen, die er so ordnet, daß er die Anfrage beantworten kann. Die Übereinstimmung mit frühen Werken bedeutet also nicht, daß unser Traktat derselben Zeit entstammen muß. Er kann auch später entstanden sein.

Nehmen wir diese Argumente zusammen, so scheint uns eine Datierung in die Löwener Zeit (1435–1460) noch am ehesten in Betracht zu kommen. Wir gehen also vorläufig davon aus, daß die Schrift auf Anregung eines Bruders des Klosters Bethlehem von Heymericus verfaßt worden ist. Aber sicher wissen können wir das nicht. Neue Daten werden über die Entstehungszeit weiteren Aufschluß geben müssen.

3. Aufbau

Der Traktat ist als Antwort auf die Frage konzipiert, wie man durch eine Betrachtung der Schöpfung zur Erkenntnis der göttlichen Trinität aufsteigen kann. Das Werk steht damit in der Tradition der sogenannten *vestigia trinitatis*-Traktate, wie sie unter anderem von Bonaventura bekannt sind. In dieser Tradition lassen sich zwei Gruppen unterscheiden. Erstens gibt es die Erörterung der *vestigia trinita-*

⁷⁶ HEYMERICUS DE CAMPO, *De signis notionalibus* (wie Anm. 59), fol. 55vb: «(...) ut tuo desiderio pro uiribus meis exiguis satisfaciens ex uisibilibus nobis notis ad hanc trinitatem inuisibilem te manuducam (...)» Wenn die alten Kataloge mit Werken des Heymericus von Foppens (1739) und Hartzheim (1747) recht haben, wurde auch die *Determinatio super peregrinatione* von Heymericus auf Anfrage verfaßt. Siehe dazu M.J.F.M. HOENEN, Denys the Carthusian and Heymeric de Campo on the Pilgrimages of Children to Mont-Saint-Michel in France (1458), with a first edition of Denys's «Epistola de cursu puerorum» and Heymeric's «Determinatio super peregrinatione multorum iuuenum», in: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 61 (1994) 387–418, bes. 399.

⁷⁷ HEYMERICUS DE CAMPO, *De signis notionalibus* (wie Anm. 59), fol. 55vb.

tis, wie sie in den Kommentaren zu den *Sentenzen* des Lombarden dargelegt wurde. Der klassische Ort ist der Anfang des ersten Buches, wo der Frage nachgegangen wird, wie aus der Schöpfung der Schöpfer erkannt werden kann.⁷⁸ In diesem Zusammenhang kommt Lombardus auch auf die Trinität zu sprechen. Seine Ausführungen sind insofern wichtig, als sie eine große Anzahl von Zitaten aus Augustin enthalten, die in der späteren Diskussion immer wieder angeführt wurden, vor allem, wenn die Abbildungen der göttlichen Trinität in der menschlichen Seele zur Debatte standen. Auch geht Lombardus anhand von Augustin auf die Differenzen zwischen der göttlichen Trinität und den geschaffenen Abbildungen ein.⁷⁹ Die *Sentenzen* des Lombarden vermittelten somit den Theologen die Gedanken des Augustin, dessen Trinitätslehre auf die mittelalterliche Diskussion, auch bei Heymericus, entscheidend gewirkt hat.⁸⁰ Die Tradition dieser Gruppe beginnt bereits in den frühesten Kommentaren, etwa in den *Glossa in quatuor libros Sententiarum* des Alexander von Hales, und setzt sich bis in das fünfzehnte Jahrhundert bei Johannes Capreolus und Dionysius dem Kartäuser fort.⁸¹

Die andere Gruppe setzt sich aus selbständigen Traktaten zusammen. Dieser Traditionszweig unterscheidet sich vom ersteren durch eine freiere und ungezwungenere Abhandlung, die nicht so sehr spekulativ, sondern eher praktisch ausgerichtet ist. Es geht in diesen Werken vor allem um die Erkenntnis der Trinität als letztendliches Ziel des menschlichen Lebens: die Betrachtung und der Genuß der göttlichen Trinität. Zu dieser Tradition gehören das *Itine-*

⁷⁸ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, Lib. 1, dist. 3, cap. 1–4, Grottaferrata 1971, 68–77 (Spicilegium Bonaventurianum 4).

⁷⁹ Ebd., cap. 3, 74–75. Zur Lehre des Augustin siehe (noch immer grundlegend) M. SCHMAUS, Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus, Nachdruck der Ausgabe 1927 mit Ergänzungen, Münster 1967, bes. 230–285 (Münsterische Beiträge zur Theologie 11).

⁸⁰ Ein deutliches Beispiel ist die mehrfach von Heymericus hervorgehobene Triade *memoria, intellectus, voluntas* (siehe Anm. 29 und 65), die der Augustinschen Schrift *De trinitate* entnommen ist (dazu M. SCHMAUS, wie Anm. 79, 264–285).

⁸¹ ALEXANDER VON HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, Quaracchi 1951, Lib. 1, dist. 3, n. 13–53, 44–73 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 12); JOHANNES CAPREOLUS, *Defensiones theologiae divi Thomas Aquinatis*, hrsg. von C. PEBAN/TH. PÈGUES, Bd. 1, Lib. 1, dist. 3, quaest. 2–3, Tours 1900, 172–220; DIONYSIUS DER KARTÄUSER, *Commentaria in IV libros Sententiarum*, Lib. 1, dist. 3, quaest. 4–13, Tournai 1902, 235–283 (Opera omnia 19).

Itinerarium mentis in Deum des Bonaventura und der Traktat *De signis notionalibus* des Heymericus.⁸²

Heymericus betrachtet seine Schrift als eine *manuductio*, um den Adressaten durch einen Vorgeschmack der Trinität aus dem irdischen Jammertal zum himmlischen Paradies zu führen: *Ita de valle lacrimarum ad locum voluptatis paradisi caelestis proficisci*.⁸³ Er geht dabei nicht spekulativ vor, wie in den meisten anderen seiner Schriften, sondern weist den Leser auf eine Reihe von Abbildungen hin, die zeigen sollen, wie die göttlichen Personen sich zueinander verhalten und worauf der Mensch sich bei einer Betrachtung der Trinität zu richten hat.

Der Traktat setzt sich aus folgenden Abschnitten zusammen:

1. Heymericus beginnt mit einer Einleitung, in welcher er den Anlaß zur Abfassung der Schrift angibt. Er ist gefragt worden, etwas über die Trinität zu sagen und möchte nun (*nunc*) dieser Bitte nachkommen.

2. Anschließend folgt die eigentliche Darstellung, die nach einer ganz bestimmten Logik aufgebaut ist: Er möchte mit den Abbildungen der Trinität bei den niedrigen Geschöpfen beginnen, um dann zu den höheren aufzusteigen.⁸⁴ So beginnt er zuerst mit der trinitarischen Struktur der Elemente, die ihm als letzte Bausteine der Schöpfung gelten. Dabei geht er auch auf den Unterschied zwischen der triadischen Struktur der Elemente und der göttlichen Trinität ein. Dieser Abschnitt über die Elemente ist im Vergleich zu dem, was er zu den anderen Abbildungen sagt, am ausführlichsten.

3. Dann geht er über zu einer Betrachtung der trinitarischen Struktur der Geschöpfe, die aus den Elementen zusammengesetzt sind, den sogenannten *elementata*. Bevor er jedoch darauf eingeht, bringt er eine Besprechung der dreifachen Struktur der göttlichen Substanz. Die göttliche Dreieinheit sei das Exemplum der trinitarischen Struktur der Geschöpfe. Sie wird anhand einer Kreisfigur mit eingeschriebenem Dreieck veranschaulicht. Anschließend legt er dar, wie die dreifache Struktur der göttlichen Substanz sich in den Geschöpfen ausdrückt.

⁸² BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, Quaracchi 1891, 293–313 (Opera omnia, 5).

⁸³ HEYMERICUS DE CAMPO, *De signis notionalibus* (wie Anm. 59), fol. 58ra.

⁸⁴ Ebd., 56rb: «Itaque a posteriori ad priora modo resolutorio procedendo (...)»

Nach diesem Intermezzo, das den Aufbau des Traktats unterbricht, geht er auf die *elementata* ein, jedoch nur kurz, um in Anschluß daran den Unterschied zwischen der göttlichen Trinität und der Struktur der *elementata* darzulegen, wie es vorher bei den *elementa* geschah.

4. Darauf folgt eine ausführliche Liste mit Abbildungen der Trinität, die sehr verschiedenen Bereichen der Schöpfung wie den Planetenbewegungen, der Interaktion zwischen Licht und Spiegel und der menschlichen Seele entnommen sind. Anhand dieser Liste kann der Leser sich eine Vorstellung von der schwer zu ergründenden Natur der göttlichen Trinität machen. Wie in einem Katalog werden die verschiedenen Abbildungen nacheinander aufgeführt. Es fehlt ein innerer Zusammenhang. Diese Liste wird mit einer Darlegung des praktischen Interesses einer Betrachtung dieser *vestigia* abgeschlossen. Sie bringen den Menschen seinem letzten Ziel nahe.

5. Der Traktat schließt mit einem Epilog, in dem der Adressat, der *inquisitor trinitatis*, als *frater* erneut angesprochen wird. Auch in diesem Epilog steht die praktische Bedeutung der Betrachtung der Trinität, wie sie sich in der Schöpfung abgebildet hat, im Mittelpunkt.

Der Grundplan des Traktats ist klar strukturiert: Zuerst werden die *elementa* untersucht, darauf *elementata*. Die Durchführung ist jedoch in einem bestimmten Punkt merkwürdig. Es besteht ein auffallender Unterschied zwischen dem Anfang des Werkes, wo Heymericus in der Form einer zusammenhängenden Darlegung ausführlich auf die *elementa* eingeht, und der Auflistung der *elementata*, die vielmehr den Charakter einer zufälligen Sammlung hat. Das Werk erweckt damit den Eindruck, in kurzer Zeit komponiert zu sein: anfangs noch weitläufig, aber dann nach und nach kürzer. Auch kann man sich fragen, warum Heymericus erst im Laufe der Untersuchung, nach der Behandlung der *elementa*, auf Gott als *exemplar* zu sprechen kommt und nicht früher, hat doch die göttliche Trinität, wie er selber ausführlich dargelegt hat, nicht nur in den *elementata*, sondern auch in den *elementa* ihr Abbild hinterlassen.⁸⁵

⁸⁵ Ebd., 56rb: «(...) in creatura infima (sc. elemento) poteris trinitatem personarum manuuctione quadam obscura reperire.»

4. Inhalt

Unsere Schrift bringt, wie gesagt, eine große Anzahl von Abbildungen der göttlichen Trinität. Sie gibt uns damit einen Einblick in die Weise, wie Heymericus die Welt als Abbildung Gottes betrachtet. Diese Abbildungen lassen sich in drei Gruppen aufteilen. Erstens werden solche Abbildungen angeführt, die auch in anderen Werken des Heymericus eine Rolle spielen. Dazu gehört das Bild der menschlichen Seele als *imago trinitatis*, das im *Tractatus problematicus* bei der Darstellung der albertistischen Intellektlehre hervortritt.⁸⁶ Zweitens werden verschiedene Metaphern, die Heymericus bei der Beschreibung der Emanation verwendet, in unserer Schrift als *vestigia trinitatis* eingesetzt. Heymericus vergleicht in seinem *Compendium divinorum* die Ausströmung der Schöpfung aus dem ersten Prinzip mit einem aus einer Quelle emporsteigenden Bach oder Fluß.⁸⁷ Das Sinnbild der Quelle und des Stromes wird auch in unserem Traktat verwendet, aber dann auf die Trinität übertragen. Der Vater wird durch die Quelle dargestellt, der Sohn durch den aus der Quelle hervortretenden Strom und der Heilige Geist durch das Wasser, das zwischen der Quelle und dem Strom hin und her wirbelt.⁸⁸

Neben solchen in der Tradition bereits öfter genannten *vestigia trinitatis* werden drei weitere Abbildungen von Heymericus in seinem Traktat vorgestellt, die wir hier näher betrachten möchten, nämlich die Elemente und ihre Eigenschaften, das in einem Kreis eingeschriebene Dreieck und die Bewegungen der Himmelskörper. In der Darstellung dieser *vestigia* tritt die eigene Leistung des Traktats hervor. Eine Untersuchung dieser Abbildungen wird uns damit einen guten Zugang zum Heymericischen Denken über die trinitäre Struktur der Wirklichkeit verschaffen können.

⁸⁶ HEYMERICUS DE CAMPO, *De signis notionalibus* (wie Anm. 59), fol. 57vb. Zur Verwendung dieses Bildes im *Tractatus problematicus* siehe meinen Aufsatz «Heymeric van de Velde († 1460) und die Geschichte des Albertismus» (wie Anm. 52), bes. 312.

⁸⁷ HEYMERICUS DE CAMPO, *Compendium divinorum*, ed. Korolec (wie Anm. 9), 13.

⁸⁸ HEYMERICUS DE CAMPO, *De signis notionalibus* (wie Anm. 59), fol. 57rb: «Vnde illa eadem aqua in origine sui fluxus dicitur fons seu scaturigo, et assimilatur eterno Patri. In termino illius fluxus dicitur flumen, et assimilatur Filio. Et ratione sue redundantie fluentis communiter tam supra fontem quam supra eius flumen dicitur confluxus, et assimilatur Spiritui Sancto.» Dieses Bild wird auch auf die Trinität angewendet von ANSELMUS, *De processione Spiritus Sancti*, hrsg. von F.S. SCHMITT, Rom 1940, Nachdruck Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, 9, 204f (Opera Omnia 2).

4.1. *Die Elemente als vestigia trinitatis*

Heymericus beginnt seinen Traktat mit einer Betrachtung der trinitären Struktur der Elemente. Abhandlungen über die Elemente sind im fünfzehnten Jahrhundert keine Ausnahme, auch wenn man von den Werken absieht, in denen die Elementenlehre üblicherweise erörtert wurde, wie den Kommentaren zum zweiten Buch von *De generatione et corruptione*.⁸⁹ Dieses auffallende Interesse an den Elementen hängt wohl zusammen mit einem erneuten Aufgreifen der Quellen des zwölften Jahrhunderts, in denen dieses Thema eine wichtige Rolle spielt. So wird im anonymen Traktat *Fundamentum naturae*, der wahrscheinlich in der ersten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts entstanden ist, die Elementenlehre in einer Form erörtert, die über die Herkunft der dargelegten Gedanken keinen Zweifel bestehen läßt.⁹⁰ Der anonyme Autor bringt wörtlich eine Stelle aus der Schrift *De philosophia* des Wilhelm von Conches.⁹¹ Auch Cusanus ist aller Wahrscheinlichkeit nach durch die Lehre des Wilhelm von Conches direkt oder indirekt beeinflußt.⁹²

Cusanus ist auch weiterhin wichtig, da er in seinen Schriften nicht nur über die Elemente spricht, sondern sie auch mit dem Problem, wie man Gott aus der Schöpfung erkennen kann und mit der trinitarischen Struktur des Universums in Zusammenhang bringt, obwohl in anderer Weise als Heymericus. In der *Docta ignorantia*, einer Schrift, die im Jahre 1440 abgeschlossen wurde, bringt er als die einhellige Meinung der Weisen (*concors sententia sapientum*) zum Ausdruck, daß wir durch eine Betrachtung der sichtbaren Dinge zum Staunen vor der Erhabenheit Gottes (*excellencia divina*) gebracht werden. Als eines dieser sichtbaren Dinge gilt die Ordnung und der Zusammenhang der Elemente.⁹³ Diese Ordnung ist von Gottes Hand

⁸⁹ Auch in den Kommentaren zum dritten Buch von *De caelo* wird über die Elemente gesprochen.

⁹⁰ Den Traktat habe ich herausgegeben in *Ista prius inaudita*. Eine neuentdeckte Vorlage der «Docta Ignorantia» und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues, in: *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 21 (1995) 375–476.

⁹¹ Ebd., 423f.

⁹² Dazu gibt der Quellenapparat der sogenannten Heidelberger Edition der Werke des Cusanus hinreichend Auskunft.

⁹³ NIKOLAUS VON KUES, *De docta ignorantia*, Buch 2, cap. 13, n. 175, hrsg. von P. WILPERT, 2., verb. Aufl. besorgt von H.G. SENGGER, Hamburg 1977, 108 (Meiner PhB 264b): «Quoniam sapientum concors sententia est per visibilia et magnitudinem, pulchritudinem atque ordinem rerum nos duci in stuporem artis et excellen-

nach Zahl, Gewicht und Maß eingerichtet und ist als solches ein Abbild der göttlichen Trinität.⁹⁴ Gleiches trifft für das geschaffene Universum als Ganzes zu, das von Gott unter Verwendung der Geometrie derart geordnet wurde, daß es Festigkeit, Beständigkeit und Beweglichkeit hat.⁹⁵

In der einige Jahre später entstandenen Schrift *De coniecturis* spielen die Elemente erneut eine Rolle. Das Element wird hier, ganz anders als im klassischen Sinne von *De generatione et corruptione*, definiert als die Einheit, die nicht in sich existieren kann, sondern immer in etwas anderem aufgeht.⁹⁶ Cusanus unterscheidet drei Arten von Elementen: sinnliche, rationale und intellektuelle, die eine hierarchische Ordnung aufweisen, die derart gestaltet ist, daß dasjenige, was auf einer tieferen Stufe als Einheit besteht, auf einer höheren als Zusammengesetztes existiert. So gibt er als Beispiel der letzten Einheit der sinnlichen Wahrnehmung die Fläche. Alles, was mit den Sinnen wahrgenommen werden kann, ist letztendlich aus Flächen aufgebaut. Für die Ratio jedoch, die höher als die Sinne steht, ist die Fläche keine letzte Einheit, denn für sie ist die Fläche aus Linien zusammengesetzt. Für die Ratio ist damit die Linie die letzte Einheit. Der Intellekt aber, der über der Ratio steht, gelangt zur Einsicht, daß die Linie sich aus Punkten zusammensetzt. Der Intellekt, der als höchstes Erkenntnisvermögen gilt, betrachtet also den Punkt als letzte Einheit.⁹⁷ Der Unterschied zwischen den Elementen bezeugt nach Cusanus die dreifache Struktur der Wirklichkeit und kann damit auch als eine Abbildung der göttlichen Trinität betrachtet werden.

Kehren wir nun zur scholastischen Diskussion zurück. Wie sich aus einer Betrachtung der Quellen ergibt, spielte die Elementenlehre eine wichtige Rolle in der spätmittelalterlichen Debatte, wie sie zwi-

tiae divinae, et nonnulla mirabilis scientiae dei artificia tetigimus, quam breviter in universi creatione pauca subiungamus admirative de elementorum situ et ordine.»

⁹⁴ Ebd., n. 176, 110.

⁹⁵ Ebd., n. 175, 108: «(...) per geometriam figuravit, ut ex hoc consequerentur firmitatem et stabilitatem atque mobilitatem secundum condiciones suas (...)»

⁹⁶ NIKOLAUS VON KUES, *De coniecturis*, 2. Teil, cap. 4, n. 90, hrsg. von J. KOCH/W. HAPP, 2., verbesserte Auflage, Meiner, Hamburg 1988, 104 (Meiner PhB 268).

⁹⁷ Ebd., n. 91, 104: «Elementorum vero distinctionem ex ipsa generali discretiva figura elcito. Universitas enim elementorum est trina – quadrate, cubice. Alia enim sunt elementa magis intellectualia, alia magis rationalia, alia vero sensibilia. Ea enim, quae sensus primo iudicat elementa, ratio elementata convincit, atque illa, quae rationi videntur simplicia, intelligentia composita apprehendit. Refert igitur inter elementorum gradu quasi inter puncta, lineas atque superficies.»

schen den philosophischen Schulen, vor allem den Thomisten und Albertisten, geführt wurde. Ein wichtiger Beleg ist hier der bereits erwähnte *Tractatus problematicus* des Heymericus. Aus dieser Schrift geht hervor, daß die Diskussion sich um die schon in den arabischen Quellen erörterte Frage nach der Natur der Elemente in den aus Elementen zusammengesetzten Körpern, den sogenannten *mixta*, drehte. Das Problem, ob die Elemente ihre eigene Form und Materie behalten oder nicht, stand dabei im Mittelpunkt des Interesses.⁹⁸ Den Thomisten zufolge gehen die Formen der Elemente über in die des Zusammengesetzten, des *mixtum*. Sie bleiben nur virtuell erhalten.⁹⁹ Die Albertisten jedoch halten an der Lehre fest, daß die Formen der Elemente im zusammengesetzten Körper essentiell erhalten bleiben, denn, so wird argumentiert, die Elemente bleiben im *mixtum* kontinuierlich aufeinander einwirkend, und das geht nur, wenn sie ihre eigene Form beibehalten.¹⁰⁰ Heymericus schließt sich der albertistischen Position an.¹⁰¹ Der Zusammenhang mit der in seinem Traktat *De signis* vorgebrachten Position ist offensichtlich. Behalten die Elemente ihre eigene Form, so sind sie immer, auch wenn sie in die *mixta* eingegangen sind, als Abbild der göttlichen Trinität zu betrachten.

Die verschiedenen Argumente, wie sie von Thomisten und Albertisten vorgebracht werden, lassen sich auch im anonymen, zu Examenszwecken abgefaßten Werk *Reparationes totius philosophiae naturalis* finden, das wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts zu Köln an der albertistischen Laurentianer Burse ent-

⁹⁸ HEYMERICUS DE CAMPO, *Tractatus problematicus*, Köln 1496 (Hain *4302), Probl. 10, fol. 30r–32v: «Decimo ponebatur hoc problema, an in mixto manent elementa tam secundum eorum formas quam secundum eorum materias salva (...)»

⁹⁹ Heymericus bringt diese Position mit der Lehre des Averroes in Zusammenhang, ebd., fol. 31r: «Rationes Averrois et beati Thomae (...). Sed haec positio vult formas elementorum coire in essentiam actus mixti, ita quod manent indistincte secundum substantiam ab eodem actu, distincte tamen virtualiter.»

¹⁰⁰ Ebd., fol. 30v: «Prima harum sententiarum est doctoris magni, pro qua sunt hae rationes. Prima ratio: Elementa sunt in mixto activa et passiva (...). Ergo miscibilia manent in mixto sub essentiali numero suarum formarum sive essentialium.» Die albertistische Lehre wird von Heymericus in die Tradition Avicennas gestellt, ebd., fol. 31v: «Consentiendum videtur rationabilius secundae opinioni, quae est Avicennae et sui insecutoris in hac parte venerabilis domini Alberti Magni, quae meo iudicio in traditione philosophiae ceteris praepollet. Hunc igitur et ego sequens dico quod (...)»

¹⁰¹ Siehe den letzten Satz der vorangehenden Anmerkung.

standen ist.¹⁰² Aus der Tatsache, daß sich die Argumente in einem Examenstraktat aufweisen lassen, geht hervor, daß die Debatte sich in diesem Punkt an der Universität institutionalisiert hat. Die Kenntnisnahme der thomistischen und albertistischen Argumente zur Elementenlehre gehörte in Köln offensichtlich zur Ausbildung der Studenten an der Artesfakultät.

Daß die Erörterung der Elemente vor allem in albertistischen Kreisen im Mittelpunkt des Interesses stand (sowohl der *Tractatus problematicus* wie auch die *Reparationes* gehören zur albertistischen Tradition), geht auch aus einem kleinen anonymen Traktat mit der Überschrift *De proprietatibus elementorum* hervor, der im Jahre 1496 zu Köln gedruckt wurde.¹⁰³ Dieses Werk, das sich nach eigener Mitteilung auf die Schriften des Albertus Magnus stützt, ist die Wiedergabe einer Diskussion über den Ort und die Eigenschaften der Elemente, die von den Bakkalare der Laurentianer Burse geführt und von der ganzen Fakultät besucht wurde.¹⁰⁴ Auf der Titelseite wird nahegelegt, daß es hier um eine Konfrontation der Auffassungen des Thomas und des Albertus geht.¹⁰⁵ Im Traktat selbst jedoch wird nur auf Albertus verwiesen.

Die Art und Weise, wie die Elemente in diesen albertistischen Traktaten verstanden werden, entspricht der gängigen mittelalterli-

¹⁰² *Reparationes totius philosophiae naturalis*, Köln 1494, fol. [O4r-v]: «Problema inter albertistas et thomistas, an in mixto coeunt elementa tam secundum eorum formas quam secundum eorum materias salva (...)» Dieses «problema» stützt sich auf die Abhandlung des Problems im *Tractatus problematicus* des Heymericus. Eine bibliographische Beschreibung des Traktats gibt E. VOULLIÉME, Der Buchdruck Kölns bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts, Bonn 1903, n. 1016, n. 443. Näheres zur Datierung, dem Inhalt und der Beziehung des Werkes zum *Tractatus problematicus* des Heymericus in meinem Beitrag: *The Reparationes totius philosophiae naturalis* (Cologne 1494) as a source for the late medieval debates between Albertistas and Thomistas, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 4 (1993) 307–344.

¹⁰³ *De proprietatibus elementorum quaestio utilissima ad mixtorum naturam et complexionem cognoscendam cuilibet recte philosophanti summe necessaria, inter Albertum et Thomam aliosque philosophos problematica*, Heinrich Quentell, Köln 1496.

¹⁰⁴ So nach dem Kolophon, fol. [Bivr]: «Quaestiones quattuor (...) ad utranque partem magistralissime ventilatae ac finaliter secundum opinionem magni Alberti (...) pro una parte decisae cum baccalariis bursae Laurentinae famosissimi Agripinensis Coloniae gymnasii praesente copiosa artium liberalium professorum et scholarium multitudine in scholis publicis facultatis artium disputatae (...)»

¹⁰⁵ Siehe Anm. 103.

chen Deutung, die sich vor allem auf die Schriften des Aristoteles stützt, in denen vier Elemente unterschieden werden: Feuer, Luft, Wasser und Erde.¹⁰⁶ Auch Heymericus geht in seinem Traktat *De signis notionalibus* von diesem Verständnis aus.

Nach Heymericus ist die triadische Struktur der Elemente in ihren Eigenschaften fundiert. Jedes Element hat drei Eigenschaften, die in einem bestimmten Verhältnis zueinander stehen und durch dieses Verhältnis die göttliche Trinität abbilden. So hat das Feuer die folgenden Eigenschaften: Wärme, Trockenheit und Leichtigkeit. Wärme ist die grundlegende Eigenschaft. Aus ihr geht die Trockenheit hervor. Beide zusammen, die Wärme und die Trockenheit, bewirken die Leichtigkeit.¹⁰⁷

Hiermit ist die Abbildung der Trinität gegeben. Die Wärme als elementare Eigenschaft ist dem Vater vergleichbar, der den Sohn, die Trockenheit, hervorbringt. Vater und Sohn bringen zusammen den Heiligen Geist hervor, wie die Wärme und Trockenheit die Leichtigkeit. Die personalen Eigentümlichkeiten gefährden die göttliche Einfachheit nicht, ebensowenig wie die verschiedenen Eigenschaften des Elements dessen Einheit zunichte machen. Diese Eigenschaften sind lediglich Akzidentien, und Akzidentien lassen die Einheit der Substanz des Elements unversehrt. Der Unterschied zwischen den Eigenschaften besteht also lediglich in ihrer gegenseitigen Beziehung, wie das auch für die göttlichen Personen zutrifft. Die Wärme des Feuers ist eine aktive Eigenschaft, die in ihrer Tätigkeit mit der Passivität der Trockenheit korrespondiert, wie die *proprietates activa generandi* des Vaters mit der *proprietates passiva generandi* des Sohnes.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Über die antike Elementenlehre informiert A. LUMPE, Der Begriff «Element» im Altertum, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 7 (1962) 285–293. Näheres zur aristotelischen Position auch in W.K.C. GUTHRIE, Aristotle. An Encounter, Cambridge 1981, 229–231 (A History of Greek Philosophy 6).

¹⁰⁷ HEYMERICUS DE CAMPO, *De signis notionalibus* (wie Anm. 59), fol. 55vb: «(...) uide terram tribus Dei digitis suspendi, scilicet siccitate, frigiditate et extrema grauitate; aquam humiditate, frigiditate et mediocri grauitate; aerem humiditate, caliditate et mediocri leuitate; ignem uero siccitate, caliditate et extrema leuitate, per quas trinitates accidencium propriorum quodlibet illorum elementorum gerit participatam similitudinem superne trinitatis (...), und ebd., fol. 56rb: «(...) in igne, qui est principaliter calidus, calor parit siccitatem et hec simul cooriginant summam leuitatem.»

¹⁰⁸ Ebd., fol. 55vb–56ra: «Que (sc. trinitas) sicut non numerat Dei essenciam, sed eius proprietates naturales intrinsice actiuas et passiuas – siquidem paternitas

Trotz dieser Übereinstimmungen gibt es zwischen den Eigenschaften der Elemente und den göttlichen Personen auch einige grundsätzliche Unterschiede, und Heymericus legt Wert darauf, sie zu erwähnen. Erstens sind die drei göttlichen Personen mit der göttlichen Natur identisch, wodurch sie je für sich subsistent sind. Die Eigenschaften der Elemente sind dagegen akzidenteller Natur und dadurch nicht subsistent. Sie modifizieren lediglich das Sein der Elemente.¹⁰⁹

Zweitens ist die göttliche Natur ganz immateriell, und das trifft folglich auch für die göttlichen Personen zu. Die passive Eigenschaft, die zum Merkmal des Sohnes gehört, die *proprietas passiva generandi*, ist somit keine Passivität im gewöhnlichen Sinn, als ob der Sohn im Hervorbringen etwas erleiden würde, denn das wäre nur möglich, wenn er aus Materie zusammengesetzt wäre. Nur körperliche Dinge können etwas erleiden. Die Eigenschaften der Elemente dagegen sind ganz materiell. Nur bei diesen gibt es also ein körperliches Erleiden.¹¹⁰

Gehen wir nach dieser Betrachtung des Inhalts auf den doktrinären Hintergrund der Heymericischen Elementenlehre ein. Den Erörterungen in *De signis* liegt ein bestimmtes Verständnis der Elemente zugrunde, das aus folgenden Bestimmungen zusammengesetzt ist:

1. Elementum (Element) ist Elementatum entgegengesetzt.

est proprietas actiua generandi, filiatio proprietas passiua generandi, et spiracio propria tercię persone proprietas passiua a Patre et Filio communiter procedendi – ita tres proprietates, quarum quedam sunt actiue et quedam passiue, cuiuslibet predicatorum elementorum non diuidunt substantiam elementi, sed nociones originales intrinsece accionis et passionis eiusdem.»

¹⁰⁹ Ebd., fol. 56ra: «(...) proprietates diuine sunt pure substantiales et ideo constituunt personas, quas per oppositionem relatiuam terminorum inicialium et finalium suarum accionum distinguunt et ordinant. Proprietates uero elementales, sicut cuiuslibet alterius creature, sunt accidentales eo modo, quo accidens proprium accidit nature speciei. Et ideo non constituunt neque distinguunt esse elementare personaliter, sed tantum per appropriaciones et habitudines accidentales modaliter.»

¹¹⁰ Ebd., fol. 56ra–rb: «(...) proprietates diuine sunt pure immateriales et ideo nullo modo (56rb) materialiter passiue. Unde fit quod filiatio non est in Filio Dei proprietas sic passiua, licet iuxta modum loquendi theologicum dicatur originaliter passiua, ex quo «generari» secundum modum loquendi est quoddam «pati», quomodo eciam Spiritus Sanctus dicitur «passiue» spirari. Proprietates autem elementares sunt materiales et ita uere materialiter passiue, quamuis aliqua earum dicantur in comparacione ad alias originaliter actiue.»

2. Es gibt vier Elemente: Feuer (*ignis*), Luft (*aer*), Wasser (*aqua*), Erde (*terra*).

3. Die Elemente haben sechs Eigenschaften: Wärme (*caliditas*), Kälte (*frigiditas*), Trockenheit (*siccitas*), Nässe (*humiditas*), Leichtigkeit (*levitas*), Schwere (*gravitas*).

4. Jedes Element hat eine erste und vornehmste Eigenschaft. So ist das Feuer hauptsächlich (*principaliter*) warm (*calidus*).

5. Die Eigenschaften der Elemente sind abwechselnd aktiv und passiv.

6. Die Eigenschaften können sich in andere Eigenschaften verwandeln, auch wenn diese einander nicht entgegengesetzt sind: Wärme (*caliditas*) kann in Trockenheit (*siccitas*) übergehen.

Aufgrund der erstgenannten Gegenüberstellung von Elementum (Element) und Elementatum ist man geneigt, das Werk von Wilhelm von Conches, in dem dieser Gegensatz mehrfach auftritt, oder eine davon abhängige Schrift, als Quelle für Heymericus zu betrachten. Diese Begriffe wurden nämlich zuerst von Wilhelm von Conches deutlich formuliert und in der Folgezeit mehrfach aufgegriffen, vor allem in naturphilosophischen Traktaten.¹¹¹ Dennoch schöpft bei näherer Betrachtung Heymericus aller Wahrscheinlichkeit nach nicht aus dieser Quelle. Die Begriffe werden von Wilhelm (wie auch in der von ihm abhängigen Tradition) und Heymericus ganz verschieden angewendet. Wilhelm benutzt den Terminus Elementum, um das Element in seiner reinen, unsichtbaren und unteilbaren Form anzuzeigen. Die sichtbare Gestalt, wobei das Element nicht mehr rein existiert, sondern mit anderen Elementen vermischt ist, wird von

¹¹¹ WILHELM VON CONCHES, *Philosophia mundi*, 1. Buch, hrsg. von G. MAURACH, Pretoria 1974, 18–33 (cap. 22: De elementis). Im *Dragmaticon* wird die Elementenlehre von Wilhelm weiter ausgearbeitet und differenziert. Zur Theorie des Wilhelm von Conches siehe die Ausführungen von D. ELFORD, «William of Conches», in: *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, hrsg. von P. DRONKE, Cambridge 1988, 308–327, und B. PABST, *Atomtheorien des lateinischen Mittelalters*, Darmstadt 1994, 107–145. Aufgegriffen wurde die Elementenlehre unter anderem im *Speculum naturale* des Vinzenz von Beauvais und im weit verbreiteten Kommentar zu *De consolatione philosophiae* des Nikolaus Trivet. Siehe dazu B. PABST, ebd., 138–141, und A.J. MINNIS/L. NAUTA, «More Platonic loquitur: What Nicholas Trevet really did to William of Conches», in: *Chaucer's «Boece» and the Medieval Tradition of Boethius*, hrsg. von A.J. MINNIS, Cambridge 1993, 1–33 (Chaucer Studies 18).

ihm Elementatum genannt: *Particulas praedictas dicamus elementa, ista iiii quae videntur elementata*.¹¹²

Heymericus dagegen macht keinen Unterschied zwischen den reinen, unsichtbaren und den unreinen, sichtbaren Elementen. Er verwendet nur einen Terminus, um die Elemente zu bezeichnen, ohne dabei eine Trennung vorzunehmen, und zwar Elementum. Auch sind bei ihm die Elementata nicht die unreinen, sichtbaren Elemente, sondern alle aus Elementen zusammengesetzten Gegenstände wie Steine, Pflanzen und Tiere.¹¹³ Heymericus scheint sich in dieser Hinsicht einer Tradition anzuschließen, die bereits von Gundissalinus vertreten wurde, der in *De processione mundi* einen Unterschied zwischen Elementum als einfachem Körper und Elementatum als sichtbarem Körper des sublunaren Bereichs macht.¹¹⁴

Was die anderen Aspekte seiner Elementenlehre betrifft, so läßt sich die Quelle ohne Schwierigkeiten aufweisen. Es handelt sich hier um das zweite Buch von *De generatione et corruptione*. Dort werden von Aristoteles die vier Elemente und ihre primären Eigenschaften erörtert. Auch wird dargelegt, daß jedes Element eine hauptsächliche Eigenschaft hat und daß es zwei aktive (Wärme und Kälte) und zwei passive Eigenschaften (Trockenheit und Feuchtigkeit) gibt.¹¹⁵ Die Übereinstimmungen zwischen Aristoteles und Heymericus sind eindeutig. Über die Herkunft der Heymericischen Elementenlehre kann somit kein Zweifel bestehen, zumal Heymericus sich in seiner Tätigkeit als Magister an der Artesfakultät in Köln eingehend mit der Schrift *De generatione et corruptione* auseinandergesetzt hat und so mit deren Problematik vertraut gewesen sein muß.¹¹⁶

¹¹² WILHELM VON CONCHES, *Philosophia mundi*, ebd., 20–21.

¹¹³ Siehe etwa HEYMERICUS DE CAMPO, *De signis notionalibus* (wie Anm. 59), fol. 57ra: «Nunc perpende qualiter in elementatis, scilicet mineralibus, uegetalibus, et sensitiuis querenda est similitudo increate trinitatis (...)»

¹¹⁴ Siehe dazu mit Quellenangaben TH. SILVERSTEIN, Elementatum. Its Appearance among the Twelfth-Century Cosmologists, in: *Medieval Studies* 16 (1954) 156–162, bes. 158. Weiteres zur Elementenlehre des elften und zwölften Jahrhunderts in R. MCKEON, Medicine and Philosophy in the Eleventh and Twelfth Centuries: The Problem of the Elements, in: *The Thomist* 24 (1961) 211–256.

¹¹⁵ ARISTOTELES, *De generatione et corruptione*, Lib. 2, cap. 1–5, 328b26–333a15 (Aristoteles Latinus Band 9/1, *De generatione et corruptione*, translatio vetus, hrsg. von J. JUDYCKA, Leiden 1986) 52–65.

¹¹⁶ Über Heymericus als Aristoteles-Kommentator siehe J.-D. CAVIGIOLI, Les écrits d'Heymericus de Campo (1395–1460) sur les oeuvres d'Aristote, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 28 (1981) 289–371.

Dennoch finden sich bei Heymericus einige Punkte, die sich nicht mit der aristotelischen Lehre in Einklang bringen lassen. Sie werden von Aristoteles mehr oder weniger verneint. Es handelt sich dabei erstens um die Eigenschaften der Schwere und Leichtigkeit. Aristoteles zufolge sind die Schwere und die Leichtigkeit zwar natürliche Eigenschaften, die jedem Körper anhaften, aber sie sind nicht wie Kälte und Wärme als primäre Eigenschaften der Elemente zu betrachten, denn Schwere und Leichtigkeit sind nicht gegenseitig aktiv und passiv und können deshalb nicht ineinander übergehen, ein Merkmal, das für die primären Eigenschaften der Elemente grundlegend ist.¹¹⁷ Die Frage ist nun, warum und wie Heymericus die Schwere und Leichtigkeit als Eigenschaften, die den primären Eigenschaften wie Kälte und Wärme gleichwertig sind, betrachten möchte.¹¹⁸

Zweitens fällt auf, daß Heymericus über eine Beziehung zwischen den Eigenschaften spricht, die es nach Aristoteles gar nicht gibt. Für Heymericus können Eigenschaften aus anderen, nicht-gegensätzlichen Eigenschaften hervorgehen. Das ist nicht in Übereinstimmung mit den von Aristoteles angegebenen Verwandlungsmöglichkeiten. Nach Aristoteles können durch den Umstand, daß Eigenschaften sich in ihr Gegenteil verkehren lassen, die Elemente ineinander übergehen. Wärme geht über in Kälte, und so wird Feuer zu Erde. Und Nässe wird zu Trockenheit, und so wird Luft zu Feuer. Aber aus der Wärme kann niemals die Trockenheit hervortreten.¹¹⁹ Dennoch setzt Heymericus diesen Vorgang voraus, wenn er angibt, daß die Eigenschaft, die den Vater symbolisiert (Wärme), die Eigenschaft, die den Sohn abbildet (Trockenheit), hervorbringt.¹²⁰

Schließlich ist Heymericus bei der Verwendung der aktiven und passiven Eigenschaften viel weniger strikt als Aristoteles. Nach Aristoteles sind Wärme und Kälte aktiv und Trockenheit und Feuchtig-

¹¹⁷ Siehe ARISTOTELES, *De generatione et corruptione*, Lib. 2, cap. 2, 329b16–329b24 (Aristoteles Latinus, wie Anm. 115, 54f.).

¹¹⁸ Daß Heymericus diese Eigenschaften als gleichwertig betrachtet, geht etwa aus der oben in Anm. 107 zitierten Stelle hervor.

¹¹⁹ Siehe ARISTOTELES, *De generatione et corruptione*, Lib. 2, cap. 3–4, 331a7–332a2 (Aristoteles Latinus, wie Anm. 115, 58–61).

¹²⁰ HEYMERICUS DE CAMPO, *De signis notionalibus* (wie Anm. 59), fol. 55rb: (...) in igne, qui est principaliter calidus, calor parit siccitatem (...)»

keit passiv.¹²¹ Den Ausführungen des Heymericus zufolge kann jedoch die gleiche Eigenschaft, etwa Trockenheit oder Wärme, sowohl aktiv wie passiv sein. Beim Feuer bringt die aktive Wärme die passive Trockenheit hervor. Aber bei der Erde ist die Trockenheit aktiv, und bei der Luft ist die Wärme passiv.¹²²

Was die erste Schwierigkeit betrifft, läßt sich Folgendes sagen. Aristoteles trennt die Eigenschaften der Schwere und Leichtigkeit von den vier primären Qualitäten (Wärme, Kälte, Nässe und Trockenheit), setzt sie aber in eine bestimmte Beziehung zueinander. Die Eigenschaften der Schwere und Leichtigkeit werden nämlich aus den vier primären Qualitäten abgeleitet.¹²³ Diese Lehre ist von der Tradition aufgegriffen worden, unter anderem im *Liber tertius naturalium* des Avicenna und im Kommentar zu *De generatione et corruptione* des Albertus Magnus, zwei Schriften, die Heymericus, wie aus dem *Tractatus problematicus* hervorgeht, gut kannte.¹²⁴ Im genannten Werk des Albertus, das nahe am Text des Aristoteles bleibt, heißt es ausdrücklich: *Omnes differentiae tangibilium qualitatum sunt ex his quattuor dictis, scilicet calido, frigido, humido et sicco.*¹²⁵ Gleiches begegnet in den bereits erwähnten *Reparationes totius philosophiae naturalis*, wo zwischen den *primae qualitates* der Wärme, Kälte, Nässe und Trockenheit und den *secundae qualitates ad primas reducibiles* wie Leichtigkeit und Schwere unterschieden wird.¹²⁶

Der Umstand, daß Schwere und Leichtigkeit aus den vier ersten Qualitäten abgeleitet werden, macht verständlich, wie Heymericus zu seiner Auffassung gekommen ist. Er verbindet den Heiligen Geist, der aus dem Vater und dem Sohn hervorgegangen ist, mit den Eigenschaften der Schwere und Leichtigkeit: Der Heilige Geist verdankt seine Existenz dem Vater und dem Sohn, gleich wie die Ei-

¹²¹ Siehe ARISTOTELES, *De generatione et corruptione*, Lib. 2, cap. 2, 329b24–26 (Aristoteles Latinus, wie Anm. 115, 55).

¹²² Vgl. etwa die in Anm. 120 angeführte Stelle mit Heymericus de Campo, *De signis notionalibus* (wie Anm. 59), fol. 55rb: «(...) in terra, que est principaliter sicca, frigiditas oriatur a siccitate (...)»

¹²³ Siehe ARISTOTELES, *De generatione et corruptione*, Lib. 2, cap. 2, 330a24–25 (Aristoteles Latinus, wie Anm. 115, 56).

¹²⁴ AVICENNA, *Liber tertius naturalium de generatione et corruptione*, hrsg. von S. VAN RIET, Leiden 1987, cap. 9, 90–91 (Avicenna Latinus), und ALBERTUS MAGNUS, *De generatione et corruptione*, Lib. 2, tract. 1, cap. 7, Paris 1890, 422 (ed. Borgnet 4).

¹²⁵ Albertus Magnus, ebd.

¹²⁶ *Reparationes totius philosophiae naturales* (wie Anm. 102), fol. O6v.

enschaften der Schwere und Leichtigkeit die Produkte der Qualitäten Nässe und Trockenheit beziehungsweise Wärme und Kälte sind.

Die Heymericische Interpretation der Eigenschaften der Elemente läßt sich aufgrund des Textes des Aristoteles verständlich machen, aber steht damit noch immer nicht ganz im Einklang. Wenn die Eigenschaften der Elemente tatsächlich ein Abbild der göttlichen Trinität sind, dann kann es zwischen den ersten und den zweiten Eigenschaften keinen Unterschied geben, ebensowenig wie das für die göttlichen Personen zutreffen würde. Das steht aber im Gegensatz zur Lehre des Aristoteles. Heymericus hat den von Aristoteles hervorgehobenen Unterschied zwischen den ersten und den zweiten Eigenschaften nicht seiner eigentlichen Bedeutung entsprechend akzeptiert und dadurch die aristotelische Elementenlehre umgedeutet, um sie mit seiner Lehre der *vestigia trinitatis* in Übereinstimmung zu bringen.

Dies tritt noch deutlicher bei den zwei übrigen Punkten hervor. Wie gesagt, können die Eigenschaften der Elemente ineinander übergehen, indem sie sich in ihr Gegenteil verwandeln. Aber eine Eigenschaft kann nach Aristoteles nicht aus einer nicht-entgegengesetzten Eigenschaft hervortreten. Zudem ist es so, daß, wenn eine Eigenschaft sich in ihr Gegenteil verwandelt, die Natur des Elements sich ändert.¹²⁷ Worauf Heymericus sich nun stützt, wenn er sagt, daß bei den Elementen die eine Eigenschaft aus der anderen, nicht-entgegengesetzten Eigenschaft hervorgeht, ist nicht ganz klar. Wahrscheinlich wollte er die aristotelische Theorie, daß jedes Element eine hauptsächliche Eigenschaft hat, aus der Perspektive der Emanationslehre verstehen. Diese hauptsächliche Eigenschaft ist von Heymericus dann wohl so interpretiert worden, daß sie das Fundament und den Ausgangspunkt der anderen Eigenschaften des Elements, oder besser gesagt, deren hervorbringendes Prinzip bildet, wie die Wärme des Feuers die Trockenheit hervorbringt. Aber die Existenz eines solchen hervorbringenden Prinzips wird von Aristoteles nirgends behauptet.

Gleiches gilt für den dritten Punkt, die Verwendung der Begriffe aktiv und passiv, die bei Heymericus anders ist als bei Aristoteles. Heymericus übernimmt von Aristoteles den Unterschied zwischen aktiv und passiv, aber er verwendet ihn auf eine ganz eigene Weise. Man kann auch sagen, daß Heymericus hier und in den beiden anderen Punkten die Struktur der göttlichen Trinität nicht aus dem Auf-

¹²⁷ Die Umwandlung der Elemente wird von Aristoteles erörtert in *De generatione et corruptione*, Lib. 2, cap. 4, 331a7–332a2 (Aristoteles Latinus, wie Anm. 115, 58–61).

bau der Elemente zu erschließen versucht, wie er selbst vorgibt, sondern umgekehrt die Struktur der Elemente aus der göttlichen Trinität.

4.2. Das eingekreiste Dreieck (*sigillum aeternitatis*)

Wie sich oben gezeigt hat, greift Heymericus in seinem Traktat mit der Elementenlehre eine Theorie auf, die zu seiner Zeit großes Interesse fand. Ähnliches gilt für zwei weitere Themen, die wir hier vorstellen möchten, das eingekreiste Dreieck und die Bewegung der Himmelskörper. Vor allem der erste Punkt ist wichtig, denn es handelt sich hier um ein Thema, das in mehreren Schriften von Heymericus eine Rolle spielt: die Mathematisierung, oder besser die Geometrisierung des Denkens.

Im fünfzehnten Jahrhundert nimmt der Gebrauch von geometrischen Figuren und die Betrachtung über ihre Bedeutung stark zu, nicht nur bei Heymericus, sondern auch in den Schriften des Cusanus.¹²⁸ Es ist wichtig, kurz bei Cusanus zu verweilen, denn er spricht deutlich aus, was bei der Betrachtung der ersten Prinzipien der Wirklichkeit die grundlegende Bedeutung der geometrischen Figur ist. Im ersten Buch der *Docta ignorantia* heißt es, daß die sichtbaren Dinge Bilder der unsichtbaren Dinge sind. Die sichtbaren Dinge erlauben es dem Menschen somit, zu den unsichtbaren emporzusteigen. Dennoch können die sichtbaren Dinge die Vollkommenheit der unsichtbaren Dinge nur teilweise zum Ausdruck bringen, da sie wegen ihrer Materialität der Wandelbarkeit unterliegen. Besser steht es in dieser Hinsicht mit den abstrakten Objekten unseres Denkens,

¹²⁸ Die Anwendung von geometrischen Figuren wie dem Dreieck und dem Kreis als Zeichen des Göttlichen kennt in der Philosophie eine lange Tradition. Schon in der Antike galt das gleichseitige Dreieck als Symbol der Gottheit, und in der christlichen Zeit wurde das Dreieck angewendet, um die göttliche Trinität darzustellen. Auch der Kreis wird in den antiken Quellen mit der Gottheit verbunden wegen seiner vollkommenen Form. Der Kreis hat keinen Anfang und kein Ende und ist damit Ausdruck der Ewigkeit. Diese Überzeugung findet sich in den *Nomoi* Platons, wo die verschiedenen Arten der Bewegung erörtert werden, und in der *Metaphysik* des Aristoteles, wo über die Bewegung der Himmelskörper gesprochen wird. In der neuplatonischen Tradition wird der Kreis als Symbol der vollkommenen intellektuellen Aktivität betrachtet. Im höchsten Erkennen sind Erkennen (*scientia*), Erkennender (*sciens*) und Erkanntes (*scitum*) eins. Diese höchste reflexive Aktivität, dieses *redire super seipsum*, findet seinen Ausdruck im Symbol des Kreises. Solche Gedanken lassen sich bei Proklos und im *Liber de causis* aufweisen, Quellen, die von Heymericus öfter zitiert wurden.

wie den mathematischen. Obwohl auch sie nicht ganz von der Materialität getrennt sind, stehen sie doch so weit von der Veränderlichkeit der Materie, daß sie als unveränderliche Objekte unseres Denkens zu gelten haben. Sie werden damit der Unveränderlichkeit des Göttlichen besser gerecht als die sichtbaren Dinge. Darum auch, so Cusanus, sind in der Tradition die schwierigen Probleme immer mit Hilfe der Mathematik gelöst worden.¹²⁹

Vergleichen wir diese Ausführungen des Cusanus mit den Erörterungen des Heymericus in seiner Schrift *De signis*, dann zeigt sich, daß beide Denker der gleichen Tradition angehören. Auch Heymericus verwendet geometrische Symbole, um zur Einsicht in ein schwieriges philosophisches und theologisches Problem zu gelangen, nämlich das der göttlichen Trinität.¹³⁰

Die geometrische Symbolik, wie sie in *De signis* erörtert wird, findet eine ausführlich dargelegte Entsprechung im *Tractatus de sigillo aeternitatis*, wie bereits erwähnt. Dieser Traktat kann uns also helfen, die Bedeutung des Symbols besser zu verstehen. Zuerst aber soll der Frage nachgegangen werden, was Heymericus in unserem Werk über dieses Symbol mitzuteilen hat.

Das eingekreiste Dreieck dient als göttliches Vorbild (*exemplum divinum*) der trinitären Struktur der Schöpfung. Heymericus will darlegen, auf welche Art und Weise die Schöpfung dreifach strukturiert ist, und nimmt dazu die göttliche Dreieinigkeit, die jetzt nicht auf die drei Personen beschränkt, sondern auch auf andere trinitäre Aspekte

¹²⁹ Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia*, Buch 1, cap. 11, n. 31, hrsg. von P. Wilpert, 3., durchgesehene Auflage besorgt von H.G. Senger, Hamburg 1979, 42 (Meiner PhB 264a): «Quare in illis (sc. mathematicalibus) sapientes exempla indagandarum rerum per intellectum sollerter quaesiverunt, et nemo antiquorum, qui magnus habitus est, res difficiles alia similitudine quam mathematica aggressus est (...)» Diese Gedanken stützen sich auf Aristoteles, *Metaphysica*, Lib. VI, cap. 1, 1026a7–11.

¹³⁰ Ob Cusanus sich hier von Heymericus hat inspirieren lassen oder umgekehrt, ist schwierig zu bestimmen, handelt es sich doch um eine alte und breite Tradition, aus der beide auch separat geschöpft haben können. Interessant aber ist, daß Cusanus die geometrische Symbolik, wie sie von Heymericus im *Tractatus de sigillo aeternitatis* als Schlüssel zur universalen Erkenntnis angewendet wurde, sehr gut kannte. Der Traktat ist in eine der Handschriften mit Werken des Heymericus aufgenommen, die sich in der Cusanischen Bibliothek befinden (Cod. Cus. 106). Daß Cusanus diesen Traktat eingehend studiert hat, geht aus der (erweiterten) graphischen Wiedergabe des von Heymericus verwendeten geometrischen Symbols hervor, die aller Wahrscheinlichkeit nach von der Hand des Cusanus stammt. S. dazu R. Haubst, Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes (wie Anm. 37), 256–262.

der göttlichen Natur ausgedehnt wird, als Urbild. Es handelt sich hier also nicht um die Deutung und Erklärung der göttlichen Trinität mit Hilfe der Schöpfung, wie er am Anfang des Traktats behauptet, sondern umgekehrt, um das Verstehen der trinitären Struktur der Schöpfung durch eine Betrachtung der göttlichen Trinität. Wie wir gesehen haben, folgt er bei der Behandlung der Elemente einem ähnlichen Argumentationsgang, allerdings mit dem Unterschied, daß er hier ausdrücklich formuliert, was er dort stillschweigend macht; denn er spricht hier von einem *exemplar primum*, das dem Leser ein besseres Verständnis des trinitären Aufbaus der Schöpfung gewähren soll (*ut clarius possis intelligi*).¹³¹

Im Mittelpunkt steht die Triade Substanz (*substantia*), Vermögen (*potentia*) und Wirkung (*operatio*), die in Gott ihrer ganzen Vollkommenheit nach besteht und deren Glieder je auch wieder dreigeteilt sind. So setzt sich die Einheit der Substanz aus drei Formen von Sein, nämlich dem *quod est*, dem *quo est* und deren Verbindung, zusammen. Die Einheit des Vermögens findet ihren dreifachen Ausdruck in den drei göttlichen Personen. Und die Einheit der göttlichen Wirkung *ad extra* ist aus Wirkursächlichkeit, Ursächlichkeit des Exemplars und Zielursächlichkeit zusammengesetzt.¹³²

¹³¹ HEYMERICUS DE CAMPO, *De signis notionalibus* (wie Anm. 59), fol. 56va: «Quod ut clarius possis intelligere, propone tibi – secundum uerbum Aristotilis dicentis «Omnia super tria poni», scilicet substantiam, potentiam et operationem – pro exemplo primario omnium creatorum Deum in substantia, potentia et operatione originaliter perfectum et per singula aliquid trinum.»

¹³² Ebd.: «Nam in sua (sc. dei) substantia est realis unitas seu ydemptitas continens tres modos originales ipsius esse, scilicet quod est, et quo est, et horum unionem. In sua potencia, que semper est coniuncta actui, est relatiua oppositio proprietatum, exercicia sui actus realiter distinguendum et, sicut predictum est, esse existencie originans et terminans huiusmodi accionem intrinsecam in tres personas numerantium. In sua uero operatione est triplex actiua causalitas, scilicet effectiua, exemplaris et finalis, que sunt distinguibiles per sua obiecta extrinseca correlatiue seu correspectiue, ita quod huiusmodi distincio sit fundamentaliter in re causabili ad extra et terminatiue in uirtute Dei operatiua.» An sich betrachtet ist die göttliche Wirkung *ad extra* einfach und ungeteilt. Aber im Hinblick auf die sich außerhalb der Einheit der göttlichen Natur befindlichen Geschöpfe lassen sich nach Heymericus die drei Arten der Ursächlichkeit unterscheiden. Diese Lehre findet sich z. B. auch bei Albertus Magnus, der sie in seiner Ethik Plato zuschreibt, *Ethicorum libri X*, Lib. 1, tract. 5, cap. 12, n. 23, Paris 1891, 72a (ed. Borgnet 7). In anderen Werken wird sie als Lehre des Aristoteles betrachtet. S. dazu R. HAUBST, «Zum Fortleben Alberts des Grossen bei Heymerich von Kamp und Nikolaus von Kues», in: *Studia Albertina*, Festschrift für Bernhard Geyer zum 70. Geburtstag, hrsg. von H. OSTLENDER, Münster 1952, 420–447, bes. 441–443 (Beiträge zur Phi-

Heymericus symbolisiert diesen Tatbestand durch einen Kreis mit einem eingeschriebenen, gleichseitigen Dreieck, aus dessen den Kreis berührenden Eckpunkten drei Strahlen zum Mittelpunkt des Kreises gehen. Obschon Heymericus das in unserem Traktat nicht ausdrücklich hervorhebt, dürfen wir annehmen, daß der Kreis (*circulus*), der durch die Eckpunkte des Dreiecks in gleiche Teile geteilt wird, für die dreifache Einheit der göttlichen Natur steht. Das Dreieck (*triangulum*) symbolisiert die Dreiheit des göttlichen Vermögens, das in den drei göttlichen Personen hervortritt und ist in den Kreis eingezeichnet, da es sich hier um Gottes Vermögen nach innen (*ad intra*) handelt. Die drei Strahlen (*lineae*) schließlich symbolisieren die göttliche Wirkung nach außen, die im Inneren der göttlichen Natur ganz einig ist, aber sich nach außen auf dreifache Weise manifestiert.¹³³

Um die seinem Wesen nach ungeteilte Wirkung der göttlichen Einheit hervorzuheben, deutet Heymericus darauf hin, daß wenn das Dreieck aus dem Kreis herausgenommen wird, die Punkte auf dem Kreisumfang und damit auch die Kreisbogen als real zu unterscheidende Entitäten verschwinden. Die dreifache Wirkung Gottes nach außen basiert also grundsätzlich auf der Einheit der göttlichen Natur und nicht auf einer realen dreifachen Ordnung in Gott. Die ungeteilte göttliche Einheit tritt zugleich als Dreiheit hervor, ohne ihre Einheit zu verlieren.¹³⁴

losophie und Theologie des Mittelalters, Supplementband 4), und S. MEIER, «Von der Koinzidenz zur coincidentia oppositorum. Zum philosophiehistorischen Hintergrund des Cusanischen Koinzidenzgedankens», in: Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1979–1947), hrsg. v. O. PLUTA, Amsterdam 1988, 321–342, bes. 332 (Bochumer Studien zur Philosophie 10).

¹³³ Ebd., fol. 56va: «Hoc, inquam, exemplar diuinum pingit in ymaginacione tua per figuram circularem, intra se per triangulum in tres porciones signatam, a cuius tribus angulis descendant tres lineae cadentes directe supra centrum eiusdem circuli et trianguli. Et tunc considera quod sicut ille triangulus inclusus circulo habet tres angulos oppositos et per consequens realiter distinctos, ita ille circulus habet tres porciones seu arcus, et ille lineae dyametrales tres originales conos.»

¹³⁴ Der menschliche Geist kann die drei Arten der göttlichen Wirkung nach außen dennoch unterscheiden, wenn er sich auf den (realen) Unterschied zwischen den drei göttlichen Personen stützt, ebd., fol. 56vb: «Verumptamen, si intelligamus remoueri illum triangulum, tunc neque illi arcus, neque illa puncta originalia linearum descendencium retinent ullam realem in esse uel essencia distinccionem. Et ita perpende modos originales diuine essentie et sue operationis extrinsice non habere aliquam differenciam realem ad intra, sed per appropriacionem habitudinum ad tres personas quodammodo discerni secundum nostram racionem, illam propor-

Im *Tractatus de sigillo aeternitatis* wird die gleiche Symbolik verwendet. Der Kreis steht für die Einheit, das Dreieck für die Trinität und die drei Strahlen stehen für das göttliche Wirken nach außen.¹³⁵ Es ist vor allem die Bedeutung des Kreises, über welche der *Tractatus de sigillo aeternitatis* uns näher informiert. Die göttliche Natur wird als ein Kreis vorgestellt, um hervorzuheben, daß die Vollkommenheiten wie Einheit, Wahrheit, Güte, Leben, Erkennen, die Gott notwendig zuerkannt werden müssen, zusammenfallen und austauschbar sind. Aus der Perspektive der göttlichen Natur können diese Vollkommenheiten voneinander ausgesagt werden, eine Idee, die an die Lehre der göttlichen *dignitates* des Raymundus Lullus erinnert.¹³⁶ Der Kreis steht nicht nur für die Identität dieser Vollkommenheiten, sondern gibt auch an, daß Gott eine sogenannte *forma subsistens* ist, die ihre Existenz nicht einer anderen Form verdankt. Wie der Kreis ist die göttliche Natur ganz auf sich selbst bezogen und findet so in sich den Ursprung ihres eigenen Seins: *Est forma subsistens in seipso originaliter et ita per modum circuli ad semetipsum conversa*.¹³⁷

Eine derartige Ausführung gibt Heymericus in unserem Traktat nicht, wohl wegen dessen beschränkter Zielsetzung. Die Darlegungen unterstützten und ergänzen aber, was er in *De signis* ausführt. Was ebenfalls in unserem Traktat dem Worte nach fehlt, ist der Gedanke, das Symbol des eingekreisten Dreiecks führe zu einem umfassenden Verständnis der Wirklichkeit, ein Punkt, den Heymericus im *Tractatus de sigillo aeternitatis* deutlich hervorhebt.¹³⁸ Aber auch dieses Anliegen läßt sich in unserem Traktat aufspüren, wenn Heymericus behauptet, das Kreissymbol sei eine Stütze, die trinitäre Struktur der Schöpfung zu verstehen, indem es zeige, wie man die Schöpfung als Bild der göttlichen Trinität zu betrachten habe. Was im *Tractatus de sigillo aeternitatis* mit dem Begriff *paradigma mundi archetypi* angedeutet wird, heißt in unserem Traktat *exemplar divinum*.¹³⁹

cionem arcuum periferialium circuli ad latera trianguli infra ipsum circulum descripti et punctorum originalium predictarum linearum ad angulos illius trianguli intelligibiliter ymaginantem.»

¹³⁵ Siehe den Text in Anm. 160 des beigelegten Appendix.

¹³⁶ Dazu E. COLOMER, Nikolaus von Kues (wie Anm. 10), 22.

¹³⁷ Der Text ist zitiert in E. COLOMER, ebd., 20 Anm. 27.

¹³⁸ Zitate ebd., 17 und 18.

¹³⁹ Siehe den Text in Anm. 160 des beigelegten Appendix.

4.3. Die Bewegung der Planeten

Wie der (pseudo-)platonische Dialog *Epinomis* bezeugt, wurden die Himmelsbewegungen schon früh in der philosophischen Tradition als Abbild des Göttlichen betrachtet.¹⁴⁰ Aber auch später, im fünfzehnten Jahrhundert, spielen die Himmelsbewegungen beim Ergründen der Prinzipien der Wirklichkeit noch immer eine wichtige Rolle. Cusanus geht in seiner *Docta ignorantia* ausführlich auf die Bewegungen der Sphären ein, die er ganz aus der Perspektive seiner Lehre der belehrten Unwissenheit deutet. Nach ihm hat das Universum keinen sinnlich wahrnehmbaren Mittelpunkt. Denn es gibt keinen Punkt, der so klein ist, daß nicht noch ein kleinerer Punkt möglich wäre. Der wirklich existierende Mittelpunkt ist deshalb mit Gott gleichzusetzten, der als *maximum absolutum* alle möglichen Eigenschaften auf die vollkommenste Weise in sich trägt. In Gott fallen deshalb der Mittelpunkt des Universums als der kleinstmögliche Punkt und der Umfang des Universums als der größtmögliche Kreis zusammen.¹⁴¹

Heymericus geht in seinen Spekulationen nicht soweit wie Cusanus. Er stützt sich auf das gängige kosmologische Wissen, das von ihm derart gedeutet wird, daß die in diesem Wissen dargestellten Bewegungen als Bild der göttlichen Trinität gelten können. Seine Ausführungen setzen sich aus zwei Teilen zusammen. Erstens möchte er die trinitarische Struktur der Bewegung eines jeden Himmelskörpers darlegen. Danach will er zeigen, daß auch das Ganze der Himmelsbewegungen trinitarisch strukturiert sei.

Was die trinitäre Struktur der Bewegung der Himmelskörper betrifft, hebt Heymericus hervor, daß die Kreisbewegungen der Himmelskörper sich zwischen zwei mal drei Punkten abspielen. Erstens gibt es die Bewegung, die bei dem Punkt beginnt, wo der Körper aufgeht (*situs orientalis*), und die dann über den höchsten Punkt der

¹⁴⁰ In diesem Werk wird der Mensch aufgefordert, die Bewegung des Himmels zu betrachten, um auf diese Weise das Göttliche zu erreichen. Über die Verwendung der Planetenbewegungen als Hinweis auf das Göttliche kann *mutatis mutandis* das Gleiche gesagt werden wie bei den mathematischen Symbolen, die wir vorher betrachtet haben. Die Himmelskörper folgen in ihren Bewegungen unveränderlichen Gesetzen. Zudem sind diese Bewegungen auf Kreisbewegungen oder deren Zusammenstellungen zurückzuführen. Auf diese Weise sind sie der Ausdruck der göttlichen Vollkommenheit und Unveränderlichkeit im sublunaren Bereich.

¹⁴¹ NIKOLAUS VON KUES, *De docta ignorantia* (wie Anm. 93), Buch 2, cap. 11, n. 156, 84–86.

Bahn (*situs meridianus*) zum Punkt gelangt, wo der Körper untergeht (*situs occidentalis*). Zudem besteht eine sich anschließende zweite Bewegung in der gegensätzlichen Richtung. Sie beginnt am *situs occidentalis*, um dann über den Punkt, der dem *situs meridianus* am meisten entgegengesetzt ist, zum *situs orientalis* zurückzukehren. Der Weg, der vom Himmelskörper beschrieben wird, ist also das Ergebnis einer bestimmten Beziehung zwischen zwei mal drei Punkten, welche die drei göttlichen Personen symbolisieren.¹⁴²

Aber auch die Bewegung des ganzen Himmels ist dreifach strukturiert. Um das zu verdeutlichen, unterscheidet Heymericus zwei Arten von Bewegung: eine regelmäßige, die von Ost (*oriens*) nach West (*occidens*) um die Pole des Äquinox und um die Mitte der Erde dreht, und eine unregelmäßige, die vom Westen nach Osten um die Pole des Tierkreises und um ein imaginäres Zentrum, das außerhalb des Mittelpunktes der Erde liegt, geht. Die erste, regelmäßige Bewegung wird von ihm mit der ersten Emanation, der des Sohnes, verglichen. Die zweite mit dem gemeinschaftlichen Hervorbringen des Heiligen Geistes durch den Vater und den Sohn.¹⁴³ Unklar bleibt, welche Bewegung den Vater symbolisiert. Womöglich ist das der unbewegte Beweger, der oberhalb der regelmäßigen Bewegung steht, der selbst nicht bewegt oder hervorgebracht ist, sondern anderes bewegt oder hervorbringt. Heymericus äußert sich zu diesem Punkt nicht. Wenn man die im späten Mittelalter gängige Kos-

¹⁴² HEYMERICUS DE CAMPO, *De signis notionalibus* (wie Anm. 59), fol. 57va: «Deinde suspice in substantia cuiuslibet celi corporei oriens, meridianum, et occidens situatiter distincta. Nam situs orientalis terminatur ad punctum meridiei, et situs meridianus terminatur ad punctum occidentis, et situs occidentalis regirando per uim sue oppositionis respectu orientis ad oriens, et per uim sue oppositionis respectu meridiei reflectitur ab angulo noctis ad meridiem.» Womöglich hat Heymericus sich hier auch vom Anfang des Buches Ecclesiastes inspirieren lassen, das von der immer wieder zum Ausgangspunkt zurückkehrenden Bewegung der Sonne spricht (Eccl. 1, 5.6). Ein ähnliches Bild ist im *Alphabetum* des Heymericus bezeugt, siehe Z. KALUZA, «La voix créatrice de Dieu. Remarques sur l'Alphabetum de Heymeric de Campo», in: *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought*, hrsg. von H.J. WESTRA, Leiden 1992, 439–468, bes. 464 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 35).

¹⁴³ Ebd.: «In eadem nota duos motus, scilicet aploues seu uniformem ab oriente uersus occidens supra polos equinoxialis et circa centrum mundi, et planes seu erraticum ab occidente uersus oriens supra polos zodiaci circa centrum ymaginarium extra medium mundi. Quorum motuum primus est quasi emanatio prima Filii generatiua, secunda quasi communis processio Spiritus Sancti a Patre et Filio, ex quo est reuolutio supra axem zodiaci inter oriens et occidens equata intermedii.»

mologie jedoch näher betrachtet, wird eine solche Deutung nahegelegt. Gehen wir also kurz auf die Quellen ein.

Die Schrift, auf welcher die Ausführungen des Heymericus basieren, ist aller Wahrscheinlichkeit nach der Traktat *De sphaera* des Johannes de Sacrobosco, ein Werk, das im ausgehenden Mittelalter vielfach rezipiert wurde. In dieser Schrift lassen sich die Bestimmungen, die Heymericus zur Charakterisierung der verschiedenen Bewegungen anwendet, finden.

Erstens hebt Johannes de Sacrobosco den Gegensatz zwischen den beiden Arten von Bewegung, der regelmäßigen und der unregelmäßigen, klar hervor. Er beschreibt die Bewegung des höchsten Himmels, die sich an einem Tag von Ost nach West um die Achse bewegt, die durch den nördlichen und südlichen Himmelspol geht. Diese Bewegung wird vom Äquinox in zwei gleiche Teile geteilt und dreht so um die Mitte der Erde. Sie wird von ihm als die Bewegung der neunten Sphäre gedeutet und als «regelmäßig» (*rationalis*) bezeichnet.¹⁴⁴

Dieser Bewegung stellt er die Bewegung der niederen Sphären gegenüber, die vom Tierkreis geteilt wird und so in einem bestimmten Winkel zur ersten Bewegung steht. Das ist die Bewegung der Planeten. Sie wird «unregelmäßig» (*irrationalis*) genannt.¹⁴⁵

Diese zweite Bewegung, so Sacrobosco, wird von der ersten Bewegung mitgerissen, aber sie wehrt sich dagegen. Der Widerstand ist in der achten Sphäre am geringsten, da sie sich in unmittelbarer Nähe zur höchsten Sphäre, der neunten, befindet. Diese achte Sphäre, die mit der Sphäre der Fixsterne identifiziert werden muß, wehrt sich mit einer Abweichung von einem Grad pro hundert Jahre. Die

¹⁴⁴ JOHANNES DE SACROBOSCO, *Tractatus de spera*, in: *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators*, hrsg. von L. THORNDIKE, Chicago 1949, cap. 1, 79: «Unus (sc. motus) enim est celi ultimi super duas axis extremitates, scilicet polum articum et polum antarticum, ab oriente per occidentem rediens in orientem, quem equinoctialis circulus per medium dividit», und cap. 2, 86: «Unde sciendum quod primus motus dicitur motus primi mobilis, spere none sive celi ultimi, qui est ab oriente per occidentem rediens iterum in orientem, qui etiam dicitur motus rationalis (...)»

¹⁴⁵ Ebd., cap. 1, 79: «Est etiam alius inferiorum sperarum motus per obliquum huic oppositus super axes suos distantes a primis 23 gradibus. (...) Hunc siquidem motum secundum dividit per medium zodiacus, sub quo quaelibet planetarum speram habet propriam (...)», und cap. 2, 86: «Secundus motus est firmamenti et planetarum contrarius huic ab occidente per orientem iterum rediens in occidentem, qui motus dicitur irrationalis (...)»

anderen Sphären wehren sich immer mehr, je größer der Abstand zur neunten Sphäre wird, wodurch sich die verschiedenen Bewegungen der Planeten erklären lassen.¹⁴⁶

Diese Ausführungen des Sacrobosco machen verständlich, was Heymericus meint, wenn er behauptet, die zweite Bewegung habe einen Mittelpunkt außerhalb des Zentrums der Erde. Die Achse der Erde bewegt sich nicht genau gerade, sondern beschreibt die Form eines Kegels, wie wir heute wissen, durch die Anziehungskraft der Sonne und des Mondes. Dadurch verschiebt sich die Position der Sterne nach und nach. Dieses Phänomen, das Präzession genannt wird, war schon in der Antike bei Ptolemäus bekannt, der die Abweichung auf einen Grad pro hundert Jahre berechnet hatte, genau der Wert, der bei Sacrobosco auftaucht. Da die Bewegung die Form eines Kegels hat, erreichen die Sterne nach 36000 Jahren wieder ihre ursprüngliche Position und befindet sich der Mittelpunkt der Bewegung außerhalb des Zentrums der Erde.¹⁴⁷ Man kann hier die Bewegung des Kreisels, dessen Achse angestoßen wird, als Beispiel nehmen. Der Mittelpunkt dieser Bewegung befindet sich nicht auf der festen Drehimpulsachse des Kreisels, sondern außerhalb, auf der Figurenachse. Dieser Umstand wird von Heymericus mit dem Begriff «imaginärer Mittelpunkt» der Bewegung wiedergegeben.

Die wichtigsten Punkte, die Heymericus zur Charakterisierung der Himmelsbewegungen benutzt, lassen sich also schon bei Sacrobosco finden: der Unterschied zwischen den zwei Arten von Bewegung, die Richtung der beiden Bewegungen, ihre Achsen und ihre Zentren. Es dürfte damit wohl feststehen, daß Heymericus das Werk des Sacrobosco als Quelle benutzt hat.

Um nun verstehen zu können, wie Heymericus diese Bewegungen als Bild der Trinität hat verwenden können, müssen wir erneut auf Sacrobosco zurückgreifen, der die erste, regelmäßige Bewegung der neunten oder höchsten Sphäre zuschreibt und die andere, unregelmäßige Bewegung der Sphären der Fixsterne und der Planeten, wobei die neunte Sphäre die anderen in ihrer Bewegung mitnimmt, aber diese durch ihren Widerstand dennoch je eine eigene Bewegung haben. Die Bewegung dieser Sphären ist somit aus der Bewegung

¹⁴⁶ Ebd., 79: «Sed primus omnes alias secum impetu suo rapit infra diem et noctem circa terram semel, illis tamen contra nitentibus, ut octava spera in centum annis gradu uno. (...)»

¹⁴⁷ Nach den heutigen Berechnungen ist die Umlaufzeit kürzer, siehe H. BREUER, dtv-Atlas zur Physik, Band 1, München 1987, 51.

der neunten Sphäre und einer bestimmten Verlangsamung zusammengesetzt.¹⁴⁸ Dieses Zusammengesetzt-Sein der Bewegung wird auch ausdrücklich in den Kommentaren zu Sacrobosco hervorgehoben. Im Kommentar des Cecco d'Ascoli wird dargelegt, daß die zweite Bewegung, die der Fixsterne und Planeten, nicht einfach, sondern aus zwei Bewegungen zusammengesetzt ist, und zwar aus einem *motus naturalis* und einem *motus accidentalis*. Der *motus naturalis* ist die eigene, der neunten Sphäre entgegengesetzte Bewegung der Fixsterne und Planeten, wohingegen der *motus accidentalis* die Bewegung ist, die sie von der neunten Sphäre erhalten.¹⁴⁹ Im gleichen Kommentar wird auch ausdrücklich betont, die Bewegung dieser Sphären drehe sich nicht um zwei feststehende Pole, sondern schwanke, womit auf die Präzession hingedeutet wird.¹⁵⁰

Interessant ist nun, daß im anonymen Traktat *De sphaera* angegeben wird, daß wenn die neunte Sphäre das *primum mobile* ist, außer diesem *primum mobile* auch noch ein *caelum immobile* existieren muß, welcher das unbewegte Prinzip der einfachen Bewegung der neunten Sphäre und der zusammengesetzten Bewegung der anderen Sphären ist.¹⁵¹ Halten wir uns diese Deutung vor Augen, die sich auch auf Aristoteles stützen kann, wenn er in seinen physikalischen Werken nicht nur einen unbewegten Beweger, sondern auch zwei verschiedene Bewegungen des Himmels, eine konstante und eine wechselnde annimmt¹⁵², so wird klar, was Heymericus gemeint hat. Der Vater ist der unbewegte Beweger, der das *primum mobile*, die neunte Sphäre, in Bewegung setzt, ohne sich selbst zu bewegen. Der unbewegte Beweger ist nur *principium*, nicht *principiatum* und ist damit dem Vater gleich. Die neunte Sphäre wird vom unbewegten Beweger bewegt

¹⁴⁸ Siehe Anm. 146.

¹⁴⁹ CECCO D'ASCOLI, *In spheram mundi enarratio*, in: *The Sphere of Sacrobosco* (wie Anm. 144), 360.

¹⁵⁰ Ebd., 362: «Et hoc nihil aliud est nisi quod sphaera stellarum volvitur super duo puncta que poli dicuntur, qui poli non sunt bene firmi et fixi sed titubant et inclinantur et eleuantur sicut barcha in mari.»

¹⁵¹ *Tractatus de Spera*, in: *The Sphere of Sacrobosco* (wie Anm. 144), 464: «Hii 8 celi semper sunt in uno motu continuo et perpetuo. Super hec omnia est 9 spera que appellatur primum mobile propter cuius motum moventur omnes spere inferiores que in ipsa continentur, et sic dicuntur esse celi mobiles. Oportet ergo ut sit aliud celum immobile a quo omnes spere inferiores motum et virtutem accipiant. Et ideo necessarium est ut dicamus et confiteamur 10m celum supra 9m, in quo est gloria dei (...).»

¹⁵² ARISTOTELES, *De generatione et corruptione*, Lib. 2, cap. 10, 336a31–336b15.

und bewegt ihrerseits die anderen Sphären. Als *principiatum* und *principium* ist er somit dem Sohn gleich. Die übrigen Sphären werden sowohl vom unbewegten Beweger wie von der neunten Sphäre bewegt und sind damit dem Heiligen Geist vergleichbar. Die Bewegungen der Himmelskörper stellen somit ein vollkommenes Abbild der göttlichen Trinität dar.

V. Ergebnis

Die Ergebnisse unserer Untersuchung lassen sich in den folgenden Punkten zusammenfassen:

1. Der Traktat *De signis notionalibus* ist ein Beleg dafür, daß Heymericus zufolge die Wirklichkeit auf allen Ebenen trinitarisch strukturiert ist. Das geht sowohl aus den vielen angeführten Beispielen wie auch aus dem logischen Aufbau des Traktats hervor, der bei den Elementen beginnt und dann zu den Elementata übergeht. Für Heymericus hat die göttliche Trinität sich nicht nur im Menschen, der gemäß der Genesis als einziges Geschöpf nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen wurde, sondern in jeder Kreatur abgebildet. In diesem Punkt greift er eine Tradition auf, die von Albertus Magnus und Johannes de Nova Domo mit vertreten wurde.

2. Gott ist dem Wesen nach trinitarisch strukturiert, nicht nur was die göttlichen Personen, sondern auch was seine Substanz und seine Tätigkeit als Schöpfer betrifft. Die göttliche Substanz setzt sich aus *quod est*, *quo est* und ihrer Verbindung zusammen, und Gottes Tätigkeit als Schöpfer umfaßt die Wirkursächlichkeit, die Formursächlichkeit und die Zielursächlichkeit. Diese dreifache Dynamik läßt sich in jedem Geschöpf, wenn auch in einer abgewandelten Form, nachweisen, und auch die Schöpfung als Ganzes ist dreifach strukturiert. Schöpfer und Geschöpf stehen damit in einer analogen Beziehung zueinander. Obschon der Unterschied zwischen der Einfachheit Gottes und der Vielheit der Geschöpfe unendlich ist und zwischen beiden eine unüberbrückbare Kluft besteht, sind sie doch durch eine strukturelle Identität aufeinander bezogen. Beide sind durch eine trinitarische Dynamik gekennzeichnet. Diese Dynamik wirkt sich bei Gott als Ursache ganz anders aus als bei den Geschöpfen, die von Gott hervorgebracht sind. Gottes Wesen ist grundsätzlich ungeteilt, und deshalb fallen die Glieder einer jeden Triade bei ihm zusammen. Bei der Schöpfung hingegen, die sich durch Diversivität kennzeichnet, sind die Glieder immer von einander verschie-

den. Was bei Gott eins und ungeteilt ist, existiert in der Schöpfung als vielfach und geteilt. Gott ist somit die Einfaltung des trinitarischen Seins, das sich in der Schöpfung entfaltet hat.

3. Wie sich bei der Behandlung der Elementenlehre gezeigt hat, geht Heymericus zwar von der aristotelischen Theorie aus, deutet sie aber ganz nach der Lehre der göttlichen Trinität. Dieser Vorgang läßt sich vor dem Hintergrund der von Heymericus vertretenen Emanationslehre verständlich machen. Wenn die ganze Schöpfung aus dem trinitarisch strukturierten ersten Prinzip ausgeströmt ist und dessen Spuren trägt, dann muß die Wirklichkeit notwendigerweise aus der Perspektive der trinitarischen Struktur des Ersten studiert werden. Dem Philosophen obliegt dann die Aufgabe, in der Vielheit der Vorgänge und Phänomene immer zuerst nach den dreifachen Spuren des Ersten auf die Suche zu gehen. Es existiert somit eine grundsätzliche Übereinstimmung zwischen den Gegenständen der verschiedenen Wissenschaften, die in der Metaphysik zum Ausdruck gelangt, ein Anliegen, das Heymericus mit Johannes Wyclif teilt. Der Gegenstand einer jeden Wissenschaft ist seinem Wesen nach trinitarisch strukturiert. Es gibt somit für Heymericus eine Einheit der Wissenschaften, die in der analogen Einheit der dreifach strukturierten Wirklichkeit begründet ist. Vom höchsten Prinzip bis zum niedrigsten Geschöpf ist das Sein trinitarisch gegliedert. Darum kann Heymericus die aristotelische Elementenlehre seinen metaphysischen Ansichten über die Trinität des Seins anpassen.

4. Ähnliches gilt für die Kosmologie. Hier stützt Heymericus sich auf das Werk des Johannes de Sacrobosco und die dazu gehörigen Kommentare, die er ganz aus der Sicht seiner Trinitätslehre aufgreift und weiterentwickelt.

5. Heymericus steht mit seinem Traktat in einer langen Tradition, und die Abbildungen der göttlichen Trinität, die er anführt, werden meistens auch von anderen Autoren wie Albertus Magnus und Raymundus Lullus angeführt. Dennoch läßt sich bei ihm ein bestimmter Aktualitätsbezug feststellen, indem er zusätzlich Themen aufgreift, die im Mittelpunkt der damaligen philosophischen Diskussion standen. Das gilt hauptsächlich für die Elementenlehre, die im fünfzehnten Jahrhundert vielfach erörtert wurde, nicht nur in den scholastischen Traktaten, sondern auch bei Denkern, die außerhalb des scholastischen Betriebs tätig waren, wie Cusanus. Auch andere Themen, die Heymericus aufgreift, sind bei Cusanus zu finden, von denen vor allem die Verwendung der Geometrie bei der Darstellung

des Urbildes der Schöpfung Beachtung verdient. Der Heymericische Traktat ist somit ein typisches Produkt der Übergangszeit. Obwohl in der Themenstellung nach den Regeln der Tradition verfaßt, geht er doch im Heranziehen der geometrischen Symbolik einen Schritt weiter. Damit ist die Schrift ein frühes Beispiel der Mathematisierung des Denkens, die sich in der Neuzeit weiter durchsetzen sollte.¹⁵³

Anhang

In diesem Anhang wird der Text des Traktats *De signis notionalibus trinitatis et unitatis supernae* vollständig ediert. Der Traktat ist nur in einer einzigen Handschrift, Österreichische Nationalbibliothek, series nova, 12788, fol. 55vb–58ra, überliefert, die neben unserem Traktat auch mehrere Werke von Johannes Gerson enthält.¹⁵⁴ Der Text ist von einer Hand geschrieben und umfaßt 10 Kolumnen mit durchschnittlich 38 bis 39 Zeilen.

Die mittelalterliche Orthographie und die Sonderlesarten der Handschrift wie der wechselnde Gebrauch von *intrinsecus/intrinsicus* und *extrinsecus/extrinsicus* oder *similimus* statt *simillimus* und *eraticus* statt *erraticus* wurden beibehalten. Die Zeichensetzung ist dem heutigen Sprachgebrauch angepaßt. An einigen Stellen wurde die Handschrift korrigiert. Die Lesart der Handschrift ist dann im Apparat verzeichnet.

Die vom Text herangezogenen Quellen sind im Apparat identifiziert und, wenn für ein besseres Verständnis des Textes erforderlich, zitiert. Die Einteilung des Traktats stammt von uns. Dabei waren die Angaben im Text maßgebend.

Im Apparat wurden folgende Siglen verwendet: *add.* = wird in der Handschrift hinzugefügt, *ms.* = Lesart der Handschrift, ~~*legitur*~~ = in der Handschrift gestrichen.

¹⁵³ Weiteres zur Bedeutung des Albertismus für unser Verständnis des Übergangs zur Neuzeit in meinem Beitrag *«Ista prius inaudita. Eine neuentdeckte Vorlage der «Docta Ignorantia»* (wie Anm. 90), 435–437.

¹⁵⁴ F. UNTERKIRCHER, Inventar der illuminierten Handschriften, Inkunabeln und Frühdrucke der Österreichischen Nationalbibliothek. Teil 1: Die abendländischen Handschriften, Wien 1957, 201 (Museion. Veröffentlichungen der ÖNB, NF 2.2.1). Siehe auch Sammlungen der vereinten Familien- und Privat-Bibliothek Sr. M. des Kaisers, Band 1, Wien 1873, XI (9377).

Heymerici de Campo

De signis notionalibus trinitatis et unitatis superne

(55vb) Incipit tractatus de signis notionalibus trinitatis et unitatis superne magistri Heymerici de Campo professoris sacre theologie eximii.¹⁵⁵

<Introductio>

Nunc conuerto stilum ad te, o trinitatis ineffabilis et ad plenum imper-scrutabilis inquisitor, iuxta facultatem homini propriam, symbolice, ut tuo desiderio pro uiribus meis exiguis satisfaciens, ex uisibilibus nobis notis ad hanc trinitatem inuisibilem te manuducam, ex quo «Inuisibilia Dei per ea que facta sunt intellecta», Apostolus dicit, «conspici».¹⁵⁶

<Vestigium trinitatis in elementis>

Itaque a posteriori ad priora modo resolutorio procedendo uide terram tribus Dei digitis suspendi, scilicet siccitate, frigiditate et extrema grauitate; aquam humiditate, frigiditate et mediocri grauitate; aerem humiditate, caliditate et mediocri leuitate; ignem uero siccitate, caliditate et extrema leuitate, per quas trinitates accidencium propriorum quodlibet illorum elementorum gerit participatam similitudinem superne trinitatis. Que sicut non numerat Dei essenciam, sed (56ra) eius proprietates naturales intrinsice actiuas et passiuas – siquidem paternitas est proprietas actiua generandi, filiatio proprietas passiuia generandi, et spiracio propria tercię persone proprietas passiuia a Patre et Filio communiter procedendi – ita tres proprietates, quarum quedam sunt actiue et quedam passiuę, cuiuslibet predictorum elementorum non diuidunt substantiam elementi, sed nociones¹⁵⁷ originales intrinsice actionis et passionis eiusdem. Verbi gracia, in terra siccitas est principium originale actus sibi proprii, qui est siccare, id est suam materiam terminare. Frigiditas est principium originale actus sibi proprii, qui est frigi-

¹⁵⁵ eximii] quartus *add.* Die Bedeutung dieser Hinzufügung «quartus» ist nicht ganz klar. Sie gehört nicht zum Text. Sie gibt wohl an, daß dieser Traktat die vierte Schrift innerhalb der Sammlung darstellt.

¹⁵⁶ Rom. 1,20: «Inuisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quę facta sunt, intellecta, conspiciuntur.»

¹⁵⁷ nociones] nos *ms.*

dare. Et grauitas est proprietas originalis sui actus, qui est grauare¹⁵⁸ et deorsum tendere. Et proporcionabiliter posset exemplari de qualitatibus propriis aliorum elementorum.

<Dissimilitudo duplex>

Ubi tamen notanda est duplex dissimilitudo, quarum prima est in hoc quod proprietates diuine sunt pure substantiales et ideo constituunt personas, quas per oppositionem relatiuam terminorum inicialium et finalium suarum accionum distinguunt et ordinant. Proprietates uero elementales, sicut cuiuslibet alterius creature, sunt accidentales eo modo, quo accidens proprium accedit nature speciei et ideo non constituunt neque distinguunt esse elementare personaliter, sed tantum per appropriaciones et habitudines accidentales modaliter.

Secunda dissimilitudo est in hoc quod proprietates diuine sunt pure immateriales et ideo nullo modo (56rb) materialiter passiuæ. Unde fit quod filiatio non est in Filio Dei proprietas sic passiuæ, licet iuxta modum loquendi theologicum dicatur originaliter passiuæ, ex quo «generari» secundum <istum> modum loquendi est quoddam «pati», quomodo etiam Spiritus Sanctus dicitur «passiuæ» spirari. Proprietates autem elementares sunt materiales et ita uere materialiter passiuæ, quauis aliquæ earum dicantur in comparacione ad alias originaliter actiuæ.

Ex predicta assimulacione patet quod in terra, que est principaliter sicca, frigiditas oriatur a siccitate et ab utraque oritur summa grauitas. In aqua principaliter frigida humiditas pullulat ex frigiditate et ab hiis simul mediocris grauitas. In aere principaliter humido caliditas consequitur humiditatem et has simul mediocris leuitas. Et in igne, qui est principaliter calidus, calor parit siccitatem et hec simul cooriginant summam leuitatem. Unde patet ulterius originalis et per consequens naturalis differencia siccitatis ignis et terre, caliditatis ignis et aeris, et sic de aliis qualitatibus symboli<ci>s. Ecce, frater karissime, qualiter in creatura infima poteris trinitatem personarum manuccione quadam obscura reperire.

<Vestigium trinitatis in elementatis>

Proportionabiliter considera uestigium trinitatis inclite in elementatis, non quidem, ut quidam autumant, in trinario essenciali principiorum essendi, scilicet materie, forme et composicionis earundem, ex quo tri-

¹⁵⁸ grauare] grauire *ms.*

nitatis personalis in Deo non distinguit eius substantiam seu essenciam, sed potestatiuam (56va) ad intra diffusionem, cuius idcirco similitudo creata est in potenciis naturalibus consequentibus substantiam inquirenda.

<Deus exemplum primum omnium creatorum>

Quod ut clarius possis intelligere, propone tibi – secundum uerbum Aristotelis dicentis «Omnia super tria poni»¹⁵⁹, scilicet substantiam, potentiam et operationem – pro exemplo primum omnium creatorum Deum in substantia, potencia et operatione originaliter perfectum et per singula aliquantulum trinum. Nam in sua substantia est realis unitas seu ydemptitas continens tres modos originales ipsius esse, scilicet quod est, et quo est, et horum unionem. In sua potencia, que semper est coniuncta actui, est relatiua oppositio proprietatum, exercitia sui actus realiter distinguendum et, sicut predictum est, esse existencie originans et terminans huiusmodi actionem intrinsecam in tres personas numerantium. In sua uero operatione est triplex actiua causalitas, scilicet effectiua, exemplaris et finalis, que sunt distinguibiles per sua obiecta extrinseca correlative seu correlative, ita quod huiusmodi distinctio sit fundamentaliter in re causabili ad extra et terminatiue in uirtute Dei operatiua.

Hoc, inquam, exemplar diuinum pingere in ymaginacione tua per figuram circularem, intra se per triangulum in tres porciones signatam, a cuius tribus angulis descendant tres linee cadentes directe supra centrum eiusdem circuli et trianguli. Et tunc considera quod sicut ille triangulus inclusus circulo habet tres angulos oppositos et per consequens realiter distinctos, ita ille circulus habet tres porciones seu arcus, et ille linee dyametrales tres originales (56vb) conos.¹⁶⁰ Verumptamen, si in-

¹⁵⁹ ARISTOTELES, *De caelo et mundi*, Lib. 1, cap. 1, 268a9–10. Siehe auch: Les auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval, hrsg. von J. HAMESSE, Louvain 1974, 3, n. 3, 160 (Philosophes Médiévaux 17): «Omne totum et perfectum super tria ponimus.»

¹⁶⁰ Eine ähnliche Figur wird im *Tractatus de sigillo aeternitatis* als «sigillum aeternitatis» bezeichnet. Siehe Cod. Cus. 106, fol. 77r–v: «(...) Deus omnium artifex est in unitate, ueritate et bonitate essencie, uite et intellectus purus actus, ad intra per terminos oppositionis relatiue personaliter et ad extra per rationes originales operabilium causaliter terminatus, saluo originali hinc inde ordine confusionem predicabilium prohibente et proprietates rationum essentialium, notionalium et causalium distinguente, cuius principii appropriatum phantasma est circulus per triangulum equilaterum infra eius peripheriam contigue descriptum actualiter terminatus, et per tres lineas ab illis tribus angulis supra centrum eiusdem circuli per-

telligamus remoueri illum triangulum, tunc neque illi arcus, neque illa puncta originalia linearum descendencium retinent ullam realem in esse uel essencia distinccionem. Et ita perpende modos originales diuine essentie et sue operationis extrinsice non habere aliquam differentiam realem ad intra, sed per appropriationem habitudinum ad tres personas quodammodo discerni secundum nostram rationem, illam proportionem arcuum periferialium circuli ad latera trianguli infra ipsum circulum descripti et punctorum originalium predictarum linearum ad angulos illius trianguli intelligibiliter ymaginantem.

<Vestigium trinitatis in quamlibet creaturam traducitur>

Hoc exemplari, sicut premittitur, in tua ymaginatione figurato, attende quod secundum ipsum traducitur a Deo creante in quamlibet creaturam, quantumcumque uilem, quedam similitudo ad modum quo figura sigilli inprimitur cere sigillate. In qua similitudine est participata essencia, participata potencia, et participata causalitas operandi, ita quod principia constituenta essenciam creatam configurantur modis primordialibus diuine essentie, principia constituenta posse creatum configurantur modis seu proprietatibus personalibus diuine potencie, et principia causalia constituenta uirtutem creature operatiuam configurantur diuine tricausalitati, scilicet effectiue, exemplari et finali.

Itaque, ut dixi, contemplare trinitatis increate ymaginem in concreta substantia cuiuslibet creature materiali. Potencia, que est (57ra) in creaturis intellectualibus per hoc quod sunt omnino immateriales, est potentie diuine similima et pure actiua. In creaturis uero materialibus est simpliciter passiuia et, sicut predictum est, non nisi secundum quid actiua, ac per hoc diuine trinitatis obscura resonancia. Sed in creaturis mediis, partim materialibus et partim inmaterialibus, cuiusmodi est

pendiculariter cadentes deorsum conuersus, ita quod latus primum trianguli cum porcione circuli, cuius est corda, et linea dependente ab eius angulo originali sint coloris blauci, latus secundum cum arcu et linea sibi connexis uiridis coloris, latus tertium cum periferia et funiculo ei annexis rubei coloris, quatenus sic noster intellectus per uiam sensus et ymaginationis sibi proporcionatam de ueritatibus intelligibilibus sensum et ymaginationem transcendentibus erudiatur. Sequitur figura. Illud mundi architypi paradigma sigillum eternitatis recte dicitur, ex quo per ipsum ueritas eterna suam in rationem humanam traducit ymaginem, in quam quelibet eiusdem rationis indago discursiue resoluitur. Cuius circulus significat perfectionum essentialium reciprocam seu conuertibilem identitatem, triangulus in differentiis portione circuli oppositis termiatus personarum trinitatem et tres funiculi ab illis angulis deorsum in centro terminati appropriatam tribus personis trium causarum actiuarum, scilicet effectiue, exemplaris et finalis influenciam.»

homo, habet se medio modo, ad modum quo speculum retro opacum partim clarum est et partim obscurum. Hinc est quod angeli dicuntur intellectus deiformes et astra matutina translucencia. Homo dicitur Dei ymago, quasi representans trinitatem increatam in speculo intellectuali, uersus superius peruio, sed inferius per opacitatem corporis terminato. Creatura uero corporalis sub homine dicitur in se gerere uestigium trinitatis eo modo, quo terra undique obscura et opaca recipit impressionem uestigialem pedum eam calcantium.

Nunc perpende qualiter in elementatis, scilicet mineralibus, uegetalibus, et sensitiuis querenda est similitudo increate trinitatis in suarum potenciarum naturalium proprietatibus, utputa in minerali, siue sit lapis siue metallum, secundum genus suum. Perpende eius uires specificas, scilicet passiuam consequentem materiam, actiuam formaliter consequentem formam, et motiuam finaliter consequentem unionem totalem utriusque.

Et sic uenerare Deum positue in sua similitudine, et abnegatiue in sua dissimilitudine, cogitando quod quidquid perfeccionis est in illis uiribus, hoc (57rb) prehabetur eminencius in Deo, et quidquid imperfeccionis est in eisdem, huius oppositionem est Deo attribuendum. Verbi gracia, in lapide est potencia materialiter passiuua, per quam passiuitatem dissimilatur Deo Patri, quamuis per illud potestatis, quod est in ea, eidem aliquialiter assimilatur. Sed est in eo duricies, que est potencia formaliter actiua, scilicet resistendi impressioni, per quam assimilatur impassibili Dei Filii uirtuti. Et est in eo uis occulta se in loco sue generationis conseruandi, per quam eciam assimilatur Deo Spiritui Sancto. Pariformiter uide in aliis, siquidem omnis perfeccio potestatiua creature est tripartita.

<Vestigium trinitatis in pluribus trinariis relucet>

Si hec sint tibi nimis intellectu difficilia, conuertere ad fontem aque fluentis et refluentis intra se, supra eius scaturiginem redundando. In hoc uides aquam esse eandem, sed terminos inter quos transit et retransit eius fluxus et refluxus esse originaliter distinctos. Vnde illa eadem aqua in origine sui fluxus dicitur fons seu scaturigo, et assimilatur eterno Patri. In termino illius fluxus dicitur flumen, et assimilatur Filio. Et ratione sue redundantie refluentis communiter tam supra fontem quam supra eius flumen dicitur confluxus, et assimilatur Spiritui Sancto.

Deinde considera splendorem luminaris circulariter concaui, in quo idem lumen est quod emanat a centro ad circumferenciam et refluit a circumferencia ad centrum. Et tamen differunt principium et terminus

prime emanacionis a termino proprio secunde emanacionis, supra primam redundantis.

Deinde contemplare speculum concauum in suo¹⁶¹ latere depictum, proiciens a figura depicta eius ymaginem supra alterum (57va) eius latus, et ibi ab utroque confluit in eius centro quidam ardor utriusque. Et notabiliter uidebis substantiam speculi esse unam, et tamen intra se distinguere figuram generantem ab ymagine genita, et ab utraque discerni lumen centraliter unitum atque feruorem eiusdem.

Deinde conspice ignem ardentem in fornace obstructo, ubi, salua ydemptitate ignis, est ardor inflammans, flama euolans, et diluuium reflectionis et ascensionis mutui incendii resultantis ex flamma ascendente et reperiussa.

Deinde intueri in eadem substantia uegetabili germen, florem, et fructum.

Deinde suspice in substantia cuiuslibet celi corporei oriens, meridianum, et occidens situatim distincta. Nam situs orientalis terminatur ad punctum meridiei, et situs meridianus terminatur ad punctum occidentis, et situs occidentalis regyrando per uim sue oppositionis respectu orientis ad oriens, et per uim sue oppositionis respectu meridiei reflectitur ab angulo noctis ad meridiem.¹⁶² In eadem nota duos motus, scilicet aploues seu uniformem ab oriente uersus occidentem supra polos equinoxialis et circa centrum mundi, et planes seu erraticum ab occidente uersus oriens supra polos zodiaci circa centrum ymaginarium extra medium mundi.¹⁶³ Quorum motuum primus est quasi emanatio prima Filii generatiua, secunda quasi communis processio Spiritus Sancti a Patre et Filio, ex quo est reuolutio supra axem zodiaci inter oriens et occidentem equata intermedii.

Deinde aspice in toto potestatiuo anime uegetabilis tres uires uitaliter sese communicantes, scilicet generatiuam, augmentatiuam, et nutritiuam. In posse anime (57vb) sensibilis uide motiuam, cognitiuam, et appetitiuam. In posse consubstantiali seu notionali anime rationalis intellectum agentem, intellectum possibilem, et uoluntatem. In posse autem mentis spiritualis, homini et angelo communis, memoriam, intelligentiam et uoluntatem.

¹⁶¹ suo] secundo *ms.*

¹⁶² cf. Eccl. 1,5.6: «Oritur sol et occidit, et ad locum suum reuertitur; ibique renascens, gyrat per meridiem, et flectitur ad aquilonem. Lustrans universa in circuitu pergit spiritus, et in circulos suos reuertitur.»

¹⁶³ Cf. JOHANNES DE SACROBOSCO, *Tractatus de sphaera*, in: *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators*, hrsg. von L. THORNDIKE, Chicago 1949, cap. 1, 79, und cap. 2, 86.

In hiis enim omnibus trinariis relucet, secundum modum cuilibet illarum creaturarum possibilem, similitudo superne trinitatis, que est finis appropriatus uere felicitati per operationes uite moralis attingibili. Nam ex quo generale est cuilibet principiatio reuerti finaliter ad suum principium, cuius in se gerit similitudinem, iuxta illud «Ad locum, unde fluunt, fluuia reuertuntur»¹⁶⁴ et illud Boecii «Similitudo appetenda est»¹⁶⁵, idcirco generale est homini per actus suarum potenciarum, superne trinitati configuratarum, ad illam trinitatem finaliter confugere et in amplexu eiusdem feliciter quiescere. Ne ergo ob ignoranciam illius finis contingat ipsum frustra uitaliter secundum conscienciam et mores operari sine opere, studeat in precognitione trinitatis se, iuxta modum sibi possibilem, per prefatas similitudines exercitare, ut, quocumque uertat oculum aut auditum, semper considerat in eo, quod uidet aut auscultat, sue peregrinationis ad patriam celestem uiaticam ymaginem ab enigmate uie in uisionem claritatis eterne transformabilem, et in hiis, qui sic salubriter et circumspecte uigilant, feliciter transformandam, iuxta uerbum Apostoli dicentis quod nos nunc ambulamus «per speculum in enigmate» per fidem a domino peregrinantes, tunc autem uidebimus eum «facie ad faciem»¹⁶⁶, quando ab eius (58ra) Spiritu «transformabimur a claritate in claritatem,» ipsum, «reuelata facie», «sicuti est»¹⁶⁷, <non> per speciem, «speculantes».¹⁶⁸

<Epilogus>

Itaque, precare frater, oremus «dominum hunc scienciarum»¹⁶⁹, qui «dat scienciam paruulis»¹⁷⁰, quatenus nostros exteriores et interiores intuitus

¹⁶⁴ Eccl. 1,7: «Omnia flumina intrant mare, et mare non redundat; ad locum unde exeunt flumina reuertuntur ut iterum fluant.»

¹⁶⁵ Ubi?

¹⁶⁶ 1Cor 13,12: «Videmus nunc per speculum in enigmate; tunc autem facie ad faciem.»

¹⁶⁷ 1Joh 3,2: «Carissimi, nunc filii Dei sumus; et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam uidebimus eum sicuti est.»

¹⁶⁸ 2Cor 3,18: «Nos uero omnes reuelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur, a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu.»

¹⁶⁹ 1Reg 2,3: «Nolite multiplicare loqui sublimia, gloriantes; recedant uetera de ore uostro: quoniam Deus scientiarum, Dominus est, et ipsi praeeparantur cogitationes.»

¹⁷⁰ Ps 118,130: «Declaratio sermonum tuorum inluminat, et intellectum dat paruulis.» Siehe auch Ps 18,8.

dirigat et contineat in sue trinitatis beatificatricis prenoscitis enigmatibus, ne sua creatura fiat nobis dampnationis eterne muscipula¹⁷¹, sed felicitatis eterne salutaris¹⁷² scala, iuxta uerbum prophete dicentis «Delectasti me in factura tua, domine»¹⁷³, et hoc delectacione salubri concepta ex nutu seu signo tue speciose artis. De qua delectacione¹⁷⁴ loquitur Aristotiles cum inquit «Debemus inspicere formas et delectari in artifice, qui fecit eas».¹⁷⁵ Quia teste Sapiencie: «Vani sunt omnes filii hominum, qui ex hiis, que uidentur bona, non potuerunt cognoscere eum, qui est, neque operibus attendentes potuerunt intelligere, quis esset eorum artifex».¹⁷⁶ Cuius ratio subditur, quoniam «A magnitudine creature et speciei poterat cognoscibiliter eorum creator uideri».¹⁷⁷ Sic ergo conemur trinitatem personarum diuinarum ad modum trianguli in unitate diuine essentie ad modum circuli in nostra ymaginacione figurali contentam, et nobis ad patriam celestem uiantibus, uelud signum positum ad sagittam prefigitur sagittatoribus, per fidem orthodoxam propositam, per uestigia, ymagines, et simulachra congrua assequi, et ita «de ualle lacrimarum»¹⁷⁸ ad locum «uoluptatis paradisi»¹⁷⁹ celestis proficisci. Amen.

¹⁷¹ Sap 14, 11: «Propter hoc et in idolis nationum non erit respectus, quoniam creaturae Dei in odium factae sunt, et in temptationem animis hominum, et in muscipulum pedibus insipientium.»

¹⁷² salutaris] salutarum *ms.*

¹⁷³ Ps 91, 5.

¹⁷⁴ delectacione] delectacione ~~legitur~~ *ms.*

¹⁷⁵ Auctoritates Aristotelis (wie Anm. 159), 9, 108, 217.

¹⁷⁶ Sap 13,1.

¹⁷⁷ Sap 13,5.

¹⁷⁸ Ps 83,7.

¹⁷⁹ Gen 3,23.24.