

Ein Paradigma der Lichtmetaphysik : Robert Grosseteste

Autor(en): **McEvoy, James**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **34 (1987)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760938>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

JAMES MCEVOY

Ein Paradigma der Lichtmetaphysik: Robert Grosseteste

Das Thema, um das es hier geht, die Lichtmetaphysik des Mittelalters, kann in einem vergleichsweise kurzen Beitrag offensichtlich nicht hinreichend behandelt werden¹. Auch bei der Begrenzung auf einen einzigen Autor, der als Beispiel dient für eine bedeutende geistige und wissenschaftliche Strömung, die durch die europäische Philosophie und Theologie von der Antike bis zur Renaissance läuft, wird die Schwierigkeit der Aufgabe zwar verringert, aber nicht behoben: denn die Lichtmetaphysik ist nicht die Erfindung eines einzelnen Autors – und sei er auch ein Plotin oder ein Augustinus –, sondern es handelt sich um tradiertes platonisches Gedankengut und dessen Vermittlung in der jüdisch-christlichen Tradition; andererseits ist aber gerade bei Robert Grosseteste, als einzelнем Autor, noch die ganze Fülle dieser Gedankenströmungen gegenwärtig. Nicht also ein Teilgebiet Grossetestes, sondern die in langen Jahren der Rezeption, Kommentierung und Neukomposition sich herausbildende Mitte seines Denkens ist von der Lichtmetaphysik zutiefst geprägt. Es ist daher durchaus gerechtfertigt, von einer Metaphysik des Lichtes und nicht nur von einer Physik, einer Kosmologie oder einer optischen Theorie zu sprechen. Im vorliegenden Beitrag wird diese Lichtmetaphysik, die die Grundlage aller von

¹ Vgl. zum Themenkreis, der mit dem systematischen Begriff «Metaphysik des Lichtes» gemeint wird, die neueste und auch die bisher methodologisch subtilste allgemeine Studie von HEDWIG, K., *Sphaera Lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation* (BGPhM N.F. 18), Münster i. W. 1980 (mit umfassender Bibliographie); vgl. auch die folgenden Artikel von BEIERWALTES, W., in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*: «Licht» (Bd. 5, 285–286): «Lichtmetaphysik» (ibid., 289); «*Lumen naturale*» (ibid., 547–549); «Einsprechung» (Bd. 2, 416–417), mit den dazugehörigen bibliographischen Hinweisen.

Grosseteste behandelten philosophischen und theologischen Gebiete ist, besonders hervorgehoben.

Zu Beginn sei die Persönlichkeit und die geschichtliche Bedeutung des Bischofs Robert Grosseteste – wenn auch nur kurz – skizziert.

I

Grosseteste wurde vermutlich schon vor 1168 geboren, da er vor 1189 bereits *Magister artium* war². Obwohl seine Familie der untersten Schicht der Feudalgesellschaft angehört haben soll, hat er schon als Kind am Schulunterricht teilgenommen. Vor 1198 war er in Hereford tätig, einer Stadt, in der berühmte Wissenschaftler wie etwa Roger von Hereford und Alfred von Sareshel an der Domschule unterrichteten. Seit etwa 1200 dürfte Grosseteste in Oxford die *artes liberales* gelehrt haben. Die Aufhebung der Oxforder Schulen im Jahr 1209 gab ihm dann die Möglichkeit, ein theologisches Studium in Paris zu beginnen, das er mit der Doktorwürde abgeschlossen haben soll³. Nach Oxford zurückgekehrt, wurde er bald nach 1214 einer der ersten Kanzler der jungen Universität. Im Jahr 1225 erhielt er die Priesterweihe als Rektor von Abbotsley⁴. Nach seiner Ernennung zum Archidiakon von Leicester wirkte er von 1229/30 bis 1235 als Lektor der Theologie für die Franziskaner, die nach Oxford kamen. Am 27. März 1235 wurde er als Kompromißkandidat zum Bischof von Lincoln gewählt, der damals (und noch bis zur Reformation) größten Diözese Englands. Seine 17jäh-

² CALLUS, D.A., «Robert Grosseteste as Scholar», in: DERS., *Robert Grosseteste Scholar and Bishop*. Essays in Commemoration of the Seventh Centenary of his Death, Oxford 1955; MCEVOY, J., *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford 1982, chapter 1: «A Portrait of Robert Grosseteste», 3–48.

³ Aus dem *obit* Grossetestes in den *Annales sex regum Angliae* von Nicholas Trevet O.P. (Anfang des 14. Jahrhunderts) wissen wir, daß Grosseteste Doktor der Theologie wurde («Doctor vero in theologia, in triplici lingua eruditus, Latina, Hebraea, et Graeca...»); s. dazu MANTELLO F.A.C., «The editions of Nicholas Trevet's *Annales sex regum Angliae*», in: *Revue d'histoire des textes* 10 (1980) 257–275, hier 259. Thomas Gascoigne, der Nachfolger Grossetestes als Kanzler von Oxford war (1. Hälfte des 15. Jahrhunderts), behauptet, Grosseteste sei *doctor sacrae theologiae de Oxonia* gewesen (GIEBEN, S., «Thomas Gascoigne and Robert Grosseteste: Historical and Critical Notes», in: *Vivarium* 8 (1970) 56–67, 66). Erst im 17. Jahrhundert bei Bulaeus, *Historia Universitatis Parisiensis*, III, 154, 260, 709, wird Grosseteste zu den an der Pariser theologischen Fakultät promovierten Doktoren gezählt.

⁴ BOYLE, L.E., «Robert Grosseteste and the Pastoral Care», in: *Med. Renaiss. Stud.*, N.S. 8 (1979) 3–51.

rige Amtsführung war durch mannigfache Bemühungen um eine Reform seines Bistums geprägt. Das Hauptziel seiner Bestrebungen, dem auch zahlreiche seiner Predigten sowie seine lateinischen und anglo-normannischen pastoralen Schriften dienten, war eine Vertiefung des geistlichen Lebens des Klerus. Gründlich visitierte er Pfarreien und Klöster, doch erregten die Klostersvisitationen, ebenso wie das Vorhaben einer Visitation des eigenen Domkapitels, auch Unwillen. Sein Beharren auf den Freiheitsrechten der Kirche belastete seine Beziehungen zu Heinrich III. beträchtlich. Er war 1245 auf dem Konzil von Lyon zugegen, wurde dann Wortführer des englischen Episkopats in Reformangelegenheiten und kehrte im Mai 1250 nochmals nach Lyon zurück, um Papst Innozenz dem IV. eine Reihe von Beschwerden über kuriale Mißbräuche bei der Ernennung unwürdiger Geistlicher vorzutragen⁵. Als Bischof förderte er die Franziskaner und Dominikaner, denen er auch ein Wirkungsfeld in der Seelsorge zuwies. Grosseteste, von der *plenitudo potestatis* des Papsttums zutiefst überzeugt, stand trotzdem gewissen Tendenzen der Kurie mißtrauisch und kritisch gegenüber. Im letzten Jahr seines Lebens (Januar 1253) wies er – weil dies den pastoralen Auftrag der Kirche schädige – ein päpstliches Mandat zurück, das einem Neffen des Papstes ein Kanonikat in Lincoln übertrug. Durch diese spektakuläre Tat ist er in die Geschichte Englands, weit über das Mittelalter hinaus, als eine Figur eingegangen, die kontrovers beurteilt wurde. Er starb *in odore sanctitatis* in der Nacht vom 8. zum 9. Oktober 1253.

Grosseteste war ein produktiver Autor, dessen Gesamtwerk fast vollständig erhalten ist, auch wenn viele seiner Schriften noch nicht ediert sind⁶. Wir erkennen seine eigene Handschrift in den Randbemerkungen von sieben Manuskripten, die ihm gehört haben⁷. Wir wissen auch viel über den Inhalt seiner umfangreichen Bibliothek und

⁵ Das sogenannte *Memoriale*, das Grosseteste dem Papst und der Kurie vorlegte, wurde von GIEBEN, S., kritisch ediert: «Robert Grosseteste at the papal curia, Lyons 1250. Edition of the documents», in: *Coll. Franc.* (Rome) 41 (1971) 340–393.

⁶ THOMSON, S.H., *The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln, 1235–53*, Cambridge/Mass. 1940. Dieses grundlegende Werk ist inzwischen vom Vf. auf den neuesten Stand der Forschung gebracht worden: «A Catalogue of manuscript-discoveries, editions, and translations of Robert Grosseteste's works for the years 1940–1980», 455–504 (vgl. Anm. 2). Über Editionsprojekte hinsichtlich verschiedener Werke s. meinen Bericht im *Bulletin de philosophie médiévale* 24 (1982) 69–89.

⁷ HUNT, R.W., «The Library of Robert Grosseteste», in: CALLUS, D.A., *Robert Grosseteste...*, 121–145; DERS., «Manuscripts containing the Indexing Symbols of Robert Grosseteste», in: *The Bodleian Library Record* 4 (1953) 241–255.

sind durch eine posthum zusammengestellte Briefsammlung über seine offizielle Tätigkeit von etwa 1232 an ausführlich informiert⁸. Sein Schrifttum läßt sich in folgende literarische Gattungen einteilen.

1. Bibelkommentare und exegetische Abhandlungen. Hier sei nur auf sein *Hexaemeron* (Sechstagerwerk) sowie auf den Traktat *De cessatione legalium* hingewiesen.

2. Kommentare zu Aristoteles. In überaus interessanter Weise hat er die *Analytica posteriora* erläutert; sein Kommentar – 1982 in kritischer Ausgabe erschienen⁹ – übte bis ins 16. Jahrhundert auf die philosophischen Schulen einen großen Einfluß aus und ist mehrfach gedruckt worden. Randnotizen zur *Physik* wurden posthum zusammengestellt¹⁰.

3. Kleinere philosophische Schriften wurden von Ludwig Baur 1912 ediert¹¹. Als wichtigste Texte sind zu nennen: *De artibus liberalibus*; *Computus*; *Calendarium*; *De luce*; *De lineis*; *De colore*; *De calore*; *De iride* (Über den Regenbogen).

4. Pastorale Arbeiten. Von den 130 erhaltenen *Sermones* sind bisher nur wenige erschienen¹². Der Traktat *De confessione* und das einflußreiche *Templum Dei* sind in den letzten Jahren veröffentlicht worden¹³.

5. Anglo-normannische Schriften. Das umfangreiche religiöse Gedicht *Chasteau d'amour* ist das bekannteste dieser Werke¹⁴.

6. Übersetzungen aus dem Griechischen¹⁵. Erst im Alter von mehr als 60 Jahren scheint Grosseteste das Studium des Griechischen aufgenommen zu haben, und zwar mit einer doppelten Absicht: zunächst um

⁸ LUARD, H.R. (Hg.), *Roberti Grosseteste Episcopi quondam Lincolniensis Epistolae...* (Rer. Brit. med. aevi Script.), London 1861 (N.D., New York 1965).

⁹ ROSSI, P., *Robertus Grosseteste. Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros*, Florenz 1981.

¹⁰ DALES, R.C., *Roberti Grosseteste, Episcopi Lincolniensis, Commentarius in VIII Libros Physicorum Aristotelis*, Boulder, Colorado 1963.

¹¹ BAUR, L., *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln* (BGPhM, IX), Münster i. W. 1912.

¹² Vgl. McEvoy, J., «Robert Grosseteste's Theory of Human Nature. With the Text of his Conference, *Ecclesia Sancta Celebrat*», in: *Rech. Théol. anc. méd.* 47 (1980) 131–132, mit Hinweisen auf die *sermones*, die in modernen Editionen schon erschienen sind.

¹³ WENZEL, S., «Robert Grosseteste's treatise on Confession, *Deus Est*», in: *Franc. Stud.* 30 (1970) 218–293; *Robert Grosseteste. Templum Dei*, ed. GOERING, J. and MANTELLO, F.A.C. (Toronto Medieval Latin Texts), Toronto 1984.

¹⁴ MURRAY, J., *Le «Château d'Amour» de Robert Grosseteste, évêque de Lincoln*, Paris 1918.

¹⁵ Hinweise für die Übersetzungen (Überlieferung, schon edierte und geplante Ausgaben) geben die in Anm. 6 genannten Werke.

an der Aristotelesübersetzung, einem Unternehmen von höchster Bedeutung für seine Zeit, teilzunehmen, aber auch um die ursprüngliche christliche Literatur der nach-apostolischen Zeit bekannt zu machen. Es sei hier nur auf zwei bedeutende Leistungen Grossetestes hingewiesen: um 1245 erschien seine mit zahlreichen, meist philologischen Notizen versehene und von griechischen Kommentaren begleitete vollständige Übersetzung der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles; 1239–1243 übersetzte er dann unter Berücksichtigung der drei schon vorhandenen lateinischen Versionen (von Hilduin, Eriugena und Saracenus), aber auf der Grundlage einer sorgfältigen Kollation von drei griechischen Handschriften, die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita mit ihren griechischen Scholien in der Reihenfolge *De coelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*, *De divinis nominibus*, *De mystica theologia*. Diese von Grosseteste selbst bestellte und durchgehend korrigierte Kollation ist 1952 in dem Oxforder *Bodleian Ms Canonici Graeci 97* wiederentdeckt worden. Das Ergebnis dieser Bemühungen ist eine ausgefeilte, fast wörtliche Wiedergabe des Textes, versehen mit einem umfangreichen philosophischen und theologischen Kommentar. Ulderico Gamba hat 1942 Grossetestes Version der Schrift *De mystica theologia* mit dem dazugehörigen Kommentar ediert¹⁶. Übersetzung und Kommentar zur *Coelestis hierarchia* sind im Rahmen zweier Dissertationen ediert worden und liegen in der Belfaster Universitätsbibliothek ungedruckt vor¹⁷. Die übrigen Werke sind bislang nur in Handschriften zugänglich. Die Edition der Übersetzung und des Kommentars zu *De divinis Nominibus* ist, nebenbei bemerkt, immer noch ein Desiderat.

In der Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts findet die Person von Robert Grosseteste erst nach 1860 bei deutschen und englischen Historikern und Theologen Beachtung. In Tübingen veröffentlichte 1864 Reinhold Pauli eine Abhandlung über Bischof Grosseteste und Adam von Marsh, deren Untertitel lautet: *Ein Beitrag zur älteren Geschichte der Universität Oxford*¹⁸. Der evangelische Theologe Gotthard Victor Lechler publizierte 1873 in Leipzig ein Buch über *Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation*¹⁹. Damit begann – sagen wir

¹⁶ GAMBA, U. (Hg.), *Il commento di Roberto Grossatesta al <De Mystica Theologia> del Pseudo-Dionigi Areopagita* (Orbis Romana. Bibl. di testi med. 15), Mailand 1942.

¹⁷ McEvoy, J., *The Philosophy...*, 547: <Unpublished Theses>.

¹⁸ PAULI, R., *Verzeichniß der Doctoren, welche die... Facultät... ernannt hat. Nebst einer Abhandlung über Bischof Grosseteste und Adam von Marsh, ein Beitrag zur älteren Geschichte der Universität Oxford*. Tübinger Universitätsschriften, Tübingen, Laupp, 1864.

sachlich und neutral – eine Diskussion zwischen Katholiken und Protestanten in Deutschland, die lange Zeit andauern sollte. Eben derselbe Disput – ich weiß nicht, ob es reinem Zufall zuzuschreiben ist – wurde in England initiiert durch G.G. Perry, einen Kanoniker des Lincolner Doms, der 1871 sein Buch *The Life and Times of R. Grosseteste, Bishop of Lincoln* veröffentlichte²⁰. Von protestantischer Seite wurde behauptet, Grosseteste sei durch seine vermeintlich anti-papistische Haltung, aber auch durch seinen Einfluß auf Wyclif zwar als Vorläufer der Reformation zu betrachten, allerdings stehe seine theologische Hochschätzung der *plenitudo potestatis*, d.h. der päpstlichen Vollmacht, in ausdrücklichem Widerspruch zu seiner Kritik an Papst und Kurie. Eine Antwort von katholischer Seite in Deutschland ließ nicht lange auf sich warten: 1887 erschien in Freiburg i. Br. das Buch des Kirchenhistorikers Josef Felten: *Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln. Ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte des dreizehnten Jahrhunderts*. Die Kontroverse dauerte in England bis 1936, wenn man noch die Monographie des katholischen Autors B.C. Boulter berücksichtigt: *Robert Grosseteste: the Defender of our Church and our Liberties*²¹. Obgleich diese Kontroverse dem heutigen Leser eher peinlich vorkommt, hat der Disput im Laufe der Zeit doch mindestens zwei positive Ergebnisse gebracht. Zunächst wurde das Interesse von Cl. Baeumker und L. Baur für den schriftlichen Nachlaß Grossetestes geweckt, dessen philosophische *opuscula* 1912 in Baeumkers Reihe ediert wurden. Hier liegt ein Meilenstein in der Wiederentdeckung der Lehren von Grosseteste, den wir Ludwig Baur verdanken²². Ferner hat die Wyclif-Forschung der amerikanischen Wyclif Society die Aufmerksamkeit des großen Gelehrten Samuel Har-

¹⁹ LECHLER, G.V., *Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation*, Leipzig 1873. Grosseteste wird ausführlich behandelt S. 177–206. Dieselbe Abhandlung wurde auch in Lechlers Buch, *Robert Grossetête, Bischof von Lincoln*, Leipzig 1887 gedruckt, von der eine engl. Übersetzung veröffentlicht wurde: *John Wiclif and his English Precursors*, translated by LORIMER, P., 2 Bde, London 1918.

²⁰ PERRY, G.G., *The Life and Times of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln*, London, Christian Knowledge Society 1871.

²¹ BOULTER, B.C., *Robert Grosseteste: the Defender of our Church and our Liberties*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1936. Neuere Beurteilungen der Kontroverse sowie der Haltung Grossetestes der päpstlichen Vollmacht gegenüber finden sich bei PANTIN, W.A., «Grosseteste's Relations with the Papacy and the Crown», in: CALLUS, D.A., *Robert Grosseteste*, 178–215, und vor allem bei TIERNEY, B., «Grosseteste and the Theory of Papal Sovereignty», in: *Journal Eccles. Hist.* 6 (1955) 1–17; DERS., «Limits to obedience in the thirteenth century», in: *Contraception, Authority and Dissent*, hg. v. CURRAN, C.E., New York 1969, 76–100.

²² S. Anm. 11.

Thomson auf den Bischof von Lincoln gelenkt, der von Wyclif selbst häufig zitiert und sehr geschätzt wurde. Den Forschungen von Thomson verdanken wir den 1940 erschienenen vollständigen Katalog der Schriften und Handschriften, der durch seine Qualität und seine Gründlichkeit für alle weiteren Forschungen über Grosseteste maßgebend war²³.

II

Der Traktat *De luce* beginnt direkt mit der Identifizierung der *corporeitas* oder *forma prima* mit dem Licht²⁴. Materie und Form, aus denen der Kosmos entstanden ist, waren zunächst dimensionslos, einfach. Die Form aber dehnte bei ihrer Ausbreitung und Vervielfältigung die mit ihr untrennbar verbundene Materie in die drei Dimensionen aus. Gerade diese Fähigkeit der Form, sich selbst zu vervielfältigen und auszudehnen, zeigt, daß sie Licht ist: denn das Licht ist das, was sich aufgrund seiner Natur als expandierende Kraft und Wirkung in alle Richtungen ausstrahlt, um von einem Punkt aus eine Sphäre um sich zu bilden. Die Vervielfältigung des Lichtes kann als mathematische Unendlichkeit verstanden werden, weil eine Einheit, die ursprünglich keine räumlichen Dimensionen besitzt, erst durch unendliche Selbstausdehnung die Dimensionen schaffen kann. Das Ergebnis dieser unendlichen Vervielfältigung der Einheit muß jedoch selbst endlich sein, da die Kraft des Lichtes in die Materie eingeht und damit die unendliche Multiplikation quantitativ determiniert.

Die Natur scheut ein Vacuum. Die Weltkugel ist ein Kontinuum von geformter Materie. Die Radiation des Lichtes findet dort ihre Grenze, wo Licht und Materie sich vollkommen ausgleichen. Von diesem äußersten Rand geht das *lumen*, das sichtbare Licht hervor, das in das Zentrum der Lichtausstrahlung zurückstrahlt. Weitere Sphären werden durch dieselbe Wirkung des sich immer wieder ausstrahlenden, aber durch Reflektion auch wieder zur Urquelle zurückkehrenden Lichts gebildet. Im Vergleich zu der ersten, vollkommenen Sphäre ist jedoch jede nachfolgende Sphäre weniger einfach und aktiv, d.h. vielfach und körperlich. Diese Kosmogonie wird mit der Beschreibung der verschiedenen Bewegungsarten der Sphären (kreisförmig oder geradlinig) abgeschlossen.

²³ S. Anm. 6.

²⁴ *De luce seu de inchoatione formarum: Die Werke...*, hg. v. BAUR, L., 51–59.

Die verschiedenen Quellen von *De luce* können hier nicht ausführlich ausgewertet werden. Ich möchte jedoch auf einige Züge, die die Originalität des Inhalts dieses Werkes auszumachen und seine Sonderstellung innerhalb der mittelalterlichen naturphilosophischen Literatur zu unterstreichen scheinen, aufmerksam machen. Innerhalb dieser Bemerkungen soll, wenn auch nur kurz und zusammenfassend, auf andere *opuscula* des Grosseteste hingewiesen werden, für die *De luce* als Rahmentheorie dient.

1. *De luce* will meines Erachtens als eine spekulative Interpretation des Schöpfungsberichts verstanden werden: *Fiat lux, et lux facta est*²⁵. Grosseteste hat ganz bewußt eine Synthese der Genesis-Kosmogonie und der peripatetischen Kosmologie angestrebt. Angesichts des Lichtes, das aus dem schöpferischen Wort Jahwes hervorgeht, sowie der amorphen *tohu wa wohn* oder der formlosen Leere, versucht Grosseteste, um es mit dem berühmten Wort Keplers zu sagen, «den göttlichen Gedanken nachzuvollziehen», um der vom mathematisch-denkenden Schöpfer ausgedachten Planung des Weltanfangs auf die Spur zu kommen. Das Ergebnis, die *machina mundi*, stimmt jedoch weitgehend mit dem qualitativ geordneten Weltbild des Aristoteles überein. Hat Grosseteste ähnliches für die aristotelische *Physik* zu leisten versucht, wie es etwa die *Magistri* von Chartres in Hinblick auf den *Timaeus* angestrebt hatten? Man möchte gern wissen, ob er bewußt in die Spuren der *chartrains* getreten ist.

2. Der neuplatonische Einfluß zeigt sich im Traktat *De luce* in verschiedener Weise. Der Begriff der *prima corporeitas* entstammt etwa dem arabischen und jüdischen Neuplatonismus und hat mit der aristotelischen Formenlehre nur noch geringe Ähnlichkeit²⁶. Nach dem jüdischen Neuplatoniker Ibn Gebirol dehnt die erste Körperlichkeit die Materie in drei Dimensionen aus, so daß der Körper erst danach eine *forma specialis* empfängt. Dieser Gedanke bot Grosseteste die Möglichkeit, die allgemeine Struktur des materiellen Seienden in geometrischen Begriffen zu explizieren. Aber wir finden noch mehr Neuplatonisches in *De luce*. Der Gedanke der Herleitung des sichtbaren Universums aus einem Urlicht klingt plotinisch oder proklisch. Grosseteste betont eben-

²⁵ Allerdings gilt dies nur für den Bericht der drei ersten Tage, nicht mehr von der Entstehung der Sonne am vierten Tag.

²⁶ GIEBEN, S., «Das Licht als Entelechie bei Robert Grosseteste», in: *La filosofia della natura nel Medioevo. Atti del Terzo Congresso Internazionale di filosofia medioevale*, Mailand 1966, 372–378.

falls die Einfachheit des ursprünglichen Seins, sowie die hierarchische Wirkung der Lichtursache, so daß die partizipative Vielfalt der Dinge mit der ersten, einheitsbildenden Sphäre stets vereinigt bleibt. Die Vollkommenheit, die der erste Lichtkörper, das Firmament, besitzt, ist analog bei jedem weniger vollkommenen Körper wiederzufinden, ähnlich wie die Einheit in jeder Zahl durch die *replicatio* gegenwärtig bleibt.

3. *De luce* ist nicht als Paradigma der modernen experimentellen Wissenschaft²⁷, wohl aber als eine in mehrfacher Hinsicht bedeutende Vorwegnahme der Naturphilosophie oder der Naturwissenschaft der Frühmoderne zu verstehen. Hier ist zunächst auf die Betonung der Einheit des Universums hinzuweisen, die sich grundsätzlich abhebt gegenüber der aristotelischen Unterscheidung zwischen *ouranos* und *physis*, also der Scheidung zwischen den supralunaren Sphären und der sublunaren, veränderlichen Welt der Elemente²⁸.

Noch wichtiger ist die Auffassung, nach der das Weltall entsprechend mathematischer Gesetze geschaffen ist, die die Art und Weise der formgeleiteten Ausdehnung der Materie bestimmen. Wenn wir uns den Bemerkungen Grossetestes zur *Physik* zuwenden, begegnen wir dem mathematischen Schöpfer, der die untrennbaren, aber realen Minusaleinheiten von Raum und Zeit bestimmt hat, von denen aus die Ausdehnung und weitere Entwicklung des materiellen Universums verwirklicht wird²⁹. Nach der Auffassung Grossetestes muß es eine letzte Begründung der Ausgedehntheit in Raum und Zeit geben, eine Ureinheit, die als alles-begründendes Maß wirkt und die in Vergleich zu einer beliebigen physischen Länge als Minimum (oder als unendlich klein) zu beschreiben wäre. Gott hat alles nach Zahl, Maß und Gewicht erschaffen, heißt es im Buch Weisheit 11, 21. Gott hat als *Mensurator primus et certissimus* und zugleich als *Numerator* die Linien und die Körper verwirklicht, indem er das Urmaß *infinite* vervielfältigte. Im göttlichen Geist ist das Rechnen mit unbegrenzten Zahlen nicht schwieriger als für uns das normale Rechnen mit finiten Zahlen. In jedem

²⁷ Dies ist die seit Erscheinen des von CROMBIE, A.C., geschriebenen Buchs, (*Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science, 1100–1700*, Oxford 1953), allgemein geltende Tendenz. Allerdings hat A. KOYRE, schon sehr früh die These Crombies in Frage gestellt: «Die Ursprünge der modernen Wissenschaft: Ein neuer Deutungsversuch», in: *Diogenes* 4 (1957) 421–448.

²⁸ McEvoy, J., *The Philosophy...*, 180–188.

²⁹ *Commentarius*, hg. v. DALES, R.C., 86–90.

materiellen Geschöpf ist daher in einer uns unbekanntem Weise eine Widerspiegelung der *infinitas* des Schöpfers zu finden.

4. Grosseteste war schon zu seinen Lebzeiten als ausgezeichnete Kenner der optischen Traktate des Euklid und Al-Kindi bekannt. In der *scientia perspektivae*, der geometrischen Optik, dachte er das Grundmodell der Naturforschung überhaupt entdeckt zu haben. Das sinnhafte Licht (*lumen*) wirkt bekanntlich nach den Gesetzen der Geometrie. Daher kann man annehmen, daß auch das ontologisch zugrundeliegende Licht (*lux*), das mit der Form gleichgesetzt wird, nach dem Modell der geometrisch-optischen Erklärung zu interpretieren ist. Die Strahlung des sinnhaften Lichtes verstand Grosseteste daher als eine sichtbare Widerspiegelung des unsichtbaren, aber doch allen sichtbaren Phänomenen zugrundeliegenden Formlichts, das den gleichen geometrischen Gesetzen folgt. In seinem Traktat *De lineis* schreibt er:

«Die Betrachtung von Linien, Winkeln und Figuren ist unentbehrlich, weil sonst die Naturphilosophie nicht verstanden wird. Diese finden im Weltall als Ganzem und in seinen Teilen ohne Einschränkung Verwendung, und ihre Gültigkeit umfaßt auch verwandte Eigenschaften wie die kreisförmige und geradlinige Bewegung, noch schließt sie Aktion und Passion aus, sei es in der Materie oder in den Sinnen... Alle Ursachen von natürlichen Ergebnissen können durch Linien, Winkel und Figuren entdeckt werden, und in keiner anderen Weise kann der Grund und die Erklärung (*propter quid*) ihrer Wirksamkeit erkannt werden»³⁰.

5. Als Beispiele für die Verwendung dieses optisch-mathematischen Erklärungsmodells bei natürlichen Phänomenen sollen hier nur die Klimatologie, die Wärmelehre und die Erklärung des Regenbogens erwähnt werden. (In der Fachliteratur finden sich ausführliche Darstellungen und Analysen dazu³¹.) Der Einfluß Grossetestes auf Roger Bacon hinsichtlich der mathematischen Erklärungsmöglichkeiten ist schon von Ludwig Baur aufgezeigt worden³².

³⁰ *Die Werke...*, 59–60.

³¹ BAUR, L., *Die Philosophie des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln († 1253)*, *BGPhM*, XVIII, 4–6, Münster i. W. 1917, *passim*; EASTWOOD, B.S., «Robert Grosseteste's Theory of the Rainbow. A Chapter in the History of Non-experimental Science», in: *Arch. intern. de l'histoire des sciences* 19 (1966) 313–332; DERS., «Grosseteste's «Quantitative» Law of Refraction: a Chapter in the History of Non-experimental Science», in: *Journal of the History of Ideas* 28 (1967) 403–414; DERS., ««Medieval Empiricism. The Case of Robert Grosseteste's Optics», in: *Speculum* 43 (1968) 306–321.

³² BAUR, L., «Der Einfluß des Robert Grosseteste auf die wissenschaftliche Richtung des Roger Bacon», in: *Roger Bacon. Essays*, hg. v. LITTLE, A.G., Oxford 1914, 33–54.

Wir haben bereits zu Beginn erwähnt, daß die geschichtliche Wiederentdeckung Grossetestes am Ende des 19. Jahrhunderts durch den Rückblick auf die Reformation – vielleicht auch durch den Blick auf die Herkunft der Moderne – geprägt war. Heute finden wir eine vergleichbare Tendenz, nämlich die Neigung, die philosophische Bedeutung des großen Oxforder Gelehrten in einer vermeintlichen Vorwegnahme der mathematisch-experimentellen Naturwissenschaft zu sehen. Bei Baur ist dieser Ansatz im Studium der *opuscula* bereits angelegt³³. Dieser Gesichtspunkt wird dann bei A. Crombie leitend, wenn er in seinem bekannten Werk (1953) feststellt, Grosseteste habe sich von der peripatetischen Methodik erheblich distanziert, indem er eine neue Methodologie der Naturforschung auf der doppelten Basis von Experiment und mathematischer Erklärung entworfen habe³⁴. Beide Historiker waren sich aber andererseits bewußt, daß die Lichtthematik bei Grosseteste weit über kosmologische Überlegungen – etwa auch hinsichtlich der Illumination des Geistes durch das göttliche Licht – hinausführte. Man wird gegen diese einseitige Betonung des kosmologischen Rahmens der Lichtinterpretation mehrere Einwände erheben können. Die naturphilosophische Explikation des Lichtes hat zwar den Vorteil, Grosseteste im Blick auf die Moderne als relevant und interessant erscheinen zu lassen, aber diese Akzentuierung läßt doch ein gewisses Unbehagen zurück. Ich möchte meine Unzufriedenheit so zum Ausdruck bringen: Grosseteste hat zwar geglaubt, daß die Geometrie den Schlüssel zur Erkenntnis aller Naturphänomene darstellt – was sicherlich modern klingt –, aber er rechtfertigt dies dadurch, daß er erklärt, alles Materielle – der ganze Kosmos – sei Licht, was wiederum als eine scheinbar veraltete, sogar metaphysische Option (im Sinne von Ayer oder von Popper) aufgefaßt werden könnte. Der zentrale Punkt liegt darin: Grosseteste glaubte, die allgemeine Verwendung der Mathematik bzw. der Geometrie in der Naturforschung sei möglich und in einem gewissen Sinn sogar nützlich, aber nur deswegen, weil alles aus Licht geschaffen ist. Diese beiden Perspektiven müssen in strenger Komplementarität gedacht werden. Als isolierte Behauptung hat sowohl die vermeintliche Prävalenz der Mathematik wie auch die These der Lichtmetaphysik etwas unvermeidlich Willkürliches an sich.

³³ BAUR, L., *Die Philosophie...*, 93 ff.

³⁴ S. Anm. 27.

III

Die meisten Interpretationen der Lichtthematik bei Grosseteste haben anerkannt, daß diese Lehre einen zweiten Höhepunkt seiner Philosophie ausmacht, aber sie haben das Nebeneinander von Kosmologie und Erkenntnislehre, des Naturlichts und der Illumination des Geistes, einfach hingenommen. Auch bei E. Gilson bilden diese beiden Bereiche eine Art von Diptychon, das durch die Lichtmetaphysik adäquat dargestellt werden soll³⁵. Der Frage, ob und wie die zwei Bereiche zusammengehören, also die Kohärenzfrage, ist bisher wenig beachtet worden. Erst bei P. Gieben in seiner ungedruckten Doktorarbeit³⁶, sowie bei K. Hedwig in seinem ausgezeichneten Buch *Sphaera Lucis* wurde die tragende Schicht, die Metaphysik, thematisiert und angemessen behandelt³⁷. Als Hauptschwierigkeit erweist sich dabei einerseits die Fülle der Lichtmotive, denen bei Grosseteste eine metaphysische Fundierung zukommt, andererseits die fehlende systematische Durchführung der Lichtmetaphysik selbst. Anders gesagt: eine angemessene Darstellung ist erst bei der Betrachtung des Ganzen möglich. Wer nicht in allen Schriften gesucht hat, weiß nicht einmal, was eigentlich herauszusuchen wäre. Dabei wird dann deutlich, daß Grosseteste auch für die Erkenntnislehre die Lichtmetaphysik heranzieht: im ausführlichen Kommentar zu den *Analytica Posteriora* spielt sie die entscheidende Rolle.

Die Erforschung der Erkenntnistheorie Grossetestes hat meines Erachtens lange darunter gelitten, daß man eine Nebenfrage – nämlich die Frage, ob die Abstraktion oder die Illumination den Schlüssel der Erkenntnis abgibt – zu einer Hauptfrage gemacht hat³⁸. Grosseteste

³⁵ GILSON, E., *La philosophie au moyen-âge, des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris 1947³, 470–473.

³⁶ GIEBEN, S., *De Metaphysica Lucis apud Robertum Grosseteste*, Gregoriana, Rom 1953.

³⁷ S. Anm. 1.

³⁸ Es handelt sich um eine *opinio communis* der Philosophiehistoriker, so daß weitere Literaturhinweise entfallen können. Eine wichtige Quelle für diesen Ansatz war aber der bekannte Aufsatz von GILSON, E., «Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin», in: *Arch. Hist. Doctr. Litt. M.A.* 1 (1926–27) 5–127. Die These Gilsons wird übernommen u.a. von LYNCH, L.E., «The doctrine of divine ideas and illumination in Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln», in: *Med. Stud.* 3 (1941) 163–173; MIANO, V., «La theoria della conoscenza in Roberto Grossatesta» (n.c. 1170, m. 1235), in: *Giornale di Metafisica* 8 (1954) 60–88. Auch in der neueren Literatur findet sich dieser Gesichtspunkt, zwar nicht

selbst betont dagegen die Identität der *rationes cognoscendi* mit den *rationes essendi* als die wesentliche Voraussetzung intellektueller Erkenntnis. Die Metaphysik ist bei den Denkern des Mittelalters niemals der Erkenntnisfrage untergeordnet worden, sondern sie hat – in allen Schulen – ihre Priorität behauptet.

Grosseteste stellte sich die Aufgabe, durch die Kommentierung der *Analytica Posteriora*³⁹ die aristotelische Erkenntnislehre seinen lateinischen Zeitgenossen zu vermitteln. Er findet in ihr eine Fülle von Denkanstößen und will keineswegs die Prinzipien des Aristoteles widerlegen oder bekämpfen. Anders verhält es sich mit dem Physikkommentar, der die These der Ewigkeit der Welt scharf verurteilt⁴⁰. In den Analytiken findet Grosseteste keinen einzigen skandalösen Satz, sondern er legt den Text ohne Korrekturen aus. Er übernimmt die Lehre, daß die Sinneswahrnehmung das ganze Material liefert, aus dem der Intellekt dann die Universalien abhebt. Er teilt die kritische Meinung des Aristoteles der platonischen Ideenlehre gegenüber. Er hat keinerlei Schwierigkeit mit der aristotelischen Auffassung, daß die Form das potentiell Erfassbare in jedem Ding sei. Er beschreibt den Prozeß, durch den das *universale* aus der Sinneserfahrung gewonnen wird als *inductio* und als *abstractio*; die Induktion bezieht sich auf die Herleitung des universalen Begriffs aus den einzelnen Dingen, während die Abstraktion die Wesensbestimmung ohne die individualisierenden Akzidentien angibt. Kurzum, Grosseteste bestreitet keinen der Grundsätze, die er kommentierend weitergibt. Wir finden zwar – wie Gilson betont – in seinem Kommentar den aktiven Intellekt nirgends erwähnt, aber merkwürdig ist diese Tatsache an sich nicht, da der Begriff des *intellectus agens* im aristotelischen Text nicht vorliegt⁴¹. *A fortiori* stellt Grosseteste niemals Abstraktion und Illumination als angeblich entgegengesetzte Erkenntniswege dar.

mehr neuscholastisch, sondern eher empirisch geprägt: SERENE, E.M., «Robert Grosseteste on induction and demonstrative science», in: *Synthese* 40 (1979) 97–115; MARRONE, S.P., *William of Auvergne and Robert Grosseteste. New Ideas of Truth in the Early Thirteenth Century*, Princeton/New Jersey 1983.

³⁹ Hg. v. Rossi, P., s. Anm. 9.

⁴⁰ *Commentarius, Liber VIII*; vgl. dazu DALES, R.C., «Robert Grosseteste's treatise *De Finitate Motus et Temporis*», in: *Traditio* 19 (1963) 245–266; Vgl. *Hexaemeron*, I. VIII, 2, 58–59.

⁴¹ GILSON, E., «Pourquoi S. Thomas...», 91–92; 97–98.

Wenn wir von einigen vergleichsweise wenig bedeutenden Ideen Augustins und des Boethius absehen, die Grosseteste übernimmt⁴², so läßt sich ohne weiteres zeigen, daß die im Kommentar dargestellte Erkenntnislehre mit der Lehre des Aristoteles übereinstimmt. Das, was Grosseteste von sich aus hinzufügt, ist die Koinzidenz der *principia cognoscendi* und der *principia essendi* im schöpferischen Licht. Die Schau dieser Prinzipien geht natürlich weit über Aristoteles hinaus (worüber Grosseteste sich auch vollkommen im klaren ist), denn letztlich zielt sie auf eine Metaphysik der absoluten Einheit hin. Der Kommentar – so scheint es – will die aristotelische Erkenntnislehre ergänzen, nicht sie verkürzen: die aristotelische Lehre gilt für den faktischen Zustand der Menschheit, deren Blick durch die Einwohnung der Seele im Körper und das Dunkel der Sünde getrübt ist. In diesem Zustand muß die Erkenntnis mühsam gewonnen und geprüft werden. Im ersten Licht dagegen, das zugleich die erste Ursache ist, fallen Erkenntnisgründe und Seinsgründe zusammen. Diese Identität ist von sich her einem geschaffenen Intellekt durchaus einsichtig, sofern er der Schau des ersten Lichts fähig wäre: ein solcher Intellekt würde vollendet vom Licht durchstrahlt, so daß er alles – auch sich selbst und die Gesamtheit der Seienden – in diesem allumfassenden Grund von Sein und Intelligibilität sehen würde. Im *status* des irdischen Lebens sind wir aber keine reinen Geister. Daher bleibt für uns das, was von sich her zuhöchst intelligibel und lichthaft ist, unsichtbar.

Damit wird keineswegs bestritten, daß Grosseteste an der Notwendigkeit der *illuminatio* auch für den jetzigen Zustand der Erkenntnis festhält. Ich zitiere dazu eine Stelle aus dem Kommentar:

«Die Dinge werden sicher genannt durch den Vergleich, den sie zur Erkenntnis oder zum geistigen Sehen haben. Ich sage also, daß es ein geistiges Licht gibt, das sich auf das Intelligible und auf das Auge des Geistes ausgießt. Dieses Licht steht zum inneren Auge und zum Intelligiblen in ähnlichem Verhältnis wie die körperhafte Sonne zum körperlichen Auge und zu den sichtbaren körperlichen Dingen. Je mehr ein intelligibles Ding dieses geistige Licht aufzunehmen vermag, um so mehr ist es für das innere Auge sichtbar. Und umso mehr vermag ein intelligibles Ding dieses Licht aufzunehmen, je mehr es dem Wesen

⁴² Vgl. zur Aktivität der Sinnesorgane im Sinneserkenntnisvorgang (Augustinus) und zur Unterscheidung von *sensus* und *ratio* (Boethius), in: McEvoy, J., *The Philosophy ...*, 344.

dieses Lichtes ähnlich ist. Also werden die Dinge, die dieses Licht in höherem Grade aufzunehmen vermögen, von der Spitze des Geistes vollkommener durchschaut, weil ja diese Geistesspitze auch eine geistige Ausstrahlung ist. Und diese vollkommener Durchdringung ist auch eine größere Sicherheit.»⁴³

In diesem Abschnitt finden wir ein optisches Modell des Erkenntnisvorganges. Das intelligible Licht aktiviert sowohl das Objekt wie auch das erkennende Subjekt, ähnlich wie die Sonne in den Farben und im Auge wirksam ist. Diese Parallele muß strikt verstanden werden. Das Auge ist von sich aus aktiv und von derselben Natur wie das Sonnenlicht, das beim Akt des Sehens im Auge selbst mitwirkt. Mit den Farben ist es ähnlich, da die Farbe eine *incorporatio* oder eine Materialisierung des Lichts ist: als aktive, strahlende Natur, ist die Farbe aber doch auf den Sonnenstrahl angewiesen, der ihre immanente Tätigkeit erst zur vollen Kraft bringt, damit sie durch das lichterfüllte Medium wirken kann⁴⁴.

Wenn man das Verhältnis der Sonne zum Auge und zu den Farben analog auf den Erkenntnisakt überträgt, kann man folgendes sagen: der Intellekt ist im Erkenntnisakt auf das erste Licht angewiesen, ähnlich wie das Auge auf die Sonne. Der Intellekt ist eine Ausstrahlung der *lux prima* und daher von sich her strahlend und aktiv. Gerade in seiner Tätigkeit ist er auf die ewig tätige Lichtquelle angewiesen, weil alles, was ist, aus dem ersten Licht ausstrahlt und auf Grund dieser Seinsbegründung durch das kreative Licht selbst ausstrahlt. Das Intelligible und das Formhafte im Objekt verhält sich zur seinsstiftenden Urquelle des Lichts ähnlich wie die Farbe zur Sonne. Was immer eine Farbe an Tätigkeit besitzt, ist vom Licht her empfangen und aktuiert. Ähnlich verhält es sich mit der intelligiblen Form: durch sie und in der ihr immanenten Intelligibilität drückt sich die Wirkung des zuhöchst Intelligiblen aus. Wenn man daher von der Ersten Ursache des Seins und der Intelligibilität absieht, verliert sich die intelligible Form ins Nichts.

Hier wird nun verständlich, warum Grosseteste in seinen Schriften so wenig mit dem aristotelischen Begriff des *intellectus agens* anfangen konnte. Bei Aristoteles sind *actio* und *passio* komplementäre Begriffe, während Grosseteste jede *actio* unmittelbar auf ein *primum agens* bezieht:

⁴³ *Commentarius*, hg. v. Rossi, P., 240–241; auch 279.

⁴⁴ *De colore*, in: *Die Werke...*, 78–79.

die kreatürliche Tätigkeit setzt eine absolute Tätigkeit voraus. In der Sprache des Aristoteles hätte Grosseteste nur sagen können: sowohl Gott als auch der kreatürliche Geist sind *intellectus agens*⁴⁵.

IV

Wir können uns jetzt der zentralen These der Lichtmetaphysik zuwenden: *Deus est lux*. Gott ist Licht. Explizite Quellen dieser These sind bei Grosseteste die Bibel und der heilige Augustinus, für den Gott das Licht im eigentlichen, nicht nur in einem übertragenen Sinn ist⁴⁶. Grosseteste übernahm diese Idee, versuchte sie konsequent durchzudenken und dabei ihre Anwendung auf die Schöpfung, auf die Anthropologie und auf das Geheimnis der Trinität zu untersuchen.

Einen der aufschlußreichsten Ansätze für die Deutung des Satzes, daß Gott Licht ist, bildet die Einführung des Begriffes der Form, eben weil Gott als *forma omnium* oder *prima forma* gedacht werden kann. Aber gerade die Form wird von Grosseteste mit dem Licht gleichgesetzt.

Die Materie und die Form können nur komplementär gedacht werden, denn eine formlose Materie ist schlechthin undenkbar⁴⁷. Erst durch die ‹Kraft› (*vis*) der Form gelangt die Materie ins Sein. Jede Form ist *aliquod genus lucis*, das etwas ‹manifestiert› (*manifestativa*). Wenn wir nun nach den Möglichkeitsbedingungen des Werdens als einem Übergang ins Sein fragen, wird uns die Identifizierung von Licht und Form als Entelechie verständlich⁴⁸. Der Übergang von der Potenz in den Seinsakt wäre ohne die Nachbildungsfähigkeit einer schon existierenden und wirkenden Form undenkbar.

Aber gerade diese Replikation seiner selbst ist, was die Lichtform auszeichnet. Eine schon existierende und wirkende Form schafft durch *replicatio* eine ihr ähnliche Form, genauso wie die Eins durch Selbstentfaltung die Zahlen erzeugt, die aber aus der Einheit nicht herausfallen, da jede Zahl eins mit sich ist.

Für Grosseteste, der über die Einheit der Schöpfung nachdenkt, ist diese Einheit – sei es die Einheit des Individuums oder des materiellen Universums – als Konsequenz der Form zu fassen. *Omnis enim forma ad*

⁴⁵ Vgl. dazu bei McEvoy, J., *The Philosophy...*, 346–351.

⁴⁶ Vgl. HEDWIG, K., *Sphaera Lucis...*, 33–44.

⁴⁷ *Hexaemeron*, I. XVIII, 3, 78; vgl. IV. 1, 2, 122.

⁴⁸ Vgl. GIEBEN, S., *Das Licht...*, 374.

unitatis regulam cogitur; forma trahit et tendit ad unitatem. Die Form drängt nach Einheit⁴⁹. Hier wird deutlich, daß Grosseteste die Begriffe <Licht> und <Sein> in Richtung ihrer völligen Gleichsetzung denkt, Form, Einheit, Licht und Sein – aber Grosseteste macht im *Hexaemeron* noch einen weiteren Schritt in der Analyse des Seienden. Bei der Frage, ob das Licht eine Substanz oder ein Akzidens sei, stehen zwei, wie er meint, große Autoritäten in Gegensatz zueinander: Augustinus behauptet, Licht sei eine Substanz, während Johannes Damascenus das Licht als Akzidens auffaßt⁵⁰. In der Antwort Grossetestes wird deutlich, daß das Licht ein analoger Begriff ist, der ohne die Einheit seines Inhalts zu verlieren, auf verschiedene Seinsbereiche angewendet werden kann. Mit Augustinus darf man die feinste, wirkungsvollste körperliche Substanz, Licht nennen. Aber dennoch ist das Licht zugleich Substanz und eine akzidentelle Qualität, die von der generativen Kraft der Substanz ausgeht und daher Bewegung genannt wird.

Von Natur aus vervielfältigt das Licht die eigene Substanz⁵¹. Sobald es da ist, entfaltet es sich und strahlt in alle Richtungen aus. In seiner eigensten Natur ist das Licht also die Nachbildungsfähigkeit seiner selbst (*sui ipsius generativitas*). Es breitet sich aus, indem es sich vervielfältigend weiterzeugt und das erzeugte Licht bringt, sobald es da ist, aus sich anderes hervor und so weiter. Die Erhellung eines Raumes oder eines Ortes müssen wir uns daher als die ständige Selbstausbreitung eines Lichtpunktes in Form einer Kugel vorstellen. Die Eigenschaft des Lichtes, alles lichtend aufzuhellen, ist nichts anderes als diese Selbstvervielfältigung. Als äußerst feiner Körper (*subtilissimum*) ist das Licht fast dem Geist vergleichbar. Das Licht, weil einfach, ist in sich schön und ist die Ursache aller körperlichen Schönheit. Nicht nach Weise der zusammengesetzten Dinge, die ihre Schönheit erst durch Proportion ihrer Teile erreichen, ist Licht schön, sondern weil es *simplex* und *unita* ist, einfach und eins. Grosseteste beschließt die Analyse mit folgenden Worten: [*lux*] *in rebus corporalibus summe Trinitatis per exemplum demonstratio manifestissima*. Dieser Gedanke, daß nämlich das Licht von allen körperlichen Dingen die höchste Ähnlichkeit mit der Trinität besitzt, leitet zur Trinitätslehre des *Hexaemeron*s über.

⁴⁹ *Hexaemeron* IV. III, 1, 124–125.

⁵⁰ *Hexaemeron* II. X, 2–3, 98.

⁵¹ Die Eigenschaften des Lichts werden zusammenfassend von Grosseteste im *Hexaemeron* II. X, 1, 97–98 analysiert.

Dem Satz «Gott ist Licht» kommt eine zentrale Bedeutung beim Versuch zu, die Dreieinheit zu verstehen. Daß Gott als Trinität lebt, läßt sich folgern, weil er Licht ist⁵².

Wie alle christlichen Theologen muß auch Grosseteste den Versuch unternehmen, die Einfachheit Gottes mit der Lehre der drei Personen ineins zu denken. Daß Gott in sich selbst absolutes Sein ist⁵³, daß in Gott kein *aliud aliquid*, keine Andersheit der Natur, keine Selbstnegation ist, steht von Anfang an fest. Gott ist Selbstgleichheit (*sui ad se omnimoda similitudo*)⁵⁴ daher *simplicitas*, Einfachheit. Wie aber wäre diese Selbstidentität mit der Differenz der Personen in einem einzigen Gedanken zu denken, wenn nicht durch die Vermittlung des Lichtbegriffes? Das Licht ist vollkommen einfach, ohne jegliche Zusammensetzung, dennoch zeugt es, gerade indem es ist, was es ist, durch die Replikation seiner selbst etwas sich Ähnliches, mit dem es eins ist – Licht von Licht. Die Einheit von *lux-splendor-fervor*, die wir im körperlichen Licht finden, bietet uns eine Analogie für die Dreieinheit Gottes, eine Analogie, die nur durch die Reflexivität des menschlichen Geistes übertroffen wird. Aber im Vergleich mit dem wahren Ebenbild Gottes (*imago*) nimmt das körperliche Licht auch als *summa similitudo*, als höchste Ähnlichkeit Gottes, doch nur die zweite Stelle ein⁵⁵.

Der Hervorgang der zweiten Person aus dem Vater ist als Ausstrahlung und Zurückstrahlung zu verstehen: «Einer bringt einen Zweiten aus sich selbst hervor; der Zweite aber spiegelt sich im Ersten wieder zurück und bringt seine eigene Widerspiegelung aus sich selbst in den Ersten zurück. Der Erste wird sogar durch den Zweiten in sich selber widerspiegelt, und diese Widerspiegelung geht vom Ersten und vom Zweiten zugleich hervor.»⁵⁶

Die Natur Gottes als *infinitas*, als absolute Seinsfülle, der durch die Schöpfung nichts Neues hinzugefügt wird, kann daher nur als unendlich dynamische Natur gedacht werden. Die Seinsfülle verbleibt in ihrer

⁵² «Quod autem Deus sit in personis trinus... inde sequitur quod Deus est lux», *Hexaameron* VIII. III, 1, 220.

⁵³ «... ipsum esse, nec aliud aliquid est quam esse vel ens», *Hexaameron* IV. I, 1, 121.

⁵⁴ *Hexaameron* IV. XVII, 2, 198.

⁵⁵ *Hexaameron* VIII. IV, 7 – V, 1, 223–224.

⁵⁶ «Unus enim de se exprimit secundum; secundus autem se reflectit in primum et exprimit de se suam reflectionem in primum. Immo etiam primus per secundum in se ipsum reflectitur, proceditque hec reflectio a primo simul et secundo.» *Hexaameron* VIII. III, 5, 222.

Einfachheit als *actus purus* oder *esse* – oder auch <Licht> –, so daß die Dynamik nicht als Ergänzung, sondern als die unerschöpfliche Intelligibilität der göttlichen Seinsfülle zu verstehen ist, eine Intelligibilität, die Manifestieren und Manifestiertsein zugleich ist.

Wenn wir die verschiedenen Eigenschaften des Lichts betrachten, die uns ein entferntes Bild der Trinität geben, so ist die Fülle der Motive erstaunlich breit: das Licht ist eine Substanz, und daher als Sein und als Selbstidentität zu denken; am Licht sind Dasein und Selbstreproduktion untrennbar, ähnlich wie in Gott *esse*, *generatio* und *spiratio*; das Licht strahlt und im Strahlen erhellt es sich selbst und die Dinge zugleich, ähnlich wie in der Trinität das Sein und die Widerspiegelung der Seinsintelligibilität nicht ohne einander denkbar sind.

Wir dürfen zudem nicht vergessen, daß für Grosseteste das materielle Licht die Ursache und Form aller sichtbaren Schönheit ist. Daher deutet das Licht auf die *pulchritudo quae rapit in sui amorem et comprehensionem*⁵⁷, also auf die göttliche Schönheit, die uns zur Liebe und zum Verstehen anleitet.

Nun noch drei Schlußbemerkungen zur Lichtmetaphysik Grossetestes:

1. Erst in seinem Alter zeigt sich bei Grosseteste ein starker Einfluß des Pseudo-Dionysius. Dieser hat das Interesse des alten Bischofs für die Theologie der mystischen Erfahrung neu belebt. Wie reagiert nun die Lichtmetaphysik auf die dionysische Auffassung der Verborgenheit Gottes und der Dunkelheit der mystischen Einung? Grosseteste hatte bis dahin der Meinung Augustins zugestimmt, die *visio Dei* sei eine unmittelbare Schau der Gottheit, *facie ad faciem*. In seinem Kommentar bestreitet er deshalb die von Dionysius vorgeschlagene Auffassung der Theophanien, zeigt sich aber von der Negativen Theologie tief beeindruckt. Nach seiner Theorie sind aber Nebel, *excessus* und Dunkelheit (*caligo*) in der Mystik so zu verstehen, daß die gereinigte Seele gleichsam wie Moses auf dem Berg steht, in voller Vergessenheit ihrer selbst und aller Dinge, wartend bis der Geliebte sich ihr zeigt⁵⁸. Grosseteste läßt

⁵⁷ *Hexaemeron* VIII. IV, 1, 222.

⁵⁸ Grosseteste, *Comm. in Mysticam Theologiam*, hg. v. GAMBA, U., (s. Anm. 16); dazu DERS., «Roberto Grossatesta traduttore e commentatore del «De Mystica Theologia» dello Pseudo-Dionigi Areopagita», in: *Aevum* 18 (1944) 100–132; vgl. auch Grosseteste, *Sermo: Ecclesia Sancta Celebrat*, hg. v. McEvoy, J., *Rech. Théol. anc. méd.* 47 (1980) 131–187; hier 160–168.

dennoch keinen Zweifel daran, daß dieser Zustand des totalen Unwissens die unvermeidliche Voraussetzung und Vorbereitung ist für die unmittelbare Schau des göttlichen Lichtes, das aber *superlucidum*, unvorstellbar hell ist, so daß es das Auge der Seele blendet. Gott ist zwar Licht, aber er wohnt in ‹unzugänglichem Licht›.

2. Ist nun Grossetestes Denken als Lichtmetaphysik oder aber als eine Metaphorik des Lichtes zu verstehen⁵⁹, d.h. als Überführung der Metaphorik in eine quasi-Metaphysik? Ich meine, ersteres ist der Fall. Gewiß ist die Erfahrungsbasis des Lichtgedankens bei Grosseteste immer spürbar, das physische Licht also. Aber in seinem neuplatonisierenden Transzendenzdenken ist eine Umkehrung der Begriffe nicht nur erlaubt, sondern gefordert. Wer das Prinzip als Ursprung und Ursache aller Dinge denkt, muß auch für das geschaffene Licht sagen, daß es in seiner Substanz und Wirkung das wahre Sein des Ursprungs widerspiegelt.

3. Das Denken Grossetestes ist ein Beispiel für den von Dialektik geprägten Neuplatonismus. Auch wenn diese Prägung seiner Philosophie keineswegs so auffallend ist wie bei Cusanus, ist sein Denken im Grunde doch dialektisch. Damit ist vor allem der Versuch gemeint, im Denken und Nachdenken die Dynamik des Hervorgehens einer Vielfalt aus einer seinsstiftenden Einheit, aber auch umgekehrt der Rückkehr aller Dinge zum Ersten zurückzuverfolgen. Es ist der Versuch, an der wirklichen Bewegung der Seienden denkend, fühlend und handelnd so weit wie möglich teilzunehmen.

Der folgende Text wurde als Gastvorlesung auf Einladung der Leitung des Instituts für Philosophie der Ludwig-Maximilian Universität München am 9. Juli 1985 vorgetragen. Mein aufrichtiger Dank gilt der Alexander von Humboldt-Stiftung (Bonn) für die Gewährung eines Forschungsstipendiums sowie Professor Dr. Werner Beierwaltes, dem ich viel verdanke. Ich bedanke mich auch bei Johannes Baar, S.J. und Dr. Klaus Hedwig, die den deutschen Text verbessert haben.

⁵⁹ Zum Begriff der Lichtmetaphysik siehe die immer noch interessanten Bemerkungen von BAEUMKER, C., ‹Der Platonismus im Mittelalter›, *BGPbM*, III, 2, 1908, 139–179, der diesen Begriff erstmals formulierte.