

Scholastische Diskussionen über die Wesensbestimmung der Zeit

Von Anneliese Maier, Rom

Die Einstellung der Scholastik gegenüber dem Zeitproblem war an der aristotelischen Definition orientiert: *tempus est numerus motus secundum prius et posterius*. Die Bewegung ist also gegenüber der Zeit das logisch und sachlich Frühere. Die aristotelisch-scholastische Philosophie sieht nicht, wie später die Naturphilosophie der klassischen Physik, in der Bewegung eine in einem absoluten Raum und einer absoluten Zeit sich vollziehende Veränderung, derart, daß Raum und Zeit vor und unabhängig von aller Bewegung sind, sondern der *motus*, d. h. der sukzessiv (nicht instantan) erfolgende Übergang von Potenz zu Akt und umgekehrt, ist das Primäre, und die Zeit ist nichts anderes als das explizierte Moment dieser Sukzession¹.

Diese Wesensbestimmung der Zeit führte zu mancherlei Schwierigkeiten, die aber zum größten Teil schon von Aristoteles selbst erkannt und, soweit möglich, gelöst worden waren. Im großen und ganzen hat sich die Scholastik denn auch bei der Erörterung des Zeitproblems in den aristotelischen Geleisen gehalten² und hat höchstens

¹ Eine nähere Präzisierung dieser Definition ergibt dann, daß die Zeit zunächst und eigentlich der *numerus secundum prius et posterius* der lokalen Bewegung sein soll. Die Überlegung, die diese Auffassung begründet, ist folgende: das Ursprüngliche ist das räumliche *prius* und *posterius* der ausgedehnten Größe (der *magnitudo*), über die sich die Bewegung vollzieht; aus diesem räumlichen Aus- und Nebeneinander folgt dann das Vor- und Nacheinander der Bewegung und weiterhin der Zeit. Das *prius* et *posterius* der Bewegung ist also zunächst nicht im Sinn einer zeitlichen Sukzession verstanden, so daß die aristotelische Definition der Zeit in der Tat keinen Zirkel enthält, wie man ihr oft vorgeworfen hat. Thomas hat das sehr klar ausgesprochen (*Phys. IV lect. XVII*): *Si quis autem obiciat contra praedictam definitionem, quod prius et posterius tempore determinantur et sic definitio est circularis, dicendum est quod prius et posterius ponuntur in definitione temporis secundum quod causantur in motu ex magnitudine et non secundum quod mensurantur ex tempore; et ideo Aristoteles ostendit quod prius et posterius prius sunt in magnitudine quam in motu et in motu quam in tempore, ut haec obiectio excludatur.*

² Mehr als die ontologische Frage nach dem Wesen der Zeit hat die Scholastik die erkenntnistheoretische beschäftigt: ob die Zeit außermentale Realität hat, oder ob ihr nur ein *esse in anima* zuzuschreiben sei. Wir haben die Geschichte dieses Problems an anderer Stelle eingehend verfolgt (*Die Subjektivierung der Zeit in der scholastischen Philosophie, Philosophia naturalis I, 1950/51, Heft 3*). Die Scholastiker haben im allgemeinen der Zeit nur eine verminderte Realität zugeschrieben, ein *esse partim in anima et partim in re extra*, aber keiner hat sie mit Augustin ganz subjektivieren wollen. Auf jeden Fall wurde immer dem „materiellen“ Moment in der Zeit, d. h. dem *prius* et *posterius in motu* als solchem, eine außerseelische Wirklichkeit zugeschrieben. Die Frage war nur die, ob außerdem eine *quantitas successiva* (eben die Zeit

den „eigentlichen“ Sinn der aristotelischen Lehren diskutiert. In einem wichtigen Punkt allerdings hatte Aristoteles eine Frage nur gestellt, ohne sie zu lösen; oder richtiger gesagt: er hatte in kategorischer Form eine Entscheidung gegeben, ohne sie zu begründen, und hatte damit den Philosophen der folgenden Jahrhunderte ein weites Feld der Diskussion offen gelassen. Es ist das Problem der Einheit und Einzigkeit der Zeit.

Wenn die Zeit abhängt von der Bewegung, wenn sie, wie die aristotelische Definition will, ein Folgemoment oder „accidens“, eine „passio“ des motus ist, so heißt das, daß es ebenso viele verschiedene Zeiten geben muß, wie es verschiedene Bewegungen gibt. Accidens multiplicatur ad multiplicationem subiecti: die weiße Farbe etwa, die albedo, die in dieser bestimmten Wand ist, ist numerisch ein anderes Qualitäts-suppositum als die albedo in einer andern, die Wärme in diesem Körper ist numerisch verschieden von der in jenem, usw. Angewandt auf den Fall der Zeit ergibt das: tot tempora quot motus. Nun hatte aber Aristoteles ausdrücklich erklärt, daß die Zeit überall dieselbe ist — et in terra et in mari atque in caelo — und daß zwei Bewegungen, die zugleich beginnen und zugleich aufhören, nicht zwei verschiedene Zeiten, sondern ein und dasselbe numerisch gleiche tempus haben. Aber er hat keine eigentliche Erklärung dafür gegeben³,

im Sinn der aristotelischen Definition) als ein selbständiges, von der Bewegung verschiedenes formal-gegenständliches Moment anzunehmen sei oder ob (wie z. B. Wilhelm von Okham wollte) eine derartige Unterscheidung von Zeit und Bewegung lediglich auf Rechnung des erkennenden Intellekts zu setzen sei. Aber das Problem, das uns im folgenden beschäftigen soll, wird durch diese Meinungsverschiedenheiten nicht berührt, denn es bezieht sich ausschließlich auf jene „materielle“ Komponente der Zeit, deren Realität von keiner Seite angezweifelt worden ist.

³ . . . eorum motuum qui simul incipiunt simulque desinunt, idem est numero tempus: so erklärt Aristoteles (Phys. IV cap. 14). Aber die Begründung, die er für diesen Satz gibt, und die vielleicht mehr eine Illustration (an einem nicht sehr glücklich gewählten Beispiel) als ein Beweis sein sollte, steht in einem seltsamen Widerspruch zu dem, was er selbst in den vorhergehenden Kapiteln gesagt und immer wieder gesagt hatte. Die Einheit der Zeit wird in diesem letzten Kapitel in Parallele gesetzt zu der Einheit der Zahl, die dieselbe ist für sieben Pferde und sieben Hunde, oder, wie es gegen Ende des Kapitels noch einmal heißt, für vier Schafe und vier Hunde. Denn obwohl (in diesem zweiten Beispiel) die konkrete quaternitas hier und dort verschieden sei, so sei doch das gemeinsam und einheitlich, daß die Zahl in beiden Fällen vier ist. Und Analoges soll für die Zeit gelten. Nun hatte aber Aristoteles von Anfang an und immer wieder betont, daß die Zeit als numerus motus nicht die mathematische Zahl (oder der abstrakte Maßstab) sei, mit dem wir messen — nicht numerus quo numeramus —, sondern das der einzelnen Bewegung inhärierende Maß: numerus numeratus. Von hier aus gesehen garantiert die Einheit der abstrakten Zahl lediglich die spezifische Gleichheit der verschiedenen tempora — der heutige Tag etwa ist als sukzessive Quantität spezifisch gleich jedem beliebigen andern vergangenen Tag — aber nicht die numerische Einheit der Zeit in simultanen Vorgängen, um die allein es sich handelt. Dieser Widerspruch ist von den griechischen, arabischen, scholastischen Kommentatoren des Philosophen immer wieder bemerkt und in

sondern hat diesen Satz einfach als ein Postulat neben seiner ganz anders orientierten Definition der Zeit stehen lassen.

Die Scholastik hat die Lösung dieser Diskrepanz, die die Grundlage und der Ausgangspunkt für ihre eigenen Deutungsversuche werden sollte, bei Averroes gefunden, der seinerseits einen Gedanken aufgenommen und weitergedacht hat, den schon Avicenna ausgesprochen hatte. Wir wollen uns bei dieser ersten Phase in der Entwicklung des Problems nicht lange aufhalten: A. Mansion hat in einer eingehenden Untersuchung⁴ gezeigt, in welcher Form die Frage durch den aristotelischen Text gestellt war und auf welchem Weg Averroes zu seiner Lösung — die er ausdrücklich als eigene und neue einführt — gekommen ist, und wie dann Albertus Magnus und Thomas die averroistische Lösung im wesentlichen unverändert akzeptiert haben. Wir haben dieser Untersuchung nichts hinzuzufügen und wiederholen nur kurz die Feststellungen, zu denen sie kommt; nur den eigentlich philosophischen Gehalt der averroistischen These möchten wir in etwas anderer Weise beurteilen, als Mansion es getan hat.

Die averroistische Formel lautet: Die Zeit als *numerus motus secundum prius et posterius* ist *accidens* (oder *passio*) nicht jeder beliebigen Bewegung, sondern einer einzigen, nämlich der Bewegung des *primum mobile* oder des äußersten Himmels; und diese so definierte Zeit ist zugleich das Maß für die Sukzession aller übrigen Bewegungen und verhält sich darum zu diesen nicht wie ein *accidens* zu seinem Subjekt, sondern lediglich wie die *mensura (separata)* zum *mensuratum*. Oder, wie Albert der Große diesen Gedanken formuliert hat: die Zeit verhält sich zur Bewegung des *primum mobile* „*sicut ad subiectum et numeratum*“, und zu allen übrigen Bewegungen „*sicut ad numerata solum*“.

Avicenna, bei dem bereits dieselbe Lösung angedeutet ist, hatte für sie folgende Begründung gegeben: Die kreisförmige Bewegung des Himmels ist die Ursache aller übrigen Bewegungen, derart, daß es ohne sie keinerlei *motus* in der Welt geben würde; folglich sind alle übrigen Bewegungen meßbar durch die Zeit, die dieser ersten und ursächlichen Bewegung eigentümlich ist⁵. Averroes nun hat diese Begründung nicht sowohl vertieft⁶ als ihr vielmehr eine ganz andere Wendung gegeben: die Tatsache, daß die erste Bewegung die Ursache aller übrigen ist, genügt nicht, um ihre Eignung als Maßstab zu

verschiedener Weise erklärt worden, aber auf jeden Fall ist das Problem als solches mit dieser Erklärung offen geblieben.

⁴ A. Mansion, *La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux*, in der Festschrift für M. De Wulf (Hommage à M. le prof. Maurice De Wulf), Löwen 1934, 275—307.

⁵ Vgl. die von Mansion a. a. O., 292, zitierte Stelle aus Avicennas *Sufficiencia*.

⁶ In dieser Beurteilung weichen wir von Mansion ab.

gewährleisten. Dafür ist anderes erforderlich, und vor allem ist es nötig, daß die als Maßstab fungierende Bewegung allgemein bekannt und für alle erfaßbar ist. Es war ein alter Einwand gegen Platons Auffassung, der die Zeit mit der Bewegung des äußersten Himmels als solcher identifizieren wollte, daß diejenigen, die die Himmelsbewegung nicht wahrnehmen, auch die Zeit nicht wahrnehmen würden, was offensichtlich gegen die Erfahrung ist. Dieser Einwand kehrt sich natürlich auch gegen die Formel Avicennas, und in der Vermeidung dieser Schwierigkeit sieht Averroes das Wichtige und Neue seines eigenen Lösungsversuchs. Seine Überlegung ist folgende: Wir nehmen einerseits die Bewegung des ersten Himmels in jeder beliebigen irdischen Bewegung wahr, so wie die Ursache im Effekt wahrgenommen wird⁷ — aber das ist lediglich eine Erkenntnis per accidens, die nicht ausreichen würde, um der ersten Bewegung die Eignung als mensura der übrigen zu sichern. Außerdem gibt es eine direkte Erkenntnis, durch die wir in jedem Augenblick und in jeder Lage die Himmelsbewegung unmittelbar und per se wahrnehmen, nämlich in unserer eigenen Veränderlichkeit, in unserem eigenen esse transmutabile, dessen Ursache die Bewegung des primum mobile ist. In dieser Weise wird die Zeit, die *eine*, wahre und wirkliche Zeit essentialiter et primo gefühlt, oder, wie Thomas diesen averroistischen Gedanken später formuliert hat: sentimus tempus secundum quod percipimus nos esse in esse variabili ex motu caeli⁸. Für Averroes ist es also nicht wie für Avicenna ein metaphysisch-ontologisches Moment, das die Sonderstellung der Himmelsbewegung für die Wesensbestimmung der Zeit erklärt, sondern ein erkenntnistheoretisches: die allgemeine und direkte Erkennbarkeit, die dann erst ihrerseits auf die Kausalbeziehung zwischen dem motus primus und den übrigen Bewegungen zurückgeführt wird. Die averroistische Auffassung von der Einheit der Zeit hat damit von Anfang an einen gewissen relativistischen und subjektivistischen Einschlag, der — wie wir sehen werden — in der weiteren Entwicklung des Problems von Bedeutung gewesen ist.

Albertus Magnus und Thomas haben, wie gesagt, die averroistische Formel ohne Bedenken und ohne Kritik übernommen und sich zu eigen gemacht, und es sind ihnen natürlich viele auf diesem Weg gefolgt. Aber das letzte Wort war damit für die Scholastik durchaus

⁷ Albert formuliert diesen Gedanken so: Et hic motus (primi mobilis) percipitur in omni motu sicut causa in suo effectu. Et non est necessaria in hac perceptione collatio effectus ad causam: quia quidquid est in effectu, hoc est a causa, sive advertatur et percipiatur distincte, sive non. Si enim motus caeli non esset, non esset aliquis motus in inferioribus, sive in anima sive in aliis, qui facerent aliquam in inferioribus transmutationem (Phys. IV tract. 3 cap. 4; zitiert von Mansion, 293).

⁸ Sent. I dist. 19 qu. 2 art. 1 (zitiert von Mansion, 297).

nicht gesprochen; ganz im Gegenteil. Nicht nur daß schon sehr bald die Kritik an der Lösung des Kommentators einsetzt — es scheint sogar, als seien Thomas selbst in seinen letzten Jahren Zweifel an ihrer Richtigkeit gekommen⁹ —: die Scholastik hat auch eine Reihe von andern Lösungsvorschlägen gemacht, die unabhängig von der averroistischen Theorie sind und sich in den meisten Fällen ausdrücklich gegen diese richten.

Einer der frühesten Versuche dieser Art findet sich im ersten Buch der Alexander von Hales zugeschriebenen *Summa theologica*, von der nach dem heutigen Stand der Forschung¹⁰ die drei ersten Bücher mindestens zum großen Teil auf authentische Schriften Alexanders zurückgehen und jedenfalls vor 1245 entstanden sind. Unser Problem wird in dem Kapitel *De unitate aevi*¹¹ erörtert. Zur Entscheidung der Frage, ob es nur ein *aevum* für alle *aeviterna* gibt¹², wird zunächst eine kurze Betrachtung über die Zeit vorausgeschickt: Nach einem Ausspruch des Boethius verhält sich das *fatum* zur Vorsehung wie die Zeit zur Ewigkeit; die Einheit des Schicksals hängt aber nicht ab von der *unitas illorum quorum est fatum*, sondern von der Einheit der Ordnung, die alles umfaßt. *Si ergo simili modo se habet tempus ad aeternitatem, erit tempus unum, non ab unitate temporalium quae mensurantur tempore . . . , sed ab unitate causae quae est influentia seu virtus durationis ab aeternitate, secundum*

⁹ Mansion hat darauf aufmerksam gemacht (304 ff.), daß Thomas in den späten Schriften, von etwa 1268 an, die doppelte Beziehung der Zeit zur ersten Bewegung und zu den übrigen mit Stillschweigen übergeht und sich auf die Feststellung beschränkt, die Einheit der Zeit sei durch die Einheit der ersten Bewegung, der sie folge, gewährleistet. Wenn auch andere Gründe für dieses Stillschweigen in Betracht kommen können, so ist es doch immerhin sehr möglich, daß Thomas die Unterscheidung der Inhärenz- und der bloßen Maßbeziehung nicht mehr erwähnt, weil er nicht mehr an ihr festhalten will.

¹⁰ Vgl. die Prolegomena zu der Edition von Quaracchi, von V. Doucet (Bd. IV, 1948; siehe vor allem LXXX ff. und CCCLXIX).

¹¹ Lib. I pars I tract. II qu. 4 membr. III cap. 2 (= text. 66); Ed. cit.

¹² Das *aevum* (*aeternitas creata* oder *aeternitas participata*) ist die *mensura durationis*, das Maß für das Sein, der Intelligenzen oder Engel, die zwar geschaffen, aber unvergänglich und in ihrem Sein unveränderlich sind und darum außerhalb der Zeit liegen. *Duratio* ist hier (und überhaupt in allen scholastischen Diskussionen über Zeit, *aevum*, Augenblick und was damit zusammenhängt) immer *ohne zeitlichen Beiklang* verstanden: *duratio* — so definiert etwa Petrus Johannes Olivi, dessen Stellungnahme zu unserem Problem wir noch kennen lernen werden — *non pro alio accipitur quam pro permanentia et conservatione propriae existentiae, sive hoc fiat per continuam generationem propriarum partium velut in motu, sive fiat per sui ipsius continuationem sicut in invariabilibus seu sicut in eis quae manent non mota* (Sent. II qu. 10, 193 der Edition Jansens, die wir unten zitieren). Die Probleme, die sich auf das *aevum* beziehen, werden im allgemeinen in den Kommentaren zu Sent. II dist. 2 (wo die verschiedenen Fragen über die Engel ihre Stelle haben) erörtert, und es werden in diesem Zusammenhang — wir werden es im Folgenden immer wieder sehen — gern Parallelen zum Zeitproblem gezogen.

quod res sunt in participatione aeternitatis (und Entsprechendes gilt für die Einheit des aevum). In der Auflösung der Gegenargumente wird das dann noch etwas näher an einem Beispiel erläutert: quemadmodum una est influentia lucis a sole et tamen differentia receptiva influentiae lucis et receptio multiplicatur, non infusio vel influentia: sic receptio virtutis durationis sine fine, quae est perpetuitas, potest multiplicari... non tamen ipsa perpetuitas, sicut nec ipsa influentia multiplicatur. Die Einheit der Zeit hängt also ab von der Einheit der Ewigkeit und ist in dieser begründet. Thomas gibt später, in seiner *Summa theologica*¹³, diese Auffassung — ohne einen Namen zu nennen — mit folgenden Worten wieder: Unde alii assignant causam unitatis temporis ex unitate aeternitatis quae est principium omnis durationis. Et sic omnes durationes sunt unum, si consideretur eorum principium. Sunt vero multae, si consideretur diversitas eorum quae recipiunt durationem ex influxu primi principii. Thomas lehnt diese Erklärung ab — er selbst folgt ja der averroistischen —, und auch sonst hat der Versuch, Zeit und Ewigkeit in dieser Weise in Beziehung zu setzen, keine Anhänger gefunden und ist im allgemeinen auch in der Diskussion des Problems ziemlich unbeachtet geblieben.

Eine andere Lösung hat Bonaventura in seinem 1253—1254 entstandenen Sentenzenkommentar vorgeschlagen¹⁴, und zwar stellt er die eigene Ansicht ausdrücklich in Gegensatz zu zwei andern, in denen mit ziemlicher Sicherheit die avicennistische und die averroistische Auffassung zu erkennen sind. Drei *opinioniones* gibt es über die Einheit der Zeit gemäß der dreifachen Beziehung, die ein accidens zu seinem Subjekt hat: habet enim ibi causam, existentiam et apparentiam; dementsprechend kann die Einheit des accidens gesucht werden in dem Subjekt, in quo primo est, in quo primo apparet et a quo causatur. Und so sagen die einen, quod tempus est unum ratione subiecti in quo primo est et per se, quo remoto removetur et tempus. Das heißt: die Zeit ist eine, weil sie im primum mobile ist, cuius motu cessante cessat et tempus. Damit ist offensichtlich der Gedanke Avicennas gemeint. Die zweite Partei dagegen erklärt: Tempus est unum ratione subiecti in quo primo apparet. Denn die Zeit ist numerus motus, und obwohl dieser numerus „secundum essentiam et habitum“ in der Bewegung bzw. in dem bewegten Körper ist, so hängt er doch „secundum actualem numerationem“ von der erkennenden und messenden Seele ab. Und da die Seele alle Bewegungen und Veränderungen mißt aspiciendo ad mensuram motus primi mobilis, scilicet per diem, annum et horam, so sagen die Vertreter dieser zweiten Theorie, die Zeit sei darum eine, quia omnia numerantur et mensuran-

¹³ S. th. I qu. 10 art. 6.

¹⁴ Sent. II dist. 2 p. 1 art. 1 qu. 2 (Quaracchi-Ausgabe).

tur per mensuram motus regularis et certi et nobis notissimi, scilicet motus mobilis primi. Damit ist unzweifelhaft die averroistische Auffassung gemeint, die sich ja in der Tat von der Avicennas durch eine Wendung von der ontologischen zur erkenntnistheoretischen Betrachtung — vom *esse* zum *apparere* — unterscheidet. Und dann schließlich die dritte opinio, die die eigene Ansicht ist: *tertiū dixerunt profundius quod unitas temporis sumitur ab unitate subiecti a quo causatur; subiectum autem a quo causatur est materia ut mutabilis et ita ut ens in potentia. Nam materia ut est in acquisitione formae mutatur et sic est ens in potentia, et ideo tempus maxime inter omnia accidentia se tenet plus cum materia.* Und so wie die Materie ihrer Wesenheit nach eine einzige ist, so auch die Zeit. Wieder macht die Auflösung eines Einwands die vorgetragene Theorie etwas klarer. Man könnte fragen, warum dieselbe Argumentation nicht auch für die andersartigen (d. h. die extensiven) Quantitäten gilt, die sich doch alle auf die Materie beziehen? Die Antwort lautet:

Dicendum quod omnes aliae, etsi esse incompletum habeant in materia — nam sunt in materia dimensiones interminatae — tamen esse completum ipsarum est a materia existente sub forma. Tempus autem habet esse ex hoc, quod materia tendit ad formam, propter hoc quod causatur a motu qui est „entelechia entis in potentia“, et ideo maxime se tenet ex parte materiae, et ideo minime distinctum. Nec dico quod tempus sit in ipsa materia omni forma circumscripta . . . sed quamvis sit in materia quae est sub forma et ab ipsa causetur, magis tamen causatur a materia ut tendit ad formam, et hoc est in materia ratione suae potentia.

Die These Bonaventuras besagt also, daß die Einheit der Zeit abhängt von der Einheit der Materie, und zwar darum, weil die Zeit in ihrem Sein irgendwie abhängt von dem in der Materie (die ja für Bonaventura nicht in demselben Maß reine Potenz ist wie für Aristoteles) liegenden Streben nach Form. Diese Lehre scheint zu ihrer Zeit eine gewisse Verbreitung gehabt zu haben, jedenfalls sagt Roger Bacon in seinen mehrere Jahre nach Bonaventuras Kommentar entstandenen *Communia naturalium* von ihr: . . . *est opinio vulgata apud multos et maxime apud quosdam theologos*¹⁵. Aber die führenden philosophischen Denker der Scholastik haben sie durchweg abgelehnt: sie wird ausführlich widerlegt von Thomas, Bacon, Olivi, Duns Scotus, Aegidius Romanus¹⁶ — um nur einige der größten Namen zu nennen.

¹⁵ Vgl. unten Anm. 22.

¹⁶ Auf Bacon, Olivi, Aegidius kommen wir noch zurück. Thomas erwähnt Bonaventuras Auffassung in seinem Sentenzenkommentar mit den Worten: *Alii dixerunt quod tempus est mensura variationis, et omnis variatio est ex possibilitate materiae, et quia materia est una, ideo dicunt tempus unum ab unitate materiae. Sed hoc non videtur verum . . .* (*Sent. II dist. 2 qu. 1 art. 2: utrum aevum sit unum tantum*). Und in der *Summa* heißt es, in dem-

Eine dritte Lösung, die zweifellos die glücklichste von allen ist, die die Scholastik vorgeschlagen hat, begegnet dann bei Roger Bacon. Er hat seine Ansicht nicht nur ausführlich in dem späten Werk der *Communia naturalium* dargelegt¹⁷, sie findet sich auch, mit derselben grundsätzlichen Haltung und in nur wenig kürzerer Form, in dem frühen Kommentar zu den acht Büchern der aristotelischen Physik¹⁸. In beiden Werken lehnt Bacon zunächst, ehe er die eigene Auffassung darlegt, drei fremde Theorien ab. Die eine *positio*, die Bacon nicht ganz mit Recht Averroes zuschreibt¹⁹, und in der eher der Gedanke Avicennas (in etwas deformierter Gestalt) zu erkennen ist, besagt: *quod tempus est accidens et habet unum subiectum ut motum caeli*, und weil dieses Subjekt ein einziges ist, so ist auch die Zeit eine einzige. Dem hält Bacon entgegen: wenn der Himmel stillstünde, aber es gäbe irgendeine andere Bewegung, so würde es auch eine Zeit geben²⁰, und überhaupt gelte ganz allgemein, *quod nullus motus est praecisum subiectum temporis . . . sed omnis motus indifferenter. Et ideo, si nullus motus esset, tempus non esset; et si quicumque fieret, tempus nasceretur sicut accidens et mensura ipsius motus successiva.*

selben Zusammenhang, in dem von der Theorie der *Summa Halesiana* die Rede ist (S. th. I qu. 10 art. 6; vgl. oben): *Alii vero assignant causam unitatis temporis ex parte materiae primae, quae est primum subiectum motus, cuius mensura est tempus. Sed neutra assignatio sufficiens videtur. . . .* Bemerkenswert ist übrigens, daß der Sentenzenkommentar nur die Lehre Bonaventuras erwähnt, während die *Summa* außer dieser auch die Halesianische nennt. — Duns Scotus scheint die Lehre Bonaventuras nur aus zweiter Hand gekannt zu haben. Er erwähnt sie in einer seiner *Quaestiones* zur *Metaphysik*, die uns noch beschäftigt wird (Metaph. V qu. 10: *utrum quantitas qua motus est quantus sit tempus*) in dieser Form: *Notandum quod, sicut recitat frater Guillelmus Varro (Wilhelm von Ware) in secunda parte scripti, aliqui dicunt quod tempus est unum, quia est mensura variationis, cuius causa est materia quae semper appetit novam formam induere, et quia materia est una in omnibus materialibus, ideo dicunt quod tempus est unum. Sed dicit quod hoc non sufficit. . . .* Auf die Argumente, die gegen Bonaventuras These angeführt wurden, wollen wir nicht im einzelnen eingehen; sie liegen zu sehr auf der Hand.

¹⁷ *Comm. nat. pars III cap. 6* (*Opera inedita fasc. III, ed. R. Steele, Oxford 1911, 158 ff.*).

¹⁸ *Quaestiones supra libros octo Physicorum Aristotelis, lib. IV, cap. De tempore* (*Opera inedita fasc. XIII, edd. F. Delorme und R. Steele, Oxford 1933, 257 ff.*). — In den *Quaestiones supra libros quatuor Physicorum Aristotelis* (*ibid. fasc. VIII, 1928*) wird unser Problem nur ganz kurz gestreift.

¹⁹ Im *Physikkommentar* heißt es: . . . *haec est positio Commentatoris (et communiter loquentium); in den Comm. nat. vorsichtiger: . . . error . . . qui imponitur Averroi (in der zitierten Ausgabe steht Averrois, was keinen Sinn gibt; wir verbessern auch sonst einige offensichtliche Fehler, ohne es jedesmal zu vermerken).*

²⁰ Auf das Argument, mit dem schon Avicenna diesen Einwand widerlegt hatte, daß es *stante caelo* überhaupt keine Bewegung in der Welt geben würde, da die Himmelsbewegung die Ursache aller übrigen ist, erwidert Bacon, *quod motus caeli non est causa motus localis recti, sed motus secundum formam ut generationis et corruptionis et alterationis et augmenti. Aristoteles enim dicit, in fine De gener., quod motus caeli fit ut adducatur generans per varias partes habitabilis, scil. sol et aliae stellae, aber die geradlinige Be-*

Et, so fügt Bacon hinzu, iam per hoc patere potest illa *gravis difficultas de unitate temporis*²¹.

Die zweite abzulehnende Position ist die Bonaventuras (dessen Name aber nicht genannt wird): *Deinde est alia positio falsior quod tempus habet unitatem a materia, quoniam materia est origo omnis mutabilitatis, et ideo tempus, quod est passio motus, materiae debetur. Et quia ponunt quod materia est una numero, dicunt quod tempus est unum numero*²². Aber diese Ansicht ist für Bacon schon darum unhaltbar, weil die Materie ja für ihn nicht ein und dieselbe in allen körperlichen Substanzen ist. Dazu kommen dann noch eine Reihe von andern Argumenten, die gegen diese Theorie sprechen — wir wollen sie nicht alle im einzelnen verfolgen. Nur das sei noch hervorgehoben, daß Bacon sich nicht nur in den *Communia naturalium*, die wir eben zitierten, mit Bonaventuras Lehre auseinandersetzt, sondern auch und grundsätzlich in derselben Weise im *Physikkommentar*²³, von dem man immer angenommen hatte, daß er — wie überhaupt die in dem Manuskript von Amiens entdeckten Aristoteleskommentare — vor 1250 entstanden ist. Dieses Datum müßte also doch wohl um einige Jahre heruntergerückt werden, derart, daß mindestens der Kommentar zu den acht Büchern der Physik nach Bonaventuras *Sentenzenkommentar* (1253/54) angesetzt würde.

Die letzte und wichtigste der zu widerlegenden Ansichten ist die *averroistische*, die Bacon aber dem Avicenna zuschreibt: *Tertia opinio imponitur Avicennae, secundum eius translatores, in 4^o Physicorum; ibi enim scribitur quod tempus est accidens uni motui et tamen est mensura plurium, sicut longitudo ulnae est accidens soli ulnae et tamen mensurat infinitas alias longitudoines pannorum aequales et subiectas*²⁴. *Curialis videtur positio, sed vana est*, denn die bevorzugte Bewegung, die sie voraussetzt, könnte wieder nur die Himmelsbewegung sein, aber von der ist bei der Widerlegung der ersten positio schon gezeigt worden, daß sie nicht als Subjekt der Zeit in Be-

wegung hat mit dem allen nichts zu tun, quare stante caelo lapis descenderet deorsum (*Comm. nat.*). Wir werden sehen, daß die kausale Rolle der Himmelsbewegung, mit den Folgerungen die sich aus ihr ergeben, später auch von andern, mit ähnlichen und auch mit andern Argumenten, angezweifelt worden ist.

²¹ *Comm. nat.* (161).

²² *Et haec est opinio vulgata apud multos . . .*, so geht die Stelle weiter (vgl. oben), *sed haec est falsa . . .* (*Comm. nat.*, 162).

²³ Hier wird sie sogar in besonders ausführlicher Form erörtert, nämlich in einer eigenen *Quaestio* „*utrum materia sit causa unitatis temporis*“ (279). Bonaventuras Theorie ist hier auch in etwas respektvollerer Weise als in dem späteren Werk bezeichnet: *Alia est positio famosa* (und nicht „*positio falsior*“). Übrigens sei der Vollständigkeit halber noch bemerkt, daß diese Lehre im *Physikkommentar* die dritte, in den *Communia naturalium* die zweite der abgelehnten positiones ist.

²⁴ *Comm. nat.*

tracht kommt. Im übrigen schließt diese dritte Theorie eine „pessima falsitas“ ein, denn sie besagt, quod unum est tempus commune omnibus, scil. quod mensurat motum caeli, et quilibet motus habet proprium tempus tamquam propriam periodum et mensuram. Unde vult haec phantasia quod esse cuiuslibet corruptibilis habet suum tempus proprium et praecisum, et ita non sunt solum plura tempora simul, sed infinita. Wir werden sehen, daß auch andere diese Folgerung aus der averroistischen Auffassung gezogen haben, ohne diese darum so radikal abzulehnen wie Bacon. Für ihn ist die Annahme von unendlich vielen tempora propria, die durch ein gemeinsames tempus commune gemessen werden, nicht nur in sich selbst widerspruchsvoll — wie er eingehend zeigt —, sie widerspricht auch der Überzeugung, in der Aristoteles, Averroes und „omnes auctores“ einig sind: quod impossibile est plura tempora simul esse.

Et potenter volo demonstrare hoc, fährt Bacon fort; und in der Tat ist die Begründung, die er für die Einheit der Zeit gibt, die schlagkräftigste und überzeugendste, die die Scholastik gefunden hat. Sie besteht in ihrem Grundgehalt in folgender Überlegung: Die Zeit ist eine eindimensionale Größe, sie hat keine Ausdehnung nach Breite und Tiefe, es ist darum ausgeschlossen, daß es mehrere gewissermaßen nebeneinanderliegende Zeiten gibt, sondern die *durationes* verschiedener Bewegungen und Veränderungen müssen notwendig auf der einen einzigen Zeitgeraden liegen. Bacon illustriert diesen Sachverhalt an dem analogen der räumlichen Größen, die nach einer oder mehreren Dimensionen „indivisibiles“, d. h. ausdehnungslos, sind²⁵: So wie

²⁵ Im Physikkommentar lautet die Stelle so: Respondeo quod unum tempus est et tamen sunt infiniti motus et possunt esse, sicut patet in punctis locandis, quia si adveniat unus locandus, adveniat infinita, (cum) non faciant distantiam, ergo per eandem positionem habebunt eandem mensuram localem. Similiter intelligendum de motibus, quia duae lineae secundum longitudinem non compatiuntur se, quia sic sunt dimensionatae, (sed) secundum latitudinem bene compatiuntur se infinitae; similiter duae superficies secundum latitudinem non compatiuntur se, quia sic sunt dimensionatae, sed secundum profunditatem bene compatiuntur se. Cum ergo motus sit continuum quid, et continuum habens extensionem in longum solum, quare similiter motus; sed hoc est secundum prius et posterius, quare respectu praesentis duo motus non habebunt dimensionem, sed indistinctionem et indivisionem, quare poterunt duo motus esse in eodem tempore, et eadem ratione infiniti. Und in den Communia naturalium: Et potenter volo demonstrare hoc per hanc viam: omne dimensionatum licet a parte ea, qua dimensionatum est, excludat aliud secum a sua mensura, tamen a parte illa, qua non est dimensionatum, non excludit aliud. Sed motus non habet dimensionem nisi secundum *longitudinem* spatii et hoc est a praeterito in futurum, ergo respectu praesentis non habet dimensionem qua excludat alium motum, ergo simul possunt esse plures motus in praesenti, licet praeteritus et futurus simul esse non possunt. Maior propositionis patet in simili de mensura loci et ubi, nam linea continua secundum longum habet dimensionem: non compatitur aliam in eodem loco secundum longum, sed excludit eam a loco suo. Sed quia secundum latum et profundum est indivisibilis, ideo secundum illa compatitur secum infinitas. Eodem modo superficies, quia habet dimensionem secundum longum et latum,

unendlich viele Punkte zugleich in dem Ort eines einzigen sein können, weil sie keinerlei Ausdehnung haben und weil die Summe noch so vieler indivisibilia niemals auch nur die kleinste magnitudo ergibt, und so wie unendlich viele (gerade) Linien in eine einzige zusammenfallen können, weil sie secundum latitudinem et profunditatem ausdehnungslos sind, oder schließlich so wie unendlich viele (ebene) Flächen hinsichtlich der Tiefendimension kompatibel sind — so fallen zwei (und mehr) Bewegungen hinsichtlich ihrer zeitlichen Ausdehnung zusammen, weil diese eindimensional ist.

Nun erhebt sich aber gegen diese Lösung der alte Einwand: sed obicitur fortiter, cum motus sit subiectum temporis et accidens numeratur ad numerationem subiecti, ergo secundum numerum motuum erit numerus temporum²⁶. Wenn die Zeit eine Bestimmtheit der Bewegung ist, dann muß es ebensoviele Zeiten wie Bewegungen geben. Bacon antwortet auf diesen Einwand: es gibt vier Akzidentien, die ihrem Subjekt in anderer Weise zukommen als alle übrigen, derart nämlich, daß das numerisch gleiche Akzidens mehrere Subjekte haben kann, oder richtiger gesagt, daß es mehreren *res* zukommen kann, die hinsichtlich des betreffenden Akzidens nicht mehrere Subjekte, sondern ein einziges darstellen. Diese vier Akzidentien sind *ubi et duratio praesens, et duae mensurae durandi scil. locus et tempus*²⁷: also das Sein in Raum und Zeit, und die beiden entsprechenden Maße Ort und zeitliche Dauer (räumliche und sukzessive Quantität). Die Begründung wiederholt aber nur das schon vorher Gesagte; insbesondere wird die These, daß der numerisch gleiche Ort mehreren *res* zukommen könne — die ja etwas überraschend anmutet — wieder auf den Fall von Linien und Flächen beschränkt: die *ubi* mehrerer Linien fallen secundum latum et profundum zusammen, die mehrerer Flächen secundum profundum, quia *ubi* debetur hic pluribus rebus in quantum sunt indivisibiles et indistantes per privationem dimensionis, quae facit distantiam. Und das Analoge gilt von der *duratio praesens*, quoniam debetur motui dato in quantum non habet dimensionem et in quantum indivisibilis est: quia non habet dimensionem nisi per decursum a praeterito in futurum, et per comparisonem ad praesens non habet motus dimensionem per quam faciat alium motum distare a suo praesenti, et propter hoc ista duratio debet pluribus motibus . . . et ideo se compatiuntur in hac duratione et ideo in praesenti tempore. Zusammenfassend und abschlie-

ideo non compatitur aliam secundum illos respectus; sed quia non habet profundum, ideo secundum profundum possunt simul esse infinitae, quia sic sunt omnino indivisibiles et nulla aliam excludit.

²⁶ Comm. nat.

²⁷ Der *locus* ist für die aristotelisch-scholastische Philosophie die innere Oberfläche des ultimum continens und somit in gewissem Sinn das „Maß“ für das *ubi* (die räumliche Position) des contentum.

ßend ergibt sich daraus: *Et ideo dicendum est quod tempus non debetur motibus pluribus tamquam pluribus subiectis, sed tamquam uni subiecto . . . Debetur igitur unum tempus pluribus motibus tamquam pluribus rebus, sed non tamquam pluribus subiectis, sed uni subiecto, quia debetur eis per proprietatem unionis et indivisionis et indiversitatis. Sed alia accidentia omnia a praedictis debentur pluribus rebus per naturam diversitatis et differentiae, secundum quod res distinctae sunt in se, et ideo numerantur in eis*²⁸.

Diese Interpretation der Einheit der Zeit als Einzigkeit der Zeitdimension und entsprechender Indivisibilität *respectu praesentis* ist zweifellos die treffendste, die die Scholastik gefunden hat. Trotzdem ist Bacons Lehre von den Zeitgenossen und den Späteren wenig beachtet worden. Das mag mindestens zum Teil mit seiner im Jahr 1277 erfolgten Verurteilung zusammenhängen, die ja auch die Einziehung und Vernichtung seiner Schriften in sich schloß. Ein anderer Grund dürfte aber auch darin zu suchen sein, daß der Baconsche Gedanke in seiner ganzen Tiefe und seiner Bedeutung nur von wenigen erfaßt worden ist. Diesen Eindruck hat man z. B. bei Petrus Johannes Olivi, der — wir werden noch darauf zurückkommen — Bacons Lehre ablehnt, aber offenbar das Wesentliche an ihr nicht ganz begriffen hat. Der einzige, der sie wirklich in vollem Umfang nicht nur verstanden, sondern auch gewürdigt und gebilligt hat, ist Duns Scotus gewesen. Er hat unser Problem nicht eigentlich *ex professo* behandelt, sondern kommt mehr beiläufig (in seinen *Quaestionen zur Metaphysik*) anlässlich einer andern Frage über die Zeit darauf zu sprechen²⁹ und beschränkt sich denn auch nur darauf, einige Ansichten zu referieren: die aristotelische, die averroistische, die Bonaventuras³⁰. Und dann heißt es:

Alia opinio est de unitate temporis (et aevi) subtilior et, credo, verior: omnes enim motus fluunt secundum dimensionem linearum, et tempus mensurat motum secundum dimensionem linearum. Sicut ergo infinitae lineae simul esse possent ex ea parte qua dimensione carent, scil. a parte latitudinis, ideo omnes motus, quia fluunt linealiter, simul sunt respectu nunc praesentis, et quia tempus mensurat motus omnes secundum quod sunt

²⁸ Bacon versucht dann weiterhin noch (*Comm. nat.* 165 f.) eine Interpretation jener unglücklichen Aristoteles-Stelle aus *Phys. IV cap. 14* (vgl. oben Anm. 3) zu geben, nach der die Einheit der Zeit aus der Einheit des (abstrakten) *numerus* fließen soll. Der aristotelische Text sei von vielen falsch verstanden worden und habe darum eine Reihe von Zweifeln entstehen lassen, und auch die *verba Commentatoris male translata* hätten keine Lösung gebracht. In Wirklichkeit habe der Philosoph genau das gemeint, was er, Bacon, als die richtige Lösung aufgezeigt habe — womit er vielleicht letzten Endes nicht so unrecht hat; nur ist die Argumentation, mit der er das nachweisen will, weder sehr klar noch sehr überzeugend.

²⁹ *Metaph. V qu. 10*: *utrum quantitas, qua motus est quantus, sit tempus.*

³⁰ Vgl. oben Anm. 16.

linealiter fluentes et sic simul sunt, ideo habent rationem unitatis subiecti respectu temporis, ideo tempus est unum.

Eine weitere mögliche Erklärung für die Einheit und Einzigkeit der Zeit, die mindestens für eine gewisse Richtung innerhalb der scholastischen Philosophie nahe gelegen hätte, ist nur gelegentlich und von weitem gestreift worden: für diejenigen, die einen Realunterschied zwischen *esse existere* und *esse essentiae* angenommen haben, wäre es nur logisch gewesen, eine Beziehung zwischen Zeit (oder *aevum*) und existentiellern Sein herzustellen. Der Grundgedanke der Realdistinktion war doch der, daß durch das Zusammentreten von Form und Materie zwar eine *res*, aber noch kein wirklich existierendes *ens* zustandekommt, sondern daß dazu noch die Partizipation des *compositum* am universalen Sein (oder an der *analogia*) erforderlich ist. Was hätte also näher gelegen, als das Sein in der Zeit, d. h. die durch die Zeit gemessene *duratio* eines konkreten *ens*, mit dem universalen, einen und einheitlichen Sein in Beziehung zu setzen? Warum dieser Weg nicht gegangen wurde und nicht gangbar war, werden wir am besten sehen, wenn wir dem klassischen Repräsentanten der Realdistinktion — Aegidius Romanus — in seinem Gedankengang folgen.

In seinem Physikkommentar, der wahrscheinlich 1277 entstanden ist, behandelt Aegidius das Problem der Einheit der Zeit in einer besonderen „*dubitatio*“: *utrum sit unum tempus omnium temporalium*³¹. Er führt zunächst aus, daß der Begriff *unitas* in verschiedener Weise verstanden werden kann: es gibt eine Einheit *ex esse* und eine Einheit *ex ratione quidditatis*; die erstere macht die *unitas numeralis* aus, die letztere die *unitas speciei*, und es ist *so quod illa sunt unum specie, quorum est una ratio quidditatis, sed illa sunt unum numero, quorum est unum esse*. Was ergibt sich nun daraus für die Zeit? Die Zeit ist ein Akzidens, und „*accidentis esse est inesse*“, folglich hängt die numerische Einheit des *tempus* wie die jedes andern Akzidens ab von der Einheit des Subjekts, dem es inhäriert. So unterscheiden sich z. B. Schwarz und Weiß der Spezies nach, weil die *ratio quidditatis* hier und dort eine andere ist, aber das Weiß, das in der Wand ist, ist numerisch verschieden von dem Weiß im Holz, nicht weil dem Akzidens hier und dort eine verschiedene Wesenheit zukommt, sondern weil es ein *aliud et aliud esse* in den verschiedenen Subjekten hat. Und Analoges gilt für die Zeit:

Cum tempus formaliter et secundum suam rationem quidditatis sit numerus, materialiter autem, ut in subiecto, fundetur in motu, unitas speciei ipsius temporis quaerenda est ex numero, ex quo sumitur eius formalis ratio quidditatis. Sed unitas numeralis ipsius quaerenda est ex motu primo

³¹ Phys. IV text. 132 dub. 1 (Ed. Venedig 1502).

in quo fundatur tamquam in subiecto. Quia igitur idem numerus septem canum et septem equorum, cum numerus septenarius a septenario non differt specie, septem dies sequentes sunt idem tempus specie cum septem diebus praecedentibus³² ... sed unitas numeralis eius quaerenda est ex unitate motus in quo fundatur, et quia primus motus, in quo fundatur tempus, est unum numero, ideo tempus est unum numero³³.

Wir sind also damit wieder bei der averroistischen Lösung, obwohl die vorausgehenden Unterscheidungen eine andere erwarten ließen. Der Grund wird aus Aegidius' eigenen Ausführungen einsichtig: die Zeit ist ja nicht die mensura durationis für das Sein (das esse existere) der materiellen Substanzen, sondern einzig und allein für die Dauer der Bewegungen; die unitas temporis kann darum nicht aus der Einheit des existentiellen Seins, sondern lediglich aus einer irgendwie zu erklärenden Einheit der Bewegung abgeleitet werden. Für die peripatetische Philosophie war das Sein der generabilia et corruptibilia nur *per accidens* in der Zeit und durch diese meßbar: insofern die materiellen Substanzen während ihrer ganzen Dauer notwendig einer Kette von Veränderungen³⁴ unterworfen sind. Aber an sich und *per se* ist die Zeit nur das Maß der Bewegung, oder umgekehrt gesagt: an sich und *per se* sind nur Bewegungen und Veränderungen „in tempore“. Soviel wir sehen, hat nur ein einziger der scholastischen Philosophen das vergängliche Sein als solches direkt und „an sich“ durch die Zeit messen wollen³⁵, aber dieser eine — es ist Olivi, auf

³² Das ist die berühmte aristotelische Überlegung (vgl. oben Anm. 3): der Philosoph hat dann aus dieser Einheit secundum speciem unmittelbar auf die numerische Einheit geschlossen für den Fall, daß zwei Bewegungen zugleich (simul) beginnen und enden, während Aegidius im weiteren Averroes folgt.

³³ Aegidius kommt im zweiten Buch seines Sentenzenkommentars, das dreißig Jahre nach dem Physikkommentar — ca. 1308/09 — entstanden ist, auf die Frage zurück und entscheidet sie in derselben Weise (Sent. II dist. 2 qu. 1 art. 2: An sit unum aevum omnium aeviternorum). Drei Ansichten gibt es über die Einheit der Zeit (von der aus dann auf die Einheit des aevum geschlossen worden sei): a quibusdam fuit accepta ex unitate numeri, a quibusdam ex unitate materiae, a quibusdam ex unitate subiecti. Die erste Auffassung, d. h. die aristotelische, ist abzulehnen, nam unitas numeri est unitas mathematica, sed unitas temporis est unitas naturalis; auch die zweite — es ist die These Bonaventuras —, die *communiter* abgelehnt werde, ist aus verschiedenen Gründen nicht wahr; allein die dritte opinio, die averroistische, gibt die richtige Erklärung. — In den Theoremata de esse et essentia wird das Zeitproblem nicht berührt.

³⁴ Mit eventuellen Perioden der Ruhe: aber die quies ist nach Aristoteles *privatio motus* gleichfalls, wenigstens *per accidens*, durch die Zeit meßbar.

³⁵ Es war ein viel diskutiertes Problem, ob ein besonderes Maß angenommen werden könne, durch das das Sein (oder die *duratio*) der vergänglichen *permanentia*, d. h. der materiellen Substanzen, *per se* gemessen wird. Eine Antwort auf diese Frage schien durch ein Aristoteleswort nahegelegt zu sein, nach dem der gegenwärtige Augenblick, das *nunc*, sich zum Zeitkontinuum verhält wie das mobile zur Bewegung. Aristoteles hat ja gelehrt, daß das Jetzt „secundum substantiam“ immer dasselbe bleibt (idem nunc in toto tempore) und sich nur „secundum rationem“ (oder „secundum esse“, wie die Scholastik sagte) ändert. Es ist ein Ausdruck für das, was ein moderner Philo-

den wir gleich zu sprechen kommen — hat keinen Realunterschied von esse und essentia angenommen, so daß die Ableitung der Einheit der Zeit aus der Einheit der „analogia“ für ihn nicht in Betracht kam.

Die Erklärung für die Einheit der Zeit, die Petrus Johannis Olivi vorgeschlagen hat, weist in eine völlig neue Richtung. Er erörtert das Problem in den Quaestionen zum zweiten Buch der Sentenzen, die in endgültiger Gestalt wohl erst nach 1283 redigiert worden sind, mehrere Jahre nachdem Olivi seine Sentenzenvorlesung gehalten hatte. Die Frage wird in folgender Form gestellt³⁶: an sint solae duae durationes numero rerum creatarum vel plures, seu an sint solae duae numero mensurae existentiae rerum creatarum vel plures, aut una sola numero. Olivi fragt also, ob es *ein* aevum und *ein* tempus gebe oder mehrere, oder ob es nicht vielleicht nur ein einziges Maß für die Existenz sowohl der aeviterna wie der tempo-

soph das „Vorrücken des Jetzt“ genannt hat: die Tatsache, daß zwar einerseits jeder einzelne gegenwärtige Augenblick in die Vergangenheit wegleitet, daß aber andererseits das Jetzt als Jetzt gewissermaßen erhalten bleibt und dem Zeitstrom entgegen vorrückt. Es ist einer jener letzten Sachverhalte, die nicht weiter zu erklären und höchstens mit mehr oder weniger exakten Bildern zu illustrieren sind. Eines der Bilder, die Aristoteles dafür gewählt hatte, war nun eben der Vergleich mit der Bewegung: so wie im motus das prius und posterius durch die jeweilige Lage des mobile geschieden werden, so in der Zeit Vergangenheit und Zukunft durch das jeweilige nunc; so wie das mobile seiner Substanz nach immer dasselbe bleibt und nur seine Lage (sein esse) ändert, so das nunc im Zeitstrom. Thomas hat daraus nun „per commutatam proportionem“ geschlossen: so wie Zeit und Bewegung sich zueinander verhalten, verhalten sich instans und mobile; und da die Zeit das Maß für die Dauer der Bewegung ist, ist also der Augenblick das Maß für die duratio des mobile, d. h. für das permanente Sein dieses letzteren. Dieses nunc hat nun die Besonderheit, daß es einer beliebig langen Periode der gewöhnlichen Zeit — temporis nostri — „koexistieren“ kann, und damit den unendlich vielen nunc, die in jeder noch so kleinen Zeitspanne enthalten sind (aber es ist trotzdem ein *nunc temporis*, nicht ein *nunc aevi* — Thomas lehnt, im Opusculum De instantibus, diese Auffassung ausdrücklich ab —, und es ist auch verschiedenes von den *nunc*, die das tempus discretum ausmachen, mit dem die operationes der Engel gemessen werden). Auf diese Weise ist auch dem Aristoteleswort Genüge getan, das den Ausgangspunkt der ganzen Konstruktion bildet: das nunc, das das permanente Sein des mobile mißt, bleibt immer identisch, während das nunc im Fluß der Bewegung immer ein anderes ist. Diese Auffassung ist trotz der großen Schwierigkeiten, die sie einschließt, von vielen Scholastikern, namentlich im 13. Jahrhundert, geteilt worden, und nicht nur von den Thomisten. Die entscheidende Kritik kommt erst mit *Duns Scotus*, der unter anderem den Einwand macht, daß die thomistische Erklärung zwei verschiedene und verschiedenartige nunc annimmt, von denen das eine bleibt, das andere vergeht, während Aristoteles gewollt hatte, daß ein und dasselbe nunc unter einem Gesichtspunkt immer dasselbe, unter einem andern immer ein anderes ist. *Duns Scotus* seinerseits will, daß das Sein *aller* permanentia, d. h. sowohl der körperlichen wie der unkörperlichen Substanzen, durch das aevum gemessen wird. Dieser Ansicht haben sich dann nicht nur die Skotisten mit ziemlicher Einmütigkeit, sondern auch sonst manche Denker des 14. Jahrhunderts angeschlossen: sie schienen im ganzen doch weniger Schwierigkeiten zu bieten als die thomistische, aber auch diese hat im 14. Jahrhundert noch viele Anhänger gefunden.

³⁶ Sent. II (ed. B. Jansen, Quaracchi 1922—26) qu. 10.

ralia gebe. Den letzten Teil der Frage hat er eigentlich schon in der vorhergehenden Quaestio entschieden, oder hat wenigstens durchblicken lassen, welche Entscheidung er persönlich für die richtige halten würde. Es handelte sich dort³⁷ um die viel diskutierte Frage, ob im Sein der substantiae separatae und damit im aevum Sukzession anzunehmen sei oder nicht. Olivi entscheidet sich für die Auffassung, quod esse omnium creatorum est succesivum, und erwidert auf den Einwand, daß ja dann kein formaler Unterschied zwischen Zeit und aevum bestünde: fateor me nescire dare differentiam formalem. Nec tamen propter hoc tenendum mihi esse iudico aevum non esse succesivum, quia maius et periculosius inconveniens est et, ut credo, evidentius, tenere aevum non esse successivum quam tenere quod sit eiusdem speciei cum tempore.

Es bleibt dann nur noch die Frage, ob es eine Zeit oder mehrere gebe. Unter den Ansichten, die Olivi ablehnen will, steht an erster Stelle die Bacons: „quidam“ haben angenommen, quod omnes motus simul existentes respectu temporis non habent nisi rationem unius subiecti, quia non habent nisi rationem unius dimensionis vel mensurabilitatis respectu eius, scil. in longum vel secundum prius et posterius. Aber die Argumente, mit denen Olivi diese Theorie widerlegen will, zeigen eigentlich nur, daß er sie nicht verstanden hat. Er hält sich nur an den einen Punkt, der ja nicht das Wesentliche ist, daß nämlich ein und dasselbe numerisch gleiche Akzidens mehreren Subjekten soll zukommen können, und er sieht nicht, daß der Grund dafür weder in der Einheit der potentia susceptiva accidentis noch der dispositiones susceptivae liegt, sondern in der dimensional Struktur der betreffenden „Akzidentien“. — Falsch ist ferner die Ansicht, die pro subiecto temporis una materia numero omnium annehmen will — also die These Bonaventuras —, denn das ist aus mehreren Gründen unmöglich, sicut a multis efficaciter probatur.

Und ebenso ist die averroistische Theorie abzulehnen: Non etiam erit dare unum motum pro subiecto primo temporis ut videl. motum primi mobilis. Die Begründung, die Olivi für diese Ablehnung gibt, ist von grundsätzlicher Bedeutung: nach seiner Ansicht hat Aristoteles darin geirrt³⁸, daß er die Bewegung als das eigentliche und unmittlere Subjekt der Zeit angesehen hat und nicht die *aktuelle*

³⁷ Qu. 9: An esse rerum creatarum, spiritualium saltem, sit successivum vel habeat totam durationem suam simul.

³⁸ Olivi findet ja überhaupt häufig, daß Aristoteles sich täuscht, und er billigt, wie er einmal sehr deutlich sagt, durchaus nicht, daß gewisse Philosophen ihn so hoch schätzen und so sehr als Autorität anerkennen: . . . vehementer detestor, quia Aristoteles paganus et Averroes saracenus et quidam alii infideles philosophi a quibusdam in tanta aestimatione et veneratione et in tanta auctoritate habentur (so in seiner 1285 entstandenen Defensio, die D. Laberge zusammen mit zwei andern apologetischen Schriften Olivis neu ediert hat; s. ArchFranciscHist 28, 1935, 406).

Existenz als solche. Denn, das ist Olivis Hauptargument, was für das Sein der *aeviterna*, der Engel, gilt — und er ist ja der Überzeugung, daß dieses Sein eine sukzessive Dauer ist —, gilt ebenso und mehr für das der *temporalia*: *Si etiam esse aeviternorum in sua continuatione et non solum in suis operationibus habet veram successionem, non minus hoc erit de esse temporalium, quod in sua permanentia et continuitate habebit veram successionem et non solum in suis transmutationibus.* Andererseits ist es sicher, daß die Zeit den *temporalia* auch dann zukommt, wenn sie in Ruhe sind: *tempus temporalibus inesse videtur etiam dum actu non moventur*, und zwar nicht nur *per accidens*, sondern ganz eigentlich, und überdies in einem wahreren und realeren Sinn als den Bewegungen: *quia manentia formae post motum introductae — quae hic quies nominatur — plus habet de veritate essendi et existentiae quam motus, ut manere in centro perfectiorem actum dicit gravitatis quam moveri ad centrum.* Und wenn Aristoteles wollte, daß die Ruhe der *res temporales* nicht an sich, sondern nur *per accidens* in der Zeit sei, so ist er zu dieser Annahme gezwungen worden, *quia posuit motum esse proprium et per se subiectum temporis et non actu esse vel existere sub permanentia vel continuitate seu duratione.*

Aber wie steht es nun mit der Einheit und Einzigkeit dieser so verstandenen Zeit? Olivi sagt nicht ausdrücklich, welches seine persönliche Meinung über diese Frage ist, er berichtet nur — wie er es auch in andern Fällen vielfach getan hat —, wie „aliqui“ sie beantwortet haben und welche Gründe für ihre Lösung sprechen. Aber es ist unverkennbar die Auffassung, die er selbst vertreten will: *aliqui aliquando dicere voluerunt quod essent tot durationes et tempora quot sunt durabilia seu actu existentia, et quod unitas numeralis, quae attribuitur tempori, attribuat eam a solo intellectu sicut suo modo ab eo attribuitur unitas et communitas universalium.* Es gibt also realiter so viele Zeiten, wie es aktuelle Existenzen gibt, und die Einheit der Zeit ist eine rein ideelle, vom erkennenden Intellekt hergestellte, die der der Universalien zu vergleichen ist³⁹. Argumente

³⁹ In einem andern Sinn war schon vor Olivi eine Parallele zwischen dem Universalien- und dem Zeitproblem gezogen worden, und zwar von Aegidius Romanus und Heinrich von Gent (vgl. unsern in Anm. 2 zitierten Aufsatz). Aber für sie handelte es sich um eine andere Frage, nämlich um die Realität des Zeitkontinuums. Daß dem gegenwärtigen Augenblick ein *esse extra animam* zukomme, stand für alle fest, aber das Problem war, ob und wie aus der Realität des ausdehnungslosen Augenblicks, der kein eigentlicher Teil der Zeit ist — denn Punkte sind nicht Teile eines Kontinuums —, die der Gesamtzeit abgeleitet werden kann. Eine der vorgeschlagenen Lösungen war nun eben die von Aegidius und Heinrich vertretene Auffassung, daß das Sein des Zeitkontinuums dem der Universalien zu vergleichen ist: das, was der Intellekt in einer einzigen Anschauung zusammenfaßt (so wie er die vielen *particularia* in einer einzigen Anschauung zusammenfaßt), ist in diesem Fall die Mannigfaltigkeit der in der Richtung der Zeitdimension selbst liegen-

für diese Ansicht lassen sich unter einem dreifachen Gesichtspunkt anführen: *ex parte subiecti*, denn *ad plurificationem propriorum subiectorum sequitur necessario plurificatio accidentium et passionum*; weiter *ex parte mensurationis*, denn jedes Maß und jede Messung setzt im gemessenen Objekt eine Quantität voraus, die zwar *alia numero a quantitate mensurae*, aber *consimilis in specie* ist. Man kann nicht ein Tuch durch Ellen und Spannen messen, wenn das Tuch nicht *de se* und *per se* Quantität hat: *Si igitur tempus vel quaecumque alia duratio mensurat aliqua in quibus non est tamquam in subiecto, necessario exigitur, quod praeter ipsum tempus mensurans detur in praedictis mensuratis ab eo aliqua quantitas alia numero a tempore mensurante, consimilis tamen in specie, quia aliter non posset mensurari ab eo.* Dasselbe ergibt sich schließlich unter dem dritten Gesichtspunkt, *ex parte durationis*: *unaquaeque enim res, sicut habet esse vel existere sibi proprium, sic et durationem*, denn unter der Dauer ist nichts anderes zu verstehen als die *permanetia et conservatio propriae existentiae*, gleichgültig ob es sich um ein in ständigem Wandel begriffenes oder um ein ruhendes und unveränderliches Sein handelt⁴⁰.

Olivis Lösung lautet also zwar nicht „*tot tempora quot motus*“, aber „*tot tempora quot existentiae*“; und der Einheit, unter der der erkennende Intellekt sie zusammenfaßt, kommt kein wirkliches außermentales Sein zu. Es ist eine eigenartige und kühne Theorie, und Olivi war sich wohl bewußt, daß sie schwerlich Beifall finden und eher neue Schwierigkeiten verursachen würde. Er hat es darum vorgezogen, in einem Schlußwort alles zurückzunehmen und sich feierlich zu der üblichen Auffassung zu bekennen:

Ista autem via longe est ab aula, quia a nullo magno communiter hodie, quod sciam, tenetur. Omnes enim communiter volunt, quod sint duae mensurae durationum specie, scil. tempus et aevum, et quod tempus sit unum solum numero — licet quidam magnorum in hoc diversificentur quod aliqui eorum ponunt plura aeva, aliqui unum solum — negantque ut plurimum principia rationis praemissae. Volunt enim plures quod plura possint habere rationem unius subiecti respectu aliquorum accidentium, scil. respectu numeri et temporis et forte loci⁴¹; alii vero quod primum mobile possit esse primum subiectum temporis, alii vero quod prima materia

den sukzessiven instantia. Bei Olivi dagegen ist es gewissermaßen eine in der Breitendimension liegende Mannigfaltigkeit, die in einer Vorstellung zusammengeschlossen wird: die vielen simultanen durationes, von denen jede ihre eigene Zeit hat.

⁴⁰ Vgl. oben Anm. 12.

⁴¹ Diese Formulierung der Lehre Bacons macht noch einmal deutlich, daß Olivi sie nicht recht verstanden hat. Die Akzidentien, von denen Bacon spricht, sind alle *quantitates dimensionatae*: darauf beruht ja gerade ihre Ausnahmestellung. Aber die Zahl gehört natürlich nicht dazu (was Bacon übrigens einmal, in einer Stelle, die wir nicht zitiert haben, sogar ausdrücklich und

quam ponunt unam numero. Et ideo omnes communiter rationes praemissas frivolas et acephalas reputant, praemissis enim fundamentis negatis nihil roboris habent. Et ideo ad praesens nobis tenendum est (!) tempus esse unum numero, concordat enim hoc tam dictis sanctorum quam opinioni communi (de aevo vero secundum diversos varie sentiri potest, quia quidam unum aevum tantum ponunt, quidam plura).

Von diesen verschiedenen Erklärungen für die Einheit der Zeit, die im 13. Jahrhundert neben der averroistischen Formel begegnen, hat indessen keine die Wirkung und die allgemeine Verbreitung gefunden, die die Theorie des Kommentators hatte. Diese ist in den letzten Jahrzehnten des 13. und den ersten des 14. Jahrhunderts die herrschende Lehre geworden, die mindestens von all denen akzeptiert und wiederholt wurde, die sich mit dem Problem nicht näher beschäftigen wollten. Es war allerdings schon sehr bald und ganz allgemein eine gewisse Verschiebung des averroistischen Gedankens eingetreten, oder richtiger gesagt: man hat diesen Gedanken in einem Punkt, über den der Kommentator sich nicht geäußert hatte, ergänzt und hat damit dem Ganzen ein etwas anderes Gesicht gegeben. Die Zeit im eigentlichen Sinn ist der *numerus secundum prius et posterius*, oder die *quantitas successiva*, der ersten Bewegung und kommt dieser ersten Bewegung sowohl als inhärierende Bestimmtheit (*accidens* oder *passio*) wie als Maß zu; andererseits eignet sie sich aus gewissen Gründen — die die Scholastik dann im einzelnen geprüft hat — als Maß für alle übrigen Bewegungen, ohne diesen jedoch zu inhärieren. So weit stimmt die Definition mit dem genuin averroistischen Gedanken überein. Was die Scholastik nun hinzufügt, ist folgende Überlegung — die auch Olivi, nur mit anderer Intention, angestellt hat —: Wenn die Zeit für die irdischen Bewegungen eine *mensura separata* ist, dann muß es in diesen notwendig eine entsprechende Quantität geben, die durch dieses Maß gemessen wird. Man kommt auf diesem Weg zu der Unterscheidung von *tempus intrinsecum* und *tempus extrinsecum*, von denen das erstere die *quantitas successiva* der einzelnen Bewegung ist und das letztere die Zeit im Sinn der averroistischen Definition, das *tempus propriissimé dictum*. Es sind dann im weiteren nur terminologische Unterschiede, ob man die Bezeichnung *tempus* für die Zeit im „eigentlichen“ Sinn reservieren will, oder ob man von *tempus large* und *minus large* (bzw. *proprie* und *minus proprie*) *dictum* spricht, u. a. m.: der Grundgedanke bleibt immer derselbe. Realiter gibt es nach der Auffassung der Scholastik ebensoviele verschiedene Zeiten, wie es verschiedene Bewegungen gibt, und die Einheit der Zeit ist lediglich

ausführlich sagt). Bemerkenswert ist, daß Olivi hier von „plures“ spricht, die die Baconsche Auffassung teilen. — Mit den beiden folgenden *alii* sind natürlich die Vertreter der averroistischen Lehre und der Bonaventuras gemeint.

durch die immer wieder zitierte Formel garantiert: *esse in tempore est tempore mensurari*: das Sein in der „eigentlichen“ Zeit ist nichts anderes als ein Gemessensein durch diese Zeit⁴².

Gut formuliert ist dieser Gedanke in dem Quodlibet Gottfrieds von Fontaines, das die Herausgeber als das 15. bezeichnet haben⁴³ und das vielleicht sein letztes ist (nach 1292):

Sciendum est quod mensura alicuius potest duobus modis accipi. Uno modo pro quantitate sua formaliter sibi inhaerente quae facit ipsum formaliter quantum, sicut si longitudo corporis qua formaliter est longum dicitur eius mensura. Alio modo dicitur mensura magis usitate illud quod ex sua applicatione ad alterum facit certitudinem de quantitate alterius, sicut si dicatur quod ulna est mensura panni. Modo dico quod omnis motus, quicumque sit ille, habet *mensuram intrinsecam* primo modo dictum, facientem ipsum formaliter quantum, ita quod quot sunt motus, tot in veritate sunt quantitates successivae facientes ipsos formaliter quantos. Accipiendo autem mensuram secundo modo dictam, sic est una sola mensura omnium temporalium . . ., scil. illa quantitas successiva quae est in motu primi mobilis ut in subiecto, quae certissima est nata certificare quantitatem aliorum motuum. Unde et alios motus mensuramus secundum quod durant per diem vel horam vel aliquid tale.

Und ganz ähnlich drückt sich etwa zehn Jahre später Hervaeus Natalis in seinem Sentenzenkommentar aus:

Sciendum est quod quantitas potest accipi dupliciter, uno modo large et minus proprie, scil. pro omni quantitate successiva. Et accipiendo sic tempus, quot sunt motus, tot sunt tempora, quia omnis motus habet quantitatem successivam ipsum facientem formaliter quantum quantitate successiva. . . Alio modo potest dici magis proprie et stricte tempus illa quantitas successiva quae est uniformissima et simplicissima et est nata certificare quantitates alias per suam applicationem ad alias, secundum quod dicimus quod hoc duravit per diem vel horam vel aliquid tale. Et sic accipiendo tempus non est dare nisi unum tempus numero⁴⁴.

⁴² Besonders drastisch hat das später dann Gregor von Rimini einmal ausgedrückt (in seinem 1344 entstandenen Sentenzenkommentar, lib. II qu. 1 art. 1; Ed. Venedig 1518): *dicendum quod quaecumque res ponitur esse tempus, secundum nullam opinionem cum dicitur aliquid esse vel moveri in tempore, significatur illud esse vel moveri in illa re quae est tempus. Unde nec qui ponunt tempus esse accidens successivum caeli — sive sit motus sive distinctum a motu — cum dicunt equum currere spatium aliquid in tempore, intelligunt quod currat in aliquo accidente existente in caelo, sed intelligunt quod cursus illius potest mensurari per illam rem quae est tempus. Et sic etiam exponit Philosophus in 4^o Physicorum dicens quod motui esse in tempore est tempore mensurari.*

⁴³ Quodl. XV qu. 9: *utrum primum aeviternum sit mensurabile aliqua mensura* (Les philosophes belges XIV, ed. O. Lottin, Löwen 1937, 48 f.).

⁴⁴ Sent. II dist. 2 qu. 1: *utrum sit unum tempus omnium temporalium* (Ed. Venedig 1505; wir korrigieren — auch im folgenden, wo wir auf Hervaeus zurückkommen — einige Fehler des Drucks nach der sehr guten Handschrift Vat. lat. 11552, auf die uns Msgr. Pelzer aufmerksam gemacht hat). Hervaeus begründet dann im weiteren noch etwas eingehender, warum und in welchem

Die averroistische These sieht als das Subjekt der Zeit im eigentlichen, engeren Sinn die Bewegung des ersten Himmels an. An diesem Punkt nun hat vor allem die Kritik eingesetzt. Zunächst ist auch hier eine gewisse Verschiebung des ursprünglichen Gedankens eingetreten. Die Begründung, die Averroes für diese Sonderstellung der ersten Bewegung und ihrer *quantitas successiva* gegeben hatte — und die die Hochscholastik zunächst richtig interpretierte —, wurde bald in einem Sinn verstanden, der mehr der Ansicht Avicennas als der des Kommentators entspricht. Das *tempus proprium* der ersten Bewegung hatte für Averroes die Eignung zum Maßstab für alle übrigen, weil der *motus primi mobilis* als Ursache aller Bewegung und aller Veränderlichkeit in der Welt unmittelbar von jedem in seinem eigenen *esse transmutabile* wahrgenommen werden kann und also allgemein bekannt ist (und weil er überdies, das war die selbstverständliche und stillschweigend gemachte Voraussetzung, eine absolut regelmäßige Bewegung repräsentiert). An die Stelle dieser Überlegung tritt in der Scholastik des ausgehenden 13. Jahrhunderts nun folgende: Die erste Bewegung, bzw. ihre *quantitas successiva*, ist als Maß für alle übrigen geeignet, weil sie ihre Ursache ist, und allgemeiner: dafür daß etwas die *ratio mensurae* gegenüber einem andern hat, ist erforderlich, daß eine Kausalbeziehung zwischen *mensura* und *mensuratum* besteht. Wie das im einzelnen verstanden wurde, hat Richard von Mediavilla eingehend dargelegt⁴⁵. Er untersucht, *quare continuatio motus primi mobilis . . . habet rationem temporis et non continuatio motuum aliorum*, und gibt folgende Erklärung: *illud vocamus tempus quo mensurari possunt omnes motus. Mensura autem alicuius rei est id quo certificari potest anima de re alia, comparando rem aliam ad id quod dicitur esse eius mensura . . . Certitudo autem de re habetur per causam. Ratio ergo mensurae respectu mensurati importat causalitatem*. Aus dieser Beziehung ergeben sich dann die weiteren Bedingungen: die Ursache ist einfacher als die Wir-

Sinn neben der „eigentlichen“ Zeit eine besondere Zeit in jeder einzelnen Bewegung anzunehmen ist: *quia sicut locatum habet quantitatem, qua formaliter est quantum, aliam a quantitate corporis locantis, et pannus habet quantitatem, qua formaliter est quantus, aliam a quantitate ulnae mensurantis: ita videtur mihi quod quilibet motus habeat propriam quantitatem successivam aliam a quantitate successiva primi motus quod est tempus proprie dictum, quo alii motus mensurantur sicut mensura extrinseca. Dieselbe Unterscheidung einer doppelten mensura, mit derselben Begründung, gibt Hervaeus übrigens auch in seinem zweiten Quodlibet, qu. 12: *utrum esse substantiale corruptibilis mensuretur tempore* (Ed. Venedig 1513).*

⁴⁵ *Quaestiones disputatae*, qu. 2 (*utrum omnium angelorum sit unum aevum*), art. 1. Wir benützen die Handschrift Vat. lat 868 (fol. 55^v–57^r). Dieselbe Ansicht äußert Richard in seinem Sentenzenkommentar, nur in kürzerer und weniger präziser Formulierung (*Sent. II dist. 2 art. I qu. 1: utrum angeli sint in tempore*).

kung, also erfordert die *ratio mensurae* größere Einfachheit⁴⁶; sie ist allgemeiner und sicherer erkennbar, also ist auch das eine notwendige Bedingung für die *mensura*, usw. Zusammenfassend ergibt sich als Forderung für ein zulängliches Maß: *Ratio mensurae respectu mensurati habet rationem causalitatis, maioris simplicitatis et maioris uniformitatis, cognoscibilitatis universalioris et cognoscibilitatis certioris*. Eine Bewegung also, deren *continuatio* als Maß für die der übrigen geeignet sein soll, muß allen diesen Bedingungen genügen. Und das ist nur bei der Bewegung des *primum mobile* der Fall: *illa sola continuatio motus proprie habet rationem temporis, cuius motus, in quo est sicut in subiecto, respectu aliorum motuum habet aliquam rationem causalitatis et maiorem rationem simplicitatis et maioris uniformitatis et cognoscibilitatis universalioris et cognoscibilitatis certioris*. Nullus autem est motus talis nisi unus tantum, videl. motus *primi mobilis nobis manifeste noti*⁴⁷.

Es wird dann im einzelnen gezeigt, daß die Himmelsbewegung tatsächlich den geforderten Bedingungen entspricht. Der Nachweis, daß sie „*simplicior*“⁴⁸ und *uniformior* als alle andern ist, macht keine Schwierigkeiten. Problematischer ist dagegen die Erklärung der Kausalbeziehung. Richard hat vorsichtshalber nur von *aliqua ratio causalitatis* gesprochen, die die Himmelsbewegung hinsichtlich der übrigen Bewegungen habe, und er erläutert das nun noch etwas näher: *Ille enim motus aliquo modo habet rationem causae respectu motuum inferiorum corporalium, saltem respectu alterationis in motu generationis et corruptionis*. Und da die Himmelsbewegung auch in tierischen Körpern gewisse Dispositionen und daraus folgende Bewegungen hervorrufen kann: *sic etiam habet aliquo modo rationem causalitatis respectu ipsorum motuum localium inferiorum*. Es ist also eine äußerst beschränkte kausale Abhängigkeit, die damit angenommen wird; und es ist kein Wunder, daß Richard die allgemeine und sichere

⁴⁶ Was Richard (und andere) unter der „*simplicitas*“ einer Bewegung verstehen, wird weiterhin ausdrücklich gesagt: *ille motus dicitur simplicior quo in minori tempore transitur plus de spatio, et ita ille motus est simplicior qui est velocior*. Die Himmelsbewegung ist also darum das Idealmaß, weil sie die schnellste aller bekannten Bewegungen ist, denn nach einem Aristoteleswort muß das Maß größer sein als das Gemessene (*excedere mensuratum*). In dieser Auffassung ist dann im 14. Jahrhundert ein gewisser Wandel eingetreten: man fordert schon sehr bald, daß das Maß nicht das größte, sondern das kleinste Quantum der betreffenden Art ist. Aber das ist eine Frage, die nur am Rand unseres hier zu betrachtenden Problems liegt.

⁴⁷ Was eigentlich das „*primum mobile*“ der averroistischen Formel ist, war eine umstrittene Frage: der Fixsternhimmel, den Aristoteles gemeint hatte, oder der später dazu gekommene neunte Himmel, der sich in entgegengesetzter Richtung bewegt? Richard neigt der ersten Auffassung zu und spricht darum von *primum mobile nobis manifeste* (im Sentenzenkommentar ebenso mit dem ausdrücklichen Zusatz: *et hoc dico propter orbem nonum*), denn die Bewegung des neunten Himmels ist ja natürlich nicht wahrnehmbar.

⁴⁸ Vgl. Anm. 46.

Erkennbarkeit der Himmelsbewegung nicht — obwohl es nach dem Vorhergesagten zu erwarten wäre — aus dieser ratio causalitatis abzuleiten wagt. Er beschränkt sich statt dessen auf eine rein empirische Erkennbarkeit: *cognitio illius motus est communior quam cognitio cuiuscumque alterius motus; motus enim caeli ab omnibus cognoscitur.* Und die einzelnen Teile dieser Bewegung können sicherer unterschieden werden als die anderer, denn es sind im Himmel *signa multa; patentia, stabilia, certa, ad quae aspiciendo possumus sub maiori certitudine partes illius motus distinguere imaginabiliter quam partes cuiuslibet alterius motus.* Es sind also für die Himmelsbewegung wirklich die Bedingungen erfüllt, die für eine *mensura* erfüllt sein müssen: *et quia idem est tempus quod mensura motuum, ideo sola illa continuatio, quae est in motu caeli sicut in subiecto habet rationem temporis . . . et ideo unum tempus est omnium temporalium.*

Von der averroistischen Auffassung ist in all dem — trotz des grundsätzlichen Festhaltens an seiner Erklärung — wenig mehr übrig geblieben. Ähnliche Einschränkungen der Kausalität der Himmelsbewegung sind uns, in Form von Einwänden gegen die averroistische Formel, schon bei Roger Bacon begegnet. Und in der Tat war das ein Punkt, in dem die christlichen Philosophen im Grunde anders dachten als der Kommentator. Nach einem vielzitierten Wort Augustins würde es immer noch Bewegung und Zeit geben, auch wenn der Himmel still stünde: *cessante motu caeli adhuc non cessaret tempus, si moveretur rota figuli.* Ein weiteres gewichtiges Argument für diese Möglichkeit war dann die biblische Erzählung von der Sonne, die auf ein Zeichen Josuas stillstand, während die irdischen Bewegungen und die Zeit natürlich weitergingen. Alles in allem wollten darum die scholastischen Philosophen einen kausalen Einfluß der Himmelsbewegung höchstens *aliquo modo* auf qualitative Veränderungen zugeben, sie wollten aber keineswegs wie Averroes im *motus primi mobilis* schlechthin die Ursache aller übrigen Bewegungen in der Welt sehen.

Was folgt daraus nun für die Auffassung der Zeit und ihrer Einheit? Richard von Mediavilla war noch der Ansicht, daß die sehr beschränkte kausale Abhängigkeit der irdischen Bewegungen vom *motus primus*, die er anerkennen will, genügt, um diesem, bzw. seiner *continuatio*, d. h. seiner sukzessiven (kontinuierlichen) Ausdehnung, die *ratio mensurae* zu sichern; aber andere gleichzeitige oder wenig spätere Autoren haben schon anders über diesen Punkt gedacht.

Wilhelm von Ware, der Lehrer des Duns Scotus, kommt auf die Einheit der Zeit in seinem Sentenzenkommentar zu sprechen, im Rahmen der *Quaestio utrum sit tantum unum aevum per respectum*

ad omnes angelos⁴⁹. Diese Frage, so führt er aus, werde von gewissen Autoren verneint mit der Begründung quod angelus primus non habet causalitatem super alios. Dagegen wendet nun Wilhelm ein, das sei durchaus nicht nötig, sondern es genüge, daß die mensura gegenüber dem mensuratum einen höheren Grad von Vollkommenheit besitze, ohne daß eine Kausalbezeichnung zwischen beiden bestehe: . . . nec requiritur causalitas effectiva in prima mensura. Nam sicut in genere colorum albedo est mensura omnium aliorum secundum perfectionem, non tamen est causa effectiva omnium aliorum colorum, tamen quodammodo est causa formalis omnium, quia quilibet color secundum plus et minus participat aliquid de albedine, consimiliter mensura durativa albedinis est mensura omnium colorum, si haberet aliquam mensuram secundum quod albedo. Es ist das für moderne Begriffe kein sehr glückliches Beispiel, aber wir werden sehen, daß es auch bei andern Autoren wiederkehrt. Im übrigen gilt das Entsprechende auch für die Bewegung: Similiter dicitur quod est in motu, quia non omnis motus inferior dependet a motu primo effective, quia potest fieri motus inferior stante sole vel caelo. Similiter dicunt aliqui quod motus planetarum in nullo dependet a motu primi corporis, quia motu contrario moventur et tamen eodem tempore mensurantur. Und dann die Folgerung aus diesen Beispielen: Et ideo de ratione mensurae non est efficientia seu causatio, sed quod sit aliquo modo causa formalis secundum perfectionem extrinsecam (oder: secundum perfectionem maiorem, wie er weiter unten, in der Auflösung der Gegenargumente, noch einmal wiederholt)⁵⁰.

Die quantitas successiva des motus primus eignet sich also als Maß für die übrigen nicht mehr darum, weil die Bewegung des ersten mobile die Ursache der andern ist, sondern weil sie diesen gegenüber einen gewissen Primat an Vollkommenheit hat.

Auch die Dominikaner nehmen grundsätzlich denselben Standpunkt ein. Bemerkenswert ist vor allem die Auffassung, die Hervaeus Natalis in seinem etwa 1302/03 entstandenen Sentenzenkommentar vertritt. Er untersucht hier die Frage, utrum omnium tem-

⁴⁹ Sent. II dist. 2 qu. 1. Wir benützen die Handschriften Vat. Chis. B VIII 135 (fol. 76^v—77^r), und Chis. B VII 114 (fol. 110^v—111^r), von denen, wie uns scheint, die erstgenannte die erste Redaktion des Kommentars enthält, während die andere die zweite, durch Zusätze erweiterte Redaktion bietet. Für unser Problem besteht kein Unterschied zwischen beiden.

⁵⁰ *Duns Scotus* schließt sich dieser Auffassung Wilhelms an (ohne Folgerungen für die Einheit der Zeit daraus zu ziehen: wir sagten schon, daß er sich über dieses Problem überhaupt nicht ex professo geäußert hat): Primitas motus caelestis ad alios motus non est primitas causae . . . sed tantummodo cuiusdam perfectionis in quibusdam conditionibus motus, quae sunt regularitas et velocitas; patet enim quod essentialiter non dependet actio corporis caelestis in aliquod inferius ex motu illius corporis (Op. Ox. IV dist. 48 qu. 2: utrum in iudicio vel post cessabit motus corporum caelestium).

poralium sit unum tempus⁵¹, und antwortet mit der etwas modifizierten averroistischen These, die wir bereits zitiert haben. Im weiteren versucht er dann zu begründen, warum es für die quantitates successivae eine derartige einheitliche, allen gemeinsame mensura gebe, qua extrinsece mensurantur, während das bei den permanenten Größen nicht der Fall ist. Zwei „rationes“ führt Hervaeus an: einmal gibt es unter den Bewegungen einen ganz bestimmten motus uniformissimus, der sich zum gemeinsamen Maß eignet, während bei den quantitates permanentes nichts Analoges vorhanden ist; und sodann haben die sukzessiven Quantitäten eine Besonderheit, die sie gleichfalls grundsätzlich von den andern unterscheidet, nämlich — um in einer kurzen Formel zu sagen, was Hervaeus in einer langen und nicht sehr klaren Argumentation darlegt — sie haben eine eindimensionale Struktur, derart daß omnes motus simul existentes comparati ad invicem non faciunt plus vel minus secundum quantitatem successivam quam unus tantum. Es ist also der alte Baconsche Gedanke, der hier noch einmal in unpräziser, andererseits aber sicher origineller Form auftaucht. Et inde est, so schließt Hervaeus dann weiter, quod ad omnes motus simul existentes potest immediate una numero successio applicari ut mensura communis omnium . . . et inde est quod omnes tales durationes possunt habere immediate unam durationem numero quae sit mensura immediata omnium aliorum simul existentium. Et hanc vocamus tempus proprie dictum. Unde non est quantum ad simul existentia nisi unum tempus numero.

Eine Ergänzung dieser Überlegungen bringt die folgende Quaestio „utrum sit unum aevum omnium aeviternorum“, in der vor allem untersucht wird, ob die Einheit des aevum in analoger Weise und mit gleichartigen Argumenten aufgezeigt werden kann wie die Einheit der Zeit. Um hier klar zu sehen, will Hervaeus zunächst die Frage entscheiden, quid sit de ratione mensurae. Seine Antwort lautet: sciendum est quod de ratione mensurae non est quod sit causa mensurati, sed quod certificet quantitatem mensurati, quod patet, quia albedo non est causa aliorum colorum et tamen est mensura eorum. Denn durch einen Vergleich der andern Farben mit der weißen kann festgestellt werden, quantum unusquisque deficit a perfectione albedinis, und somit kann auf diese Weise die quantitas in perfectione der einzelnen Farben gemessen werden. Constat etiam quod ulna non est causa panni quem mensurat, nec caelum est causa motus quem causat angelus, et tamen ille motus mensuretur tempore. Folglich: Hoc solum videtur de ratione mensurae esse quod applicata per intellectum ad mensurata, nata sit certificare quantitatem illorum in duratione vel in perfectione vel aliquid huiusmodi. Damit ist erklärt, warum unter den „rationes“,

⁵¹ Sent. II dist. 2 qu. 1 art. 4 (Ed. Venedig 1505, korrigiert nach der Handschrift Vat. lat. 11552; vgl. oben Anm. 44).

die die Möglichkeit eines gemeinsamen Maßes für alle successiva begründen, nicht die Kausalbeziehung zwischen der ersten Bewegung und den übrigen aufgeführt ist: es genügt, daß eine Bewegung völlig regelmäßig ist, um ihre *quantitas successiva* als Maß für die der andern Bewegungen geeignet erscheinen zu lassen. Aber daraus folgt natürlich, daß auch andere Bewegungen außer dem *motus primi mobilis* für diese Rolle in Betracht kommen können. Hervaeus antwortet darum auf den Einwand (der als eine der *rationes principales* gegen die *unitas temporis* angeführt worden war), daß nach Augustin Bewegung und Zeit weiterdauern würden, auch wenn der Himmel stillstünde: *dicendum quod stante illa hypothesi, adhuc esset tempus, quia ablato motu caeli esset alius motus cuius successio esset nata mensurare successionem aliorum.*

Bei Durandus de S. Porciano finden wir denselben Gedanken, in etwas anderer Wendung. Auch er erörtert in seinem (vor 1308 entstandenen) Sentenzenkommentar die Frage, ob in Analogie zur Einheit der Zeit die Einheit des *aevum* bewiesen werden könne⁵². Und auch Durandus will zunächst untersuchen, *quid sit de ratione mensurae*; seine Antwort ist folgende:

Sciendum quod de ratione mensurae est quod per eam habeatur certitudo de re mensurata quantum ad quantitatem molis vel perfectionis, vel quantum ad permanentiam sui esse, si sit mensura durationis. Utrumque autem istorum contingit dupliciter, quia certificari possumus de re aliqua quantum ad id quod est, vel quantum ad durationem sui esse, uno modo per se et directe, et sic solum certificamur de re per causam eius . . ., quia ipsa sola est per se et simpliciter principium cognoscendi sicut et essendi. Alio modo certificamur de aliqua re indirecte et comparative, et sic certificamur de omnibus, quae sunt in aliquo genere, per illud quod est in genere illo perfectius, quasi habens in se omnem illius generis actualitatem, ut albedo in genere coloris. . . .

Wesentlich für eine *mensura* ist also nur, daß wir uns durch sie vergewissern können, sei es über die (permanente) Größe einer räumlichen Ausdehnung oder einer Vollkommenheit, sei es über die sukzessive einer Dauer. Das aber kann in doppelter Weise geschehen: entweder an sich und direkt — und in diesem Fall ist allerdings der Rückgang auf die Ursache erforderlich, wie in jeder eigentlichen Erkenntnis —, oder indirekt und vergleichsweise wie in den gewöhn-

⁵² Sent. II dist. 2 qu. 5: *utrum unum sit aevum quod sit mensura omnium aeviternorum.* Der Text der mehrfach gedruckten dritten Redaktion des Sentenzenkommentars (die erst um 1327 entstanden ist) stimmt für unser Problem genau mit dem der ersten Redaktion (die schon 1308 vollendet war) überein. Die erste Redaktion von Durands Kommentar ist bekanntlich, wie J. Koch nachgewiesen hat, in dem Kommentar des Petrus de Palude überliefert, der ihn Stück für Stück zitiert und kritisiert. Die uns interessierenden Stellen finden sich in Peters Kommentar (dessen eigene Ansicht zu unserem Problem ohne Interesse ist) lib. II dist. 2 pars II qu. 2 (Hs. Vat. lat. 1073, fol. 10^v).

lichen Messungen. Für diese genügt als Maß das vollkommenste Exemplar der Gattung, das gewissermaßen die volle Aktualität der betreffenden Gattung in sich schließt. Wieder wird das Beispiel der albedo angeführt, die das Maß der Farben ist.

Angewandt auf Zeit und Bewegung ergibt sich dann die Folgerung: *Ex quo patet quod non est de ratione mensurae universaliter quod sit causa mensurati, unde si primus motus non esset causa aliorum motuum, nihilominus esset mensura. Nam si lapis moveretur sursum ab angelo, vere talis motus mensuraretur per motum primum, et tamen non causaretur ab ipso.* Auch für Durandus also genügt, daß die Himmelsbewegung einen Primat der Vollkommenheit vor den übrigen Bewegungen hat, um ihr die Rolle des Maßstabes zuzuerkennen, ohne daß hierfür eine Kausalrelation erforderlich ist.

Es gibt also — das ist die Auffassung, die sich herausgebildet hatte, schon ehe das erste Decennium des 14. Jahrhunderts erreicht war — nicht eine einzige und einheitliche Zeit, sondern viele tempora simul existentia, die voneinander unabhängig sind und sich nur hinsichtlich der größeren oder geringeren Vollkommenheit der zugeordneten Bewegungen vergleichen lassen. Die vollkommenste der aktuell vorhandenen Bewegungen ist die Himmelsbewegung, und darum dient die ihr zukommende Zeit als Maß für alle übrigen. Wie das Zusammenbestehen, das „simul“ der verschiedenen Zeiten zu erklären ist, wird nie ausdrücklich gesagt: die Annahme von mehreren „gleichzeitigen“ Zeiten scheint darum auf den ersten Blick einen Widerspruch einzuschließen. Aber das ist doch nicht so. Schon Aristoteles hatte ja das Problem der Einheit oder Pluralität der Zeit dahin entschieden, daß zwei Bewegungen, qui simul incipiunt simulque desinunt, ein und dieselbe Zeit haben⁵³. Das „simul esse“ zweier Zeiten war damit erklärbar aus dem „simul esse“ der Anfangs- und Endaugenblicke. Und die simultas zweier Augenblicke, zweier instantaner Ereignisse, wurde stillschweigend so interpretiert, daß die Wahrnehmung beider in einem (wirklichen oder möglichen) erkennenden Intellekt in ein und demselben nunc koinzidiert. Da die aristotelisch-scholastische Philosophie ja keine endliche Lichtgeschwindigkeit kannte, sondern eine instantane Kausalwirkung zwischen wahrgenommenem Objekt und Wahrnehmung voraussetzte, war diese Auffassung berechtigt. Der Begriff „plura tempora simul existentia“ schließt also jedenfalls keinen Zirkel ein, und ebensowenig die Annahme eines gemeinsamen konkreten Maßstabes (dessen applicatio ja auch immer eine simultas von mensura und mensuratum voraussetzt). Von dieser Seite wurde denn auch nie ein Einwand gegen diese Theorien erhoben.

Dagegen wurde im zweiten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts noch

⁵³ Vgl. oben Anm. 3.

einmal der Versuch gemacht, eine wirkliche Einheit der Zeit, im strengen und eigentlichen Sinn, zu behaupten und zu begründen, nämlich von Petrus Aureoli. Er stellt im zweiten Buch seines Sentenzenkommentars die Frage: *utrum repugnet formali rationi temporis plurificari*⁵⁴, und zwar stellt er sie, wie er ausdrücklich sagt, *quia videtur aliquibus quod quot sunt motus, tot sunt tempora*. Demgegenüber will nun Aureoli, in Übereinstimmung mit der Ansicht des Philosophen und seines Kommentators, zeigen, daß die Pluralität dem Wesen der Zeit widersprechen würde. Die Begründung wird auf doppeltem Weg gegeben: einerseits soll die Einheit und Einzigkeit der Zeit *ex unitate prioris et posterioris* bewiesen werden, andererseits *ex unitate ipsius nunc*. Das erstgenannte Argument⁵⁵ ist in seinem Grundgedanken nicht neu, sondern drückt nur in etwas anderer Form die alte Baconsche These aus, daß aus der Eindimensionalität der Zeit ihre numerische Einheit folgt. Die *ratio prioris et posterioris*, d. h. die sukzessive Ausdehnung als solche, kann sich nicht vervielfältigen, auch wenn die Bewegung eine vielfache ist. Das erhellt aus der Analogie zu den räumlichen Beziehungen: so wie aus der Vervielfältigung der *quanta dimensiva* nicht die Vervielfältigung des *hic, ibi, sursum, extra* folgt, so folgt aus der Vielheit der *motus* nicht die des *prius et posterius*. Denn: *pone infinita corpora simul in eodem loco: non est dare respectu omnium nisi unum ubi et unum sursum et unum extra. Ergo similiter pone multos motus simul, necessario erunt in eodem priori et posteriori*⁵⁶. Das andere Argument, das nun wirklich einen neuen und bis dahin noch in keiner Form ausgesprochenen Gedanken enthält, lautet so: *tempus constituitur per fluxum ipsius nunc secundum prius et posterius, sed impossibile est esse nisi unum nunc; ergo impossibile est esse nisi unum fluxum, ergo etc. Hanc rationem declaro in simili*, fährt Aureoli fort. *Secundum enim imaginationem mathematicorum punctus fluens causat lineam sicut nunc fluens causat tempus*⁵⁷, wenn es also nur einen Punkt gibt, kann es

⁵⁴ Sent. II dist. 2 qu. 1 art. III (Ed. Rom 1606; wir korrigieren gelegentlich den sehr fehlerhaften Text des Druckes nach der Hs. Vat. lat. 942). Aureolis Kommentar zu Sent. II—IV ist uns bekanntlich in einer Reportation nach seiner Pariser Vorlesung 1316—18 erhalten.

⁵⁵ In Aureolis Darstellung ist es das zweite.

⁵⁶ Es ist fast anzunehmen, daß Aureoli Bacons Ausführungen gekannt und seine Argumentation nicht voll verstanden hat, denn ein Zusammen von unendlich vielen Körpern im selben Ort ist natürlich nicht möglich. Bacon selbst hat dieses Beispiel auch nie gebraucht und immer nur von Linien und Flächen gesprochen, was sich Aureoli in der Erinnerung vermutlich verschoben hat.

⁵⁷ Dieser Vergleich, den schon Averroes zur Illustrierung der aristotelischen These „*idem nunc in toto tempore*“ (vgl. oben Anm.35) ausgesprochen hatte, wird von den scholastischen Philosophen viel und unter verschiedenen Gesichtspunkten gebraucht, obwohl sie sehr wohl gesehen haben, daß er hinkt: jede Bewegung, jeder „Fluß“ setzt ja bereits eine *magnitudo*, d. h. eine schon gegebene ein- oder mehrdimensionale Ausdehnung voraus, über die sie er-

nur einen fluxus und nur eine Linie geben. Es bleibt noch nachzuweisen, daß es wirklich nur ein einziges nunc gibt. *Minorem rationis probo, quia si non sit idem nunc sed plura, tunc aliud nunc erit in domo, aliud erit extra, unum citra mare et aliud ultra mare, et tunc non esset verum, quod in isto nunc demonstrato per me rex Tartarorum sedet et ego lego.* Aureoli glaubt mit dieser vermutlich auf einen Lacherfolg bei den Hörern gemünzten Bemerkung die Evidenz seiner These genügend beleuchtet zu haben, und fährt fort: *Dices: licet sint plura nunc, habent tamen omnia unum commune nunc, scil. nunc motus caeli, quod mensurat mutatum esse ipsius caeli.* Aber auch dieser Gedanke, der der üblichen Auffassung von den vielen tempora intrinseca und dem einen tempus extrinsecum korrespondieren würde, wird abgelehnt: *es ist ein und dasselbe nunc, in quo sol est sub tali mutato et ego loquor et rex Tartarorum sedet, und selbst wenn es mehrere Himmel gäbe, adhuc verum esset dicere, quod in eodem nunc quo loquor ego in isto mundo istius caeli, loquitur alius alterius mundi et caeli.*

Aureoli kommt im folgenden Artikel derselben Quaestio noch einmal von anderer Seite her auf das Problem zurück. Er will die Richtigkeit der averroistischen These prüfen: *utrum tempus sit passio motus primi mobilis, und er antwortet zunächst, daß die Zeit als quantitas indeterminata*⁵⁸, d. h. als unbestimmte (ungemessene, aber meßbare) sukzessive Ausdehnung, jede beliebige Bewegung zum Subjekt haben kann, und nicht nur einem bestimmten und ausgezeichneten motus als eigene passio zukommt. Aber: *tempus, ut est quantitas indeterminata, licet sit in quolibet motu subiective, non tamen multiplicatur ad multiplicationem motuum. Hoc dico, so fügt er ausdrücklich hinzu, propter opinionem quae ponit, quod quot sunt motus, tot sunt tempora et quod motus quilibet fundat ex se rationem temporis. Non teneo illam viam. Ideo pono propositionem oppositam, quod in quolibet motu non fundatur per se ratio temporis, sed si essent infiniti*

folgen. Im Fall des fließenden Augenblicks ist diese Ausdehnung aber nichts anderes als die Zeit selbst. Daß Aureoli trotzdem seinen Beweis auf diesen Vergleich stützt, erklärt sich daraus, daß für ihn (vgl. dazu unsern in Anm. 2 zitierten Aufsatz) nur der gegenwärtige Augenblick, bzw. die aufeinander folgenden vielen nunc, außermittlere Realität haben, während das Zeitkontinuum als Ganzes nur ein *conceptus animae* ist. Darum ist für ihn — *cum grano salis* verstanden — das Bild des *instans fluens*, der die Zeitlinie „erzeugt“, zulässig. Übrigens ist Aureoli mit seiner weitgehenden Subjektivierung der Zeit nicht konsequent gewesen; sonst könnte er ja auch nicht aus der *unitas prioris et posterioris* ihre Einheit beweisen.

⁵⁸ Die Unterscheidung von *quantitas indeterminata* und *determinata*, die Aureoli hinsichtlich der Zeit macht, ist ganz wörtlich als ungemessene und gemessene Quantität verstanden und schließt keine Parallele zur averroistischen Unterscheidung von *dimensiones indeterminatae* und *determinatae* ein.

motus, non fundant nisi unum tempus⁵⁹. Von hier aus ergibt sich dann die Antwort auf die gestellte Frage hinsichtlich der ersten Bewegung: tempus ut est quantitas determinata et mensurata et reducta ad certum numerum, respicit primum motum sicut subiectum proprium. Denn: quando occurrit intellectui motus caeli, idem nunc et idem prius et posterius attribuit sibi quod attribuit aliis motibus, quos concipit simul — alias non conciperet eos simul —, sed prius et posterius ad nullum alium motum applicatum praeterquam ad motum circularem, continuum, regularem et omnibus notum — qualis est motus primi mobilis — habet quod potest esse mensura certa. Auch für Aureoli also beruht die Vorzugsstellung der Himmelsbewegung in der Bestimmung der Zeit lediglich auf gewissen Vollkommenheiten, die sie vor den andern Bewegungen voraushat. Aber das Besondere an Aureolis Auffassung ist nun eben das, daß dieses gemeinsame Maß für ihn nicht wie für die Mehrzahl seiner Zeitgenossen viele verschiedene Zeiten mißt, sondern eine einzige, die in allen Bewegungen dieselbe ist.

Aureolis Lehre hat lebhaften Widerspruch gefunden. Der Franziskaner Landulf Caracciolo, der möglicherweise gleich nach Petrus Aureoli die Sentenzen in Paris erklärte⁶⁰ und dessen ganzer Kommentar gegen diesen gerichtet ist (freilich, ohne daß jemals ein Name genannt wird), berichtet zunächst ausführlich über die Theorie Aureolis und ihre Beweise und widerlegt sie dann im einzelnen⁶¹. Sein wichtigster Einwand, mit dem alles gesagt ist, lautet: . . . quilibet motus, sicut habet suam moram, ita suum nunc. Cum dicis: rex Tartarorum loquitur et ego comedo, dico quod hic sunt tria nunc: unum respondet mutato esse primi orbis, unum quod consequitur motum loquelae Tartari, unum quod consequitur motum comestitionis meae; *et ista tria nunc sibi coexistunt*. Et quod sint tria patet, quia uno annihilato alterum vere manet. Landulf selbst schließt sich der üblichen Auffassung an: accipiendo tempus in comparatione ad motum proprium cuius est mora et passio, quot sunt motus, tot sunt tempora, und ebenso, gegen Aureolis These von der Einheit des prius und posterius: accipiendo tempus, ut in eo signatur prius et posterius, non video quin quot sunt motus, tot possent poni tempora; aber: accipiendo tempus ut est mora regularissimi et velocissimi et notis-

⁵⁹ Die Begründung erfolgt wieder aus der Einheit des nunc und der des prius et posterius, und zwar genau in derselben Weise wie im vorhergehenden Artikel.

⁶⁰ Wir können auf die Datierungsfragen hier nicht im einzelnen eingehen, hoffen aber bald in anderem Zusammenhang eine Reihe von mehr oder weniger sicheren Daten zur scholastischen Philosophie des 14. Jahrhunderts vorlegen zu können.

⁶¹ Sent. II dist. 2 qu. (9): *utrum sit unum tempus omnium temporalium*; qu. (10) *utrum tempus sit passio motus primi orbis* (Ed. Venedig, vor 1500).

simi (motus) et ut in eo accipimus et numeramus prius et posterius ad mensurandum motus alios, sic est unum tempus omnium temporalium, et sic accipit Philosophus et Commentator.

Ähnlich ist die Haltung, die der Franziskaner Johannes Marbres oder Johannes Canonicus Aureolis Lehre gegenüber einnimmt. Wir haben von ihm einen Kommentar zur aristotelischen Physik, der gleichfalls nicht lange nach Aureolis Sentenzenvorlesung entstanden ist und in dem, wie üblich, im vierten Buch das Zeitproblem ausführlich behandelt wird. Die Frage nach der *unitas temporis*⁶² ist deutlich im Hinblick auf Aureolis entsprechende *Quaestio* formuliert: *utrum sit unum tempus omnium rerum temporalium, vel utrum repugnet formali rationi temporis multiplicari*; und die *Responsio* beginnt geradezu mit den Worten: *Ubi sciendum quod est una opinio Aureoli . . .* Aber: *Illa opinio non placet, ideo dicitur aliter*. Seine eigene Auffassung ist wieder die übliche: jede Bewegung hat ihr eigenes *tempus speciale et particulare*, die ihr inneres Maß ist, und wenn die Zeit in diesem Sinn verstanden wird, dann gibt es ebensoviele Zeiten wie Bewegungen; außerdem gibt es aber eine gemeinsame und einheitliche Zeit für alle *temporalia*, die die *mensura extrinseca* aller Bewegungen ist. Dieses *tempus commune et generale* ist für die Bewegung des *primum mobile* *mensura per inhaerentiam*, für alle übrigen *mensura per assistentiam*. Von diesem Standpunkt aus werden dann die Argumente Aureolis zurückgewiesen. Aber Johannes faßt sich kurz: *Ad rationes Aureoli respondeo et dico quod non est unum nunc tantum. Ad probationem, cum dicitur quod rex Tartarorum non posset currere et ego simul loqui, etc.: nego*. Eine weitere Begründung dieser Ablehnung wird nicht gegeben⁶³, sie ist ja tatsächlich auch durch die bereits erfolgte Darlegung des eigenen Standpunkts überflüssig geworden.

Auf jeden Fall hat Aureolis Versuch, die Einheit der Zeit in einem eigentlich ontologischen Sinn zu behaupten und zu beweisen, auch da, wo sie nicht ausdrücklich abgelehnt wurde, keine merkbare Wirkung gehabt. Die herrschende Lehre — die sich zudem immer mehr befestigt — bleibt vielmehr die, die Aureoli bekämpfen wollte: *tot tempora quot motus*.

Die Wandlung, die in der Auffassung von Bewegung und Zeit mit Wilhelm von Ockham kam, hat hierin keine Änderung gebracht und hat überhaupt auf unser Problem wenig Einfluß gehabt. Ockham hält grundsätzlich an der averroistischen Formel fest und modifiziert

⁶² Phys. IV qu. 5 art. III (Ed. Venedig 1492 u. ö.; wir korrigieren gelegentlich nach der Handschrift Vat. lat. 3013).

⁶³ Johannes widerlegt dann nur noch eine zusätzliche *ratio ad impossibile*, mit der Aureoli das Gesagte noch einmal bekräftigt hatte, die aber ohne prinzipielles Interesse ist.

sie nur, insofern er die einzelnen tempora intrinseca mit den entsprechenden Bewegungen (und letzten Endes mit den entsprechenden mobilia) identifiziert. Ebenso ist das tempus propriissime dictum für ihn nicht mehr der numerus secundum prius et posterius der ersten Bewegung, sondern die erste Bewegung selbst, die das Maß der übrigen ist. Der Unterschied von Bewegung und Zeit ist (modern ausgedrückt) ein rein subjektiver, der nur in dem und für den erkennenden Intellekt besteht⁶⁴. Was gemessen wird, sind in Wirklichkeit die Bewegungen selbst, und als mensura für sie genügt darum gleichfalls eine Bewegung: entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda. Allerdings will Ockham unter „Zeit“ nur die Bewegung verstehen, die mißt, und nicht die, die gemessen wird: tempus est motus quo anima cognoscit quantus est alius motus, so definiert er in seinen frühen Quaestionen zur Physik⁶⁵; und dasselbe wird etwas ausführlicher in den späteren Summulae⁶⁶ so gesagt: tempus est mensura omnium rerum, de quarum duratione potest intellectus certificari per aliud magis notum sibi, was dahin präzisiert wird: non est necesse ponere aliquam rem inhaerere primo motui ad hoc quod certificetur, quae res plus vel minus duret, vel quae diutius movetur vel quiescit. Ad hoc enim sufficit motus. Si enim consideretur aliquod motum, de quo scimus quod est uniforme, hoc est scimus quod tale motum semper uniformiter movetur, id est semper aequaliter, per hoc poterimus scire, quod una res alia diutius vel minus diu movetur vel quiescit; ergo frustra ponitur alia res etc. Also nur eine Bewegung, die sich durch ihre Regelmäßigkeit als Maß für die andern eignet, ist als „tempus“ anzusehen — oder, richtiger gesagt: kann von der erkennenden Seele als „tempus“ gebraucht werden. Aber auch unter diesem Gesichtspunkt gibt es mehr als eine Zeit: ein primum tempus principale, die Himmelsbewegung oder der motus diurnus, und viele tempora secundaria, nämlich alle regelmäßigen Bewegungen, auch die irdischen. Denn Ockham erklärt ausdrücklich: dico quod motus inferior, per cuius notitiam possumus devenire in cognitionem alicuius motus caelestis nobis ignoti, potest dici tempus⁶⁷. Von hier aus kommt Ockham dann zu folgender Unterscheidung⁶⁸: distinguo istum terminum „tempus“, nam uno modo accipitur stricte, et sic tempus est primus motus uniformissimus et regularissimus et velocissimus inter omnes motus . . . Alio modo accipitur tempus large, et sic quilibet motus potest vocari tempus, quo possunt alii motus mensurari

⁶⁴ Vgl. hierzu unsern in Anm. 2 zitierten Aufsatz über die Subjektivierung der Zeit in der scholastischen Philosophie.

⁶⁵ Qu. 40 (Hs. Vat. lat. 956 fol. 36^r).

⁶⁶ Lib. IV cap. 3. Die Summulae sind mehrfach gedruckt worden, zuletzt unter dem Titel „Philosophia naturalis“, Rom 1637.

⁶⁷ Quaestiones, qu. 43 (fol. 39^r).

⁶⁸ Qu. 48 (fol. 40^r).

et certificari . . . Tertio modo largissime accipitur tempus pro motu imaginato quo anima mensurat alios motus exteriores ad modum quo geometrae expertes per magnitudinem imaginatam mensurant magnitudines exteriores. Ockham fügt dann noch erklärend hinzu: Circa istum terminum „mensura“ dicendum est, quod mensurare proprie loquendo est intellectum certificare per quantitatem notam de quantitate ignota, sicut per quantitatem ulnae certificamur de quantitate panni.

Also auch wenn Ockham die übliche Formel „tot tempora quot motus“ nicht unbedingt unterschreiben will, so gibt es für ihn doch jedenfalls ebensoviele Zeiten, wie es *regelmäßige* Bewegungen gibt.

Die Kritik, die Walter Burley (Burlaeus) in seinem Physikkommentar⁶⁹ an Ockhams Auffassung der Zeit geübt hat⁷⁰, bringt für unser Problem wenig. Für Burley ist die Frage nach der Einheit der Zeit besonders schwierig, denn für ihn ist die Zeit die sukzessive Quantität der Bewegung, im eigentlichsten Sinn des Wortes verstanden und gedacht in genauer Analogie zu der extensiven „quantitas“ der körperlichen Substanzen. Die Zeit ist also ein wirkliches accidens des motus, und zwar jedes beliebigen motus. Von hier aus ist natürlich die Konsequenz „tot tempora quot motus“ nicht zu vermeiden. Burlaeus zieht es darum auch vor, die Frage „qualis motus tempus est numerus“⁷¹ nicht eigentlich selbst zu beantworten: er zitiert — nach längeren Distinktionen über den numerus und seine Vervielfältigung, die aber keinen wirklichen Beitrag zu der Lösung des Problems geben — die Ansicht des Averroes und kommentiert sie dann so: Ex quo loco habetur expresse quod plura sunt tempora simul, et quod primum tempus est mensura omnium aliorum temporum. Tamen non sunt plura tempora prima simul, quia hoc negat Philosophus in pluribus locis. Unde quilibet motus habet quantitatem propriam successivam intrinsecam, quae quantitas potest dici motus successio, et ista quantitas est proprium tempus illius motus. Die aristotelische These von der Einheit der Zeit will also Burlaeus dahin verstehen, daß es nur ein einziges „tempus primum“ gebe, aber sonst sind ebensoviele Zeiten wie Bewegungen anzunehmen. In diesem Punkt also ist Burley derselben Ansicht wie Ockham⁷².

⁶⁹ Edd. Venedig 1482, 1491 (u. ö.).

⁷⁰ Es steht, aus inhaltlichen Gründen, außer Zweifel, daß Burley in gewissen Kapiteln seines Physikkommentars sich mit Ockhams Lehren auseinandersetzt, mindestens mit dem, was er im Sentenzenkommentar und in den Quaestionen und der Expositio zur Physik (also in den Werken der Oxforder Zeit, vor 1223) gesagt hat. Burleys Physikkommentar ist sicher nach 1323 entstanden (vgl. dazu, und auch über Burleys Auffassung der Zeit, unsern in Anm. 2 zitierten Aufsatz), so daß die chronologischen Bedenken, die gegen die Möglichkeit einer derartigen Polemik vorgebracht worden sind, sich von selbst erledigen.

⁷¹ Phys. IV tract. III cap. 8.

⁷² Das gilt übrigens auch für einen Denker, der die Zeit in völlig anderer

Die Wirkung der ockhamistischen Zeittheorie ist stark und nachhaltig gewesen. In weiten Kreisen wird es selbstverständlich, daß die Zeit nichts anderes ist als die Bewegung, oder genauer: als das mobile *continue motum*; und die Ansichten gehen höchstens darüber auseinander, welche Bewegung als das *tempus propriissime dictum* anzusehen sei. Das Ergebnis ist dann schließlich eine völlige Relativierung auch in dieser Beziehung. Albert von Sachsen etwa — um nur ein Beispiel anzuführen — widmet dieser Frage ein langes Kapitel in seinem (kurz nach der Jahrhundertmitte entstandenen) Physikkommentar⁷³. Zunächst präzisiert er, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit etwas als *mensura* für andere geeignet ist: es muß, wenn möglich, gleichartig (*unigenium*) mit dem *mensuratum* sein, es muß bekannt, *commune et famosum*, unveränderlich sein und überdies *minimum secundum sensum vel secundum usum*⁷⁴. Angewandt auf die Bewegungen führt das zu den folgenden *conclusiones*: 1) *quilibet motus a nobis cognoscibilis potest esse tempus*, denn wir können durch jede uns erkennbare Bewegung jede andere messen; 2) *ignorantibus motum caeli motus caeli non est tempus*; 3) *omnis motus caeli potest esse tempus et tempus principalissime dictum*; 4) *apud vulgares maxime motus solis dicitur tempus, quia ille est eis notissimus*; 5) *aliquibus motus lunae est tempus*; 6) *motus proprius octavae sphaerae non est tempus*, denn eine Bewegung, die in hundert Jahren nur einen Grad ausmacht — eine Umdrehung des Fixsternhimmels

Weise auffassen will, und der hier nicht unerwähnt bleiben soll. Es ist der Scotist *Nicolaus Boneti*, der in seiner gleichfalls in den zwanziger Jahren des 14. Jahrhunderts entstandenen *Philosophia naturalis* unser Problem in sehr selbständiger und unabhängiger Weise behandelt (Lib. VI cap. 2 art. 3 und 4; Ed. Venedig 1505). Die Zeit ist für ihn *respectus coexistentiae motus ad primam intelligentiam vel coexistentiae partium motus ad aeternitatem primae intelligentiae* (vgl. dazu wieder unsern in Anm. 2 zitierten Aufsatz). Aber anstatt nun aus der Einheit der Ewigkeit auf die Einheit der Zeit zu schließen, wie es seinerzeit Alexander von Hales von verwandten Voraussetzungen aus getan hatte, geht Bonet den umgekehrten Weg. Jede einzelne Bewegung hat ihre eigene Koexistenz mit der Ewigkeit: *palam quod motus rotae figuli habet aliam coexistentiam ad primam intelligentiam quam motus navis et quam motus caeli*, und es gibt darum ebensoviele Zeiten wie Bewegungen: *secundum esse naturale, quod habet (tempus) extra animam, manifestum est, quod non est unum tempus omnium temporalium, sicut non est praecise unus motus sed plures: ad variationem autem et plurificationem motuum sequitur plurificatio temporis*. Nur in mathematischem Sinn gibt es eine einheitliche Zeit: so wie ein und derselbe mathematische *numerus denarius* zehn Hunde und zehn Pferde zählen kann, so gibt es *secundum esse mathematicum — cum mathematicus considerat quantitatem et permanentem et successivam, quae est in re, ac si esset separata et suspensa in aere — nicht mehr als eine Zeit*. Aber: *tempus sumptum materialiter in esse naturae respectu diversorum motuum est diversum, nec est unum tempus ut sic omnium temporalium, sed sunt plura tempora simul*.

⁷³ Phys. IV qu. 14 art. 3: *an motus caeli sit tempus* (Ed. Venedig 1504).

⁷⁴ Das ist nun also die Bedingung, die an die Stelle der „*simplicitas*“ getreten ist (vgl. ob. Anm. 46).

sollte nach der herrschenden Auffassung in 36 000 Jahren erfolgen — ist praktisch nicht wahrnehmbar und erfüllt darum eine der wesentlichsten Bedingungen für eine mensura nicht. Damit ist also für die Rolle der „Zeit“ genau die Bewegung ausgeschlossen, in der Averroes das alleinige subiectum temporis gesehen hatte. Aber sonst können alle regelmäßigen Bewegungen, himmlische oder irdische — sicut motus horologii — als Zeit angesehen werden. Oder wie Marsilius von Inghen, der sich in der Auffassung der Zeit ganz an Albert anschließt, formuliert: *quivis motus qui animae humanae potest fieri notus sub sua ratione propria potest esse tempus*⁷⁵.

Damit ist der Ansatz zur Subjektivierung und Relativierung der unitas temporis, der schon in der averroistischen Formel selbst liegt⁷⁶, bis in seine äußersten Konsequenzen entwickelt. Aber Extreme schlagen manchmal in ihr Gegenteil um. Und so ist es auch mit dem Zeitbegriff der Nominalisten des 14. Jahrhunderts gegangen. Die völlige Ausschaltung der Zeit im Sinn der ursprünglichen aristotelischen Definition, die in der Identifizierung von tempus und motus, von motus und mobile liegt, führt mit Notwendigkeit dazu, daß unvermerkt ein anderer Zeitbegriff an die Stelle des verdrängten tritt — mindestens im naturphilosophischen und physikalischen Denken, das ja gerade in den Terministenkreisen des 14. Jahrhunderts eine große Rolle spielte. Denn ohne einen Zeitbegriff kann man keine Physik treiben.

Wir haben in andern Zusammenhängen schon öfters darauf hingewiesen, daß die Vertreter der neuen Physik in der Spätscholastik da, wo es sich um die ontologischen Grundbegriffe handelt, häufig nicht mit den komplizierten aristotelischen Definitionen, sondern mit den Begriffen und Vorstellungen des natürlichen, vorwissenschaftlichen Denkens arbeiten, ohne sie zu analysieren oder ausdrücklich zu definieren — wie es im übrigen die Physiker aller Zeiten getan haben. Im Fall der Zeit nun setzen unsere Scholastiker tatsächlich eine von jeder Veränderung unabhängige und jeder Veränderung sachlich vorgeordnete Zeit voraus, in der sich die einzelnen Bewegungen vollziehen und in der die Vergleiche der Bewegungen untereinander oder mit einem bestimmten ausgezeichneten motus (etwa einer Uhr) vor sich gehen. Es ist das derselbe Zeitbegriff, der später in der klassischen Physik der herrschende wurde, und der dann in Newtons „absoluter Zeit“ seine philosophische Formulierung und Rechtfertigung erhielt.

Die Naturphilosophen des 14. Jahrhunderts — es sind hauptsächlich Johannes Buridan und seine Schule — haben als Physiker tatsächlich mit diesem Zeitbegriff gearbeitet, aber als Philosophen

⁷⁵ Abbreviationes libri Physicorum, lib. IV notab. III qu. 1 (Ed. Venedig 1521).

⁷⁶ Vgl. oben.

haben sie an dem ockhamistischen festgehalten⁷⁷. Die „Spaltung“ von Philosophie und Naturwissenschaft beginnt ja nicht erst mit Galilei und seinen Zeitgenossen, sondern schon dreihundert Jahre früher. Bemerkenswert ist nun aber, daß das Postulat einer absoluten Zeit im 14. Jahrhundert von anderer, rein philosophisch-theologischer Seite eine explicite Formulierung erfahren hat, und zwar schon ziemlich früh, nicht lange nachdem Ockhams Auffassung der Zeit bekannt geworden war (und möglicherweise in ausdrücklicher Ablehnung dieser). Es ist der Franziskaner Gerardus (oder Geraldus) Odonis, der nach einer längeren Karriere als lector in Ordensstudien, als baccalarius und magister theologiae in Paris, 1329 an Stelle des abgesetzten Michael von Cesena General des Ordens wurde. Gerardus hat mehrfach über ontologische und naturphilosophische Fragen eigenartige und von den herrschenden philosophischen Strömungen weit hin unabhängige Ansichten geäußert, die unter seinen Zeitgenossen Beachtung und meistens Widerspruch gefunden haben. Namentlich Johannes Canonicus, der uns schon begegnet ist, setzt sich öfters mit Lehren auseinander, die frater Gerardus Odonis vertrete und die ihm nicht gefallen. Er ist es nun auch, der uns die Ansicht Gerhards über die Zeit berichtet⁷⁸: sciendum quod est una opinio Gerardi Odonis ponens duas conclusiones. Prima est quod tempus habuit esse ante mundi initium et inceptionem cuiuslibet creaturae, sic quod fuit ab aeterno . . . Secunda conclusio quam ponit est ista, quod tempus non est passio nec sequela motus⁷⁹. Die Zeit besteht also von Ewigkeit her, war vor Beginn der Welt und vor Erschaffung jeglicher Kreatur; sie ist nicht ein Akzidens oder ein Folgemoment der Be-

⁷⁷ Buridan selbst ist zwar einer wirklichen axiomatischen Definition einer absoluten Zeit (und eines absoluten Raums) manchmal schon sehr nahe gekommen, aber explicite ausgesprochen hat er sie doch nicht.

⁷⁸ Phys. IV qu. 5 art. 3 dub. 4: utrum tempus sit passio vel sequela motus.

⁷⁹ Wo Gerardus Odonis diese Thesen ausgesprochen hat, vermögen wir nicht zu sagen. Vielleicht im zweiten Buch seines Sentenzenkommentars, von dem uns die einzige bekannte Handschrift (in der Cathedral-Bibliothek von Valencia) nicht zugänglich war: aber das würde voraussetzen, daß Gerhards Sentenzenkommentar vor dem Physikkommentar des Johannes Canonicus entstanden ist, was nicht ohne weiteres angenommen werden kann. Es ist fast wahrscheinlicher — und das gilt auch für die andern Zusammenhänge, in denen Gerardus Odonis zitiert wird —, daß Johannes Canonicus sich auf einen heute verlorenen Kommentar zur Physik bezieht (aus dem wahrscheinlich auch einige Einzelquaestionen Gerhards stammen, wie die über die Struktur des Continuum und die Zunahme des Lichts, die sich in der Hs. Vat. lat. 3066 finden). Es sei übrigens bemerkt, daß der Artikel über Gerardus in *Histoire littéraire de la France* Bd. 36 (203 ff.) manches Irreführende bezüglich seiner Schriften enthält; insbesondere trifft es nicht zu, daß Johannes Canonicus ihn mit der Verweisung „in naturali philosophia liber primus“ (sic!) erwähnt: mit diesem (willkürlich gewählten) Titel wird in den *Scriptores* von Wadding-Sbaralea das (verlorene) Werk bezeichnet, auf das sich vermutlich Johannes Canonicus mit seinen Zitaten bezieht.

wegung (sondern ist unabhängig von dieser und damit natürlich ein und dieselbe für alle temporalia)⁸⁰.

Johannes Canonicus lehnt diese Auffassung empört ab: est enim certum, quod est contra totam philosophiam. Damit hat er zweifellos recht. Aber es war eben so, daß die Philosophie diesem Problem gegenüber in eine Sackgasse geraten war, aus der nur eine energische Wendung, auch wenn sie gegen die gesamte philosophische Tradition war, herausführen konnte. Und tatsächlich ist ja die Lösung, die Gerardus Odonis vorschlägt, die gewesen, der die Zukunft gehören und die für die späteren Jahrhunderte die „richtige“ werden sollte.

Kierkegaard und die Situationsethik

Von Hans L. Martensen S. J.

Was man heute Situationsethik nennt, ist kein einheitliches Gebilde. Wie die Ansatzpunkte dieser Strömung in der neueren Philosophie und protestantischen Theologie mannigfacher Art sind, so sind auch die Folgerungen, zu denen sie gelangt, nicht bei allen die gleichen. Die einen begnügen sich damit, zu betonen, daß die allgemeinen Normen in der je einmaligen Gewissensentscheidung durch Beachtung der konkreten Umstände der jeweiligen Situation ergänzt werden müssen; andere gehen weiter und wollen die Normen für gewisse Situationen des Lebens ganz außer Kraft setzen. Beide berufen sich nicht selten auf Kierkegaard. So sucht z. B. *E. Michel*¹ seine Auffassung, der Christ stehe nicht mehr unter dem Sittengesetz, unter anderem durch Kierkegaard zu stützen. Vor allem zwei Gedanken Kierkegaards sind es, die sich mit Auffassungen der radikalen Situationsethik zu berühren scheinen. Das ist einmal seine Lehre von der „Suspension des Sittlichen durch das Religiöse“², dann die Gleichsetzung von Unglaube und Sünde³. Wir wollen im Folgenden dem eigentlichen Sinn dieser Lehren Kierkegaards nachspüren. So wird klar werden, daß sie im

⁸⁰ Die Argumente, mit denen Gerardus die beiden Thesen — vor allem die erste — begründen will, zeigen, daß er den Begriff „tempus“ in einem sehr weiten Sinn faßt und nicht nur die eigentliche Realzeit darunter versteht, sondern auch die ideelle successio und simultas, mit der die Logik arbeitet. Auf diese Weise kann er natürlich, ohne mit Grundprinzipien der christlichen Weltanschauung in Widerspruch zu geraten, von einer ab aeterno bestehenden (geschaffenen) Zeit sprechen. Für die zweite These besteht sein Hauptargument in dem Hinweis, daß auch die Ruhe, und ebenso der Übergang von Ruhe zu Bewegung, die Zeit voraussetzt: es ist dasselbe Argument, mit dem seinerzeit schon Petrus Johannis Olivi gezeigt hatte, daß nicht die Bewegung als das eigentliche subiectum temporis anzusehen sei, sondern die aktuelle Existenz als solche.

¹ Über die diesbezüglichen Schriften E. Michels vgl. Schol 25 (1950) 308—10.

² E. Michel, *Renovatio*. Zur Zwiesprache zwischen Kirche und Welt. Aulendorf 1947, 55.

³ Ebd. 52.