

**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:** 40 (1993)

**Heft:** 1-2

**Artikel:** Notabilia II : Hinweise auf wichtige Neuerscheinungen aus dem Bereich der mittelalterlichen Philosophie

**Autor:** Imbach, Ruedi

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-761374>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 19.02.2026

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

RUEDI IMBACH

## Notabilia II

### Hinweise auf wichtige Neuerscheinungen aus dem Bereich der mittelalterlichen Philosophie

Est insuper magna virorum recreatio mentis secessus, cum se aliquis retrahit in solitarium locum ac vel meditatur vel legit vel scribit ... et nunc Platonem, nunc Aristotilem, nunc Tullium, nunc Virgilium, nunc alios doctores iamdudum mortuos, sed fama viventes et scriptis, alloquitur.

ENEAS SILVIUS PICCOLOMINI, *De curialium miseriis*.

«Wozu erforschen wir die Philosophie des Mittelalters?», so fragt KURT FLASCH in einem Sammelband, der die Aktualität Ockhams dokumentieren will.<sup>1</sup> Er plädiert für eine Verbindung von radikaler Historisierung und Philosophie. Die «Theologische Quartalschrift» widmet der Gegenwart des Mittelalters ein ganzes Heft (3. Heft 1992), in dem u.a. E. CORETH, L. HONNEFELDER, G. WIELAND auf je verschiedene Weise darzulegen versuchen, «daß mittelalterliche Philosophie mehr als nur museales Interesse beanspruchen kann» (161). Wie vielfältig allerdings diese Interessen sein können und in den letzten zweihundert Jahren waren, dies zeigt in ebenso detaillierter wie umfassender Weise ein Sammelband, den R. IMBACH und A. MAIERÜ zur Historiographie der mittelalterlichen Philosophie in den beiden letzten Jahrhunderten zusammengestellt haben.<sup>1a</sup> Die zweite Lieferung dieser Literaturübersicht manifestiert auf ihre Weise, wie intensiv die Studien zur Philosophie des Mittelalters *heute* betrieben werden.

<sup>1</sup> Die Gegenwart Ockhams. Herausgegeben von WILHELM VOSSENKUHL und ROLF SCHÖNBERGER, Weinheim: Acta Humaniora, 1990, 393–409.

<sup>1a</sup> Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1991, VIII + 434 Seiten.

### 1. Handschriftenkataloge, Zeitschriften, Bibliographien

1.1. Bereits zweimal hatte ich Gelegenheit, in dieser Zeitschrift auf die Edition der *Opera omnia* des AEGIDIUS ROMANUS hinzuweisen. Auch der diesmal zu besprechende Band, den CONCETTA LUNA bearbeitet hat und der ein Repertorium neuentdeckter Predigten des Augustinereremiten enthält, verdient besondere Beachtung.<sup>2</sup> Den Hauptteil des Bandes bildet die ausführliche Beschreibung der 76 Predigten, die in der Handschrift von Padua, *Biblioteca Universitaria*, 844, und teilweise in der *Biblioteca Apostolica Vaticana*, *Archivio di S. Pietro F. 35*, verwahrt werden (111–321). In einer ebenso ausführlichen wie vortrefflichen Einleitung (1–110) beschreibt die Herausgeberin, nach der Kritik an den bisherigen Predigtzuschreibungen an Aegidius, die Predigtsammlung von Padua in inhaltlicher wie kodikologischer und paläographischer Hinsicht, beweist die Authentizität der 76 Predigten (vgl. 73–102) und untersucht eine Gruppe von acht Predigten, die in Toulouse (Bibl. Municipale 739) aufbewahrt werden, die Ähnlichkeiten mit den authentischen Predigten aufweisen, aber nicht Aegidius zugeschrieben werden können. Das außerordentlich sorgfältige Repertorium der in Padua und Toulouse erhaltenen Predigten enthält zusätzlich zu den üblichen Angaben eine knappe Beschreibung des Inhalts, Hinweise auf typische Redeweisen des Aegidius sowie eine z.T. sehr ausführliche Auflistung von Paralleltexten. Im Anhang legt Concetta Luna eine auf fünf Hss. basierende, nach ihren eigenen Worten vorläufige Edition der *Sermones de tribus vitiis mundi* vor (341–387) und publiziert zwölf der neuentdeckten Predigten (389–516) und die acht Predigten der Toulouser Hs. (517–564). Dieser Band, der wie alle bereits erschienenen Bände der Opera von hervorragender wissenschaftlicher Qualität ist, erweitert nicht nur die Perspektiven der Erforschung des aegidianischen Denkens, sondern stellt ebenfalls eine bemerkenswerte Bereicherung der mittelalterlichen Predigtliteratur dar.

1.2. In der letzten Lieferung dieser Literaturübersicht konnte ich auf die ersten beiden Bände der neuen Zeitschrift «Documenti e Studi sulla Tradizione filosofica medievale» hinweisen. Inzwischen ist ein weiterer Band erschienen, der neuerdings wie bereits I,1 der Erforschung des Denkens von Aegidius Romanus gewidmet ist. Er enthält den zweiten Teil der Untersuchung von SILVIA DONATI zur Chronologie der Aristoteleskommentare des Augustinereremiten. In dieser sorgfältigen Arbeit wird die Entwicklung von Stil und Kommentierweise genauen Analysen unterzogen. Das reichhaltige Heft enthält des weiteren Arbeiten zur Überlieferung und Redaktion des III. Sentenzenbuches<sup>3</sup>,

<sup>2</sup> Aegidii Romani Opera omnia I,6, Repertorio dei sermoni, a cura di CONCETTA LUNA, Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1990, XII + 637 Seiten.

<sup>3</sup> CONCETTA LUNA, La *Reportatio* della lettura di Egidio Romano sul Libro III delle *Sentenze* (Cm. 8005) e il problema dell'autenticità dell'*Ordinatio*, 75–146.

zur Kategorie der Zeit bei Aegidius<sup>4</sup>, zu seiner Interpretation des Unendlichen<sup>5</sup> sowie zu seiner Deutung der menschlichen Leidenschaften<sup>6</sup>. Besonders beachtenswert ist der Aufsatz von ANDREA TABARRONI zur *fallacia figurae dictionis* bei Aegidius<sup>7</sup>, die Aristoteles in den Sophistischen Widerlegungen kurz erwähnt (Soph. El. 7; 169a30–33), der zu folgendem Ergebnis gelangt:

«Emerge dunque, da questo primo saggio di analisi dell'interpretazione egidiana dei *Sophistici Elenchi*, la figura di un brillante quanto originale rappresentante della «logica dei modisti», impegnato a risolvere le difficoltà insite nella trattazione aristotelica della *fallacia figurae dictionis* attraverso i nuovi strumenti della semantica delle *intentiones*» (215).

Die Rezeption der aristotelischen Ethik in der weitverbreiteten Schrift *De regimine principum* analysiert Roberto Lambertini in einer besonders aufschlußreichen Studie, die nach einem kurzen Überblick zur Rezeption der Nikomachischen Ethik im XIII. Jahrhundert vor allem das erste Buch des Fürstenspiegels untersucht. Dieser Teil von *De regimine*, der auf den ersten Blick als bloße Paraphrase des aristotelischen Textes erscheinen könnte, ermöglicht eine präzise Analyse der Arbeitsweise von Aegidius, in der die aristotelische Tugendlehre und seine Auffassung vom Ziel menschlicher Existenz in nicht unbedeutender Weise transformiert werden. Auch dieser Band leistet wie der 1990 erschienene einen kostbaren Beitrag zur Erschließung eines Philosophen, dessen Bedeutung mehr und mehr erkannt wird.

1.3. Mit zwei ansehnlichen Bänden eröffnet KENT EMERY JR., der bereits seit 1982 zahlreiche vorbereitende Arbeiten zu diesem Unternehmen veröffentlicht hat, die kritische Edition der *Opera Selecta* von DIONYSIUS DEM KARTÄUSER (1402–1471), dessen umfangreiches Opus ein bedeutendes Zeugnis des spätmittelalterlichen Geisteslebens darstellt.<sup>8</sup> Die beiden Bände sind als Prolegomena zur kritischen Edition der wichtigsten Werke des Kartäusers gedacht: Im Zentrum stehen das Kurz-Inventar der Hss. mit seinen Werken (161–217;

<sup>4</sup> PASQUALE PORRO, «Ex adiacentia temporis»: Egidio Romano e la categoria «quando», 147–181.

<sup>5</sup> CECILIA TRIFOGLI, Egidio Romano e la dottrina aristotelica dell'infinito, 217–238.

<sup>6</sup> COSTANTINO MARMO, Hoc autem et si potest tollerari ... Egidio Romano e Tommaso d'Aquino sulle passioni dell'anima, 281–315.

<sup>7</sup> Figura dictionis e predicazione nel commento ai «Sophistici Elenchi» di Egidio Romano, 183–215.

<sup>8</sup> Dionysii Cartusiensis Opera selecta, Prolegomena, Bibliotheca manuscripta I A + B: Studia bibliographica, auctore KENT EMERY JR., Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1991, 866 Seiten (Corpus Christianorum Continuatio mediaevalis CXXI A + B).

insgesamt 294 Hss.<sup>9)</sup>, ein Elenchus seiner Schriften (218–257; 161 handschriftlich erhaltene Werke) nebst einem Initienverzeichnis sowie ein alphabetisches Register der Predigtanfänge (264–334). In den nächsten beiden Bänden ist ein ausführliches Handschriftenverzeichnis geplant. Besonders umfangreich ist das Kapitel, in dem die Werke analysiert werden, deren Authentizität zweifelhaft ist (375–790). Es werden insgesamt neun Werke, die zum Teil weit verbreitet waren, untersucht. Einer dieser Texte (*Directorium ad vitae perfectionem consequendam*) wird in einer Edition vorgelegt (713–720). Neben diesen reichhaltigen Materialien (selbstverständlich fehlen die entsprechenden Indices nicht) verdient die Einleitung – zum einen wegen der ausführlichen Erörterung der Methode der Handschriftenbeschreibung (41–53) und zum anderen wegen der interessanten Skizze zur intellektuellen Gestalt des Kartäusers – besondere Erwähnung. Diese Seiten verdeutlichen auch, worin die Bedeutung dieses Polygraphen besteht:

«He not only wrote a huge number of works, he wrote every kind of work and in his writings produced an encyclopaedia of the whole of medieval thought and culture» (25).

1.4. Angesichts des stets zunehmenden Interesses, das WILHELM VON OCKHAM in den beiden vergangenen Jahrzehnten geweckt hat, war das Fehlen einer umfassenden Bibliographie, wie sie für andere wichtige Denker des Mittelalters wie Bonaventura, Thomas, Scotus und Eckhart beispielsweise schon länger existieren, besonders nachteilig. Dieses wissenschaftliche Defizit macht die soeben erschienene Ockham-Bibliographie von JAN P. BECKMANN wett.<sup>10)</sup> Sie beabsichtigt, «alle diejenigen Monographien, Zeitschriftenartikel und Beiträge zu Sammelwerken zu erfassen, die entweder im Titel den Namen Ockham führen oder in ihrem wesentlichen Inhalt dem Denken und Werk des Venerabilis Inceptor gewidmet sind»(9). Der Band umfaßt drei Teile: Im ersten Teil werden die Editionen, Teileditionen und Übersetzungen der Werke Ockhams seit der Pariser Ausgabe des *Dialogus* (1476) bis 1990 erfaßt (13–29). Teil II enthält die Ockham-Literatur der Jahre 1900–1990 in alphabetischer Reihenfolge nach Autoren. Vier Indices ergänzen im dritten Teil diese Zusammenstellung: Besonders wichtig ist, neben dem Personen-Register und dem Werk-Register, das Systematische Register, das eine Grobgliederung der Literatur durch Zuordnung zu philosophischen Disziplinen enthält. Das Sachregister beinhaltet jene Begriffe, die entweder im Titel der Publikationen erscheinen oder deren Inhalt andeuten. Die wissenschaftlich einwandfreie, handliche und

<sup>9)</sup> «The Inventory, representing my findings to date, serves as a check-list of manuscripts containing works by Denys and is meant to be comprehensive» (161).

<sup>10)</sup> JAN P. BECKMANN (Hg.), *Ockham-Bibliographie 1900-1990*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992, 168 Seiten.

leicht zu benützende Bibliographie von Jan P. Beckmann wird Generationen von Studierenden und Lehrenden, die sich für das Verständnis und die Deutung Ockhams interessieren, zweifellos große Dienste leisten.

## 2. Editionen

2.1. In früheren Bänden hat das *Corpus Christianorum* bereits den Eucharistietraktat (CCCM 16) sowie die exegetischen Werke zum Matthäusevangelium (CCCM 56, 56A) und zu den Lamentationen des PASCASIUS RADBERTUS, dessen Werke in PL 120 veröffentlicht sind, publiziert. Der um 800 in der Gegend von Soissons geborene und 859 verstorbene Radbert hat ebenfalls eine Erklärung des 44. Psalms sowie einen Traktat *De fide, spe et caritate* hinterlassen. Beide Werke publiziert BEDA PAULUS O.S.B. in einer kritischen Edition: Den Psalmenkommentar, der nur in einer einzigen Hs. erhalten ist, widmet Radbert der Äbtissin Emma des Marienklosters von Soissons.<sup>11</sup> Er deutet den Psalm als eine Aufmunterung zum klösterlichen Leben. Zwei Textzeugen sind vom Traktat über Glauben, Hoffnung und Liebe erhalten.<sup>12</sup> Beide Ausgaben ergänzen in wertvoller Weise unsere Kenntnis der theologischen Denkweise im 9. Jahrhundert.

2.2. Die Identifikation von Glossen zum *Timaeus* aus der Feder von BERNHARD VON CHARTRES gehört zweifelsohne zu den wichtigsten Entdeckungen, die die Erforschung der Philosophie des XII. Jahrhunderts im letzten Jahrzehnt erlebt hat. 1984 hat PAUL EDWARD DUTTON diese Entdeckung bekannt gemacht<sup>13</sup>, jetzt legt er eine kritische Edition dieses überaus bedeutenden Werkes vor.<sup>14</sup> Eine ausführliche Einleitung behandelt zuerst die Autorschaft der in sechs Hss. überlieferten Glossen (vgl. 8–21), die zwischen 1100 und 1115 verfaßt worden sind (16). Die Zuschreibung an den *perfectissimus inter Platonicos seculi nostri*, wie Johannes von Salisbury Bernhard nennt, überzeugt. Dutton entwirft nicht nur eine umfassende Biographie des berühmten Lehrers (21–45), sondern liefert im Anhang eine außerordentlich nützliche Zusammen-

<sup>11</sup> Pascasii Radberti Expositio in Psalmum XLIV, cura et studio BEDAE PAULUS O.S.B., Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1991, XIV + 126 Seiten (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis XCIV).

<sup>12</sup> Pascasii Radberti De fide, spe et caritate, cura et studio BEDAE PAULUS O.S.B., Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1990, XV + 160 Seiten (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis XCVII).

<sup>13</sup> Vgl. dazu den Artikel: «The Uncovering of the *Glosae super Platonem* of Bernard of Chartres», in: *Mediaeval Studies* 46 (1984) 192–221.

<sup>14</sup> The *Glosae super Platonem* of Bernard of Chartres. Edited with an Introduction by PAUL EDWARD DUTTON, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991, XII + 334 Seiten (Studies and Texts 107).

stellung aller bislang bekannt gewordenen *Testimonia* (239–249). Was die literarische Besonderheit des Werkes betrifft, mein Dutton: «It is likely that the *Glosae* is a text that depends directly upon a particular set of lecture notes on the *Timaeus* composed by Bernard of Chartres» (46). Inhaltlich gesehen verdient vor allem der in diesem Kommentar entwickelte Begriff der *formae nativae* Beachtung. Er liefert eine Antwort auf ein altes platonisches Problem:

«The problem was, on the one hand to insure that the Ideas were fully separate from and not mixed in sensible things and, on the other, to discover a principle of imitation of those exemplars that was in and yet, at some level, separable from sensible things. Thus, the concept of the *formae nativae* came to account for the relationship of the Ideas and hyle (unformed matter) to bodies (things formed) ... The Ideas, after all, could not mix with hyle, but their images could. If the sensible world was the child and hyle the mother, then the *formae nativae* acted as the father of the sensible world» (76).

Der Einfluß des Werkes war beachtlich, wie die im Anhang zusammengestellte Liste mit zwanzig Glossen, die von Bernhard abhängig sind, unzweifelhaft beweist (250–297). Die Textüberlieferung ist erstaunlich gleichförmig und geht auf einen Archetyp zurück (vgl. 127; zur Textkonstitution vgl. 127–131), ohne daß eine Hs. von einer anderen abgeschrieben wurde.

Wie nach ihm auch Wilhelm von Conches betrachtet Bernhard die «natürliche Gerechtigkeit» als Thema des Platonischen Dialogs:

Materiam igitur habet naturalem iusticiam; quod enim de positiva inserit incidens est. Intentio eius est tractare de ea, scilicet instruere nos ad cultum naturalis iusticiae (140).

Bei der Kommentierung widmet Bernhard namentlich der Materie (de primordiali materia, 218–234) und der Weltseele (173–188) besondere Aufmerksamkeit.<sup>15</sup> Das Werk von Dutton, in jeder Hinsicht eine einwandfreie wissenschaftliche Leistung, liefert einen unschätzbaren Beitrag zum vertiefteren Verständnis der philosophischen Renaissance des XII. Jahrhunderts.

2.3. Der Name von THOMAS LE MYÉSIER kommt wahrscheinlich in keiner der geläufigen Philosophiegeschichten vor: Der im Jahre 1336 verstorbene Arzt war einer der wenigen Schüler, die sich RAYMUNDUS LULLUS zeitlebens anschlossen. Thomas lernte Lull wahrscheinlich im Jahre 1287 in Paris kennen. Er blieb

<sup>15</sup> Bernhard versteht die Weltseele als *vitalis motus temperandarum rerum* (173,2), die in der gesamten Welt wirkt: *dicit animam in medio locatam, ut per hoc innuat animam per omnes partes mundi diffusam aequaliter* (173,4–5). Es ist aufschlußreich, dieses Verständnis mit der Auffassung Wilhelms von Conches zu vergleichen: *Et est anima mundi spiritus quidam rebus insitus, motum et vitam illis conferens* (*Glosae super Platonem. Texte critique avec introduction, notes et tables* par E. JEAUNEAU, Paris 1965, 144).

dem Mallorkaner dauerhaft treu und versuchte, die Verbreitung des lullischen Gedankengutes zu fördern. Zu diesem Zwecke stellte er zwei Anthologien der lullischen Schriften zusammen. Die eine davon trägt den Titel *Electorium magnum* und ist in der Hs. Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. lat. 15450, überliefert. Die zweite Kompilation ist im Codex St. Peter perg. 92 der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe erhalten. Die Hs., die in ihrem heutigen Zustand 45 Folioseiten umfaßt, enthält das *Breviculum ex artibus Raimundi electum*. In dieser Kompilation stellte Le Myésier Exzerpte aus zahlreichen Schriften Lulls zusammen und ordnete sie entsprechend einer Struktur, die mit dem Dreischritt der Korrelativen der Tätigkeit zusammenhängt: (1) *Dispositio intellectus hominis ad Artem*; (2) *Essentia intensa Artis*; (3) *Confirmatio inventae veritatis*. Die Karlsruher Hs. ist aber vor allem wegen der zwölf ganzseitigen Miniaturen weltbekannt, die dem Text vorangestellt sind. In diesen wunderbaren Miniaturen soll das Denken Lulls erklärt werden:

Intentio, quare feci fieri picturam subsequentem fuit duplex: Prima intentio fuit, ut sciretur origo, a quo et quomodo orta est Ars ista et aliae Raimundi artes et libri. Alia causa est propter solatium, quia talia inspicere multotiens excitant animam ad bene agendum et bona (fol. 1r).

Seit einiger Zeit existiert eine Faksimileausgabe der prächtigen Hs.<sup>16</sup>, jetzt liegt eine kritische Ausgabe vor, die als Supplement zur Edition der lateinischen Werke Lulls erscheint.<sup>17</sup> Anhand der Inhaltsangabe auf fol. 16v der Karlsruher Hs. versuchen die Editoren, den ursprünglichen Text in seiner Ganzheit zu rekonstruieren. Die als Mutmaßung verstandene Ausgabe (XXIV) unterscheidet zwischen verschiedenen Schrifttypen, um die erhaltenen Teile von den verlorenen und den anhand der Werke Lulls rekonstruierten Textabschnitten zu unterscheiden. Besonders interessant sind die transkribierten Textabschnitte aus den Miniaturen, die ebenfalls farbig abgedruckt sind. Gleichsam als Kommentar zu diesem vor allem für die Geschichte des Lullismus zu Beginn des XIV. Jahrhunderts wichtigen Werkes erscheint eine Untersuchung von THEO PINDL-BÜCHEL, die die Bedeutung der beiden Kompilationen von Le Myésier zu erhellen versucht.<sup>18</sup> Der Autor meint, die Zusammenfassungen intendierten in

<sup>16</sup> RAIMUNDUS LULLUS – THOMAS LE MYÉSIER, *Electorium parvum seu Breviculum*, Faksimile, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1988; Kommentar zum Faksimile, Herausgegeben von GERHARD STAMM, mit Beiträgen von WALBURGA BÜCHEL, ROLF HASLER, FELIX HEINZER, CHARLES LOHR, THEO PINDL-BÜCHEL, GERHARD STAMM, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1988, 139 Seiten.

<sup>17</sup> RAIMUNDI LULLI Opera latina, Supplementi Lulliani Tomus I, *Breviculum seu Electorium parvum Thomae Migerii (Le Myésier)*, ediderunt Charles Lohr, Theodor Pindl-Büchel, Walburga Büchel, Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1990, XXVI + 424 Seiten.

<sup>18</sup> Ramon Lull und die Erkenntnislehre Thomas Le Myésiers, Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1992, 138 Seiten (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Band 35).

erster Linie «eine didaktische Darreichung» von Lulls Denken, die sich an Neulinge richtet, die Lull entweder noch nicht kennen oder nicht verstehen (vgl. 8–9). Der Erforschung von Aufbau und Struktur sowie der Erkenntnistheorie der Kompilationen (48–104) geht ein Abriß von Lulls Denken voraus (12–47). Die Studie von Pindl-Büchel, in deren Anhang ebenfalls ein kleines Logikkompendium von Le Myésier ediert ist, ist vor allem interessant, weil sie die Frage nach der Besonderheit der Kompilationen im Vergleich zu der Intention Lulls stellt. Während es das erklärte Ziel Lulls war, eine gesamt-abendländische Kultur zu schaffen, «in der die drei großen Religionen des Mittelmeerraumes unter der Ägide des Christentums zusammenfinden sollten» (106), geht es den Kompilationen um eine «systemimmanente Synthese» (106), bei denen die Erkenntnistheorie vor allem eine wichtige Rolle spielt: Der Wert der Kompilationen liegt deshalb «in erster Linie in der Aufbereitung und konzisen Darstellung» (107) von Lulls Denken.

2.4. Vom Traktat *De vita solitaria* von FRANCESCO PETRARCA, dessen erste Fassung aus dem Jahre 1346 stammt, gab es bislang keine kritische Edition. K.A.E. ENENKEL legt nun eine kritische Textausgabe des ersten Buches vor, die auf der Kollation von zweiundzwanzig Hss. basiert<sup>19</sup>, wobei allerdings der ältesten erhaltenen Hs. (Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 3357, fol. 2r–24r) ein eindeutiger Vorrang zukommt. Es ist einleuchtend, daß der Herausgeber bei der Erstellung des Textes nicht alle 120 Hss., die S. 42–51 aufgelistet werden, berücksichtigte, sondern nur eine Auswahl aus den ältesten Hss. beizog (vgl. dazu 1–10) und sie stemmatisch zu ordnen versuchte (vgl. 30). Die Textausgabe des aus einem Proöm und zehn Kapiteln bestehenden Traktates (55–123) wird durch einen sehr umfangreichen Kommentar ergänzt (125–633), der insbesondere drei Ziele verfolgt: Er versucht 1. den Argumentationsverlauf und die thematische Komposition des recht komplex strukturierten Werkes zu erhellen; 2. sollen darin Hinweise zur Textgenese gegeben werden. Die Hauptaufgabe des Kommentars liegt allerdings 3. «in der ideengeschichtlichen Durchdringung von *De vita solitaria*, sowohl in diachronischer als auch in synchronischer Hinsicht» (XXVI). Dieser Aufgabe wird der Kommentar gerecht durch den Vergleich mit anderen Texten Petrarcas und vor allem mittels der «komparatistischen Arbeitsmethode», die Gedanken und Argumente Petrarcas in die antike und mittelalterliche Tradition einzuordnen versucht.

<sup>19</sup> Francesco Petrarca, *De vita solitaria*, Buch I. Kritische Textausgabe und ideengeschichtlicher Kommentar von K. A. E. ENENKEL, Leiden-New York-Kopenhagen-Köln: E.J. Brill / Universitaire Pers Leiden, 1990, XXVI + 682 Seiten (Publications Romanes de l'Université de Leyde, volume XXIV).

Wie bereits der Titel der Schrift andeutet, soll in ihr ein Plädoyer für die nicht-städtische Lebensweise, d.h. für das kontemplative Leben vorgetragen werden. Die Thematik wird in eindeutiger Weise im entsprechenden Abschnitt des Vorwortes angedeutet:

Adesto igitur: audies, quid michi de toto hoc solitarie vite genere cogitanti videri soleat; pauca quidem ex multis, sed in quibus parvo velut in speculo totum animi mei habitum, totam frontem serene tranquilleque mentis aspicias (Proh. 12, 138–141, p. 60).

Dieser interessante Passus verdeutlicht zugleich die autobiographische Verwobenheit des Trakats, dessen erste Niederschrift in der Klausur von Vacluse entstanden ist. Mit seinem Traktat will Petrarca zeigen, daß die *vita solitaria*, die, wie das 5. Kapitel verdeutlicht, keineswegs einfach mit der *vita contemplativa* der Mönche zusammenfällt, «eine glückliche und freudvolle Lebensweise» darstellt (XXXI), die für den Dichter und den Philosophen in besonderem Maße angemessen ist. Dieser Lebensweise steht die *vita occupata*, d.h. das beschäftigte Leben in der Stadt gegenüber, das von Petrarca im 2. und 9. Kapitel geradezu als ein pathologischer Zustand menschlichen Daseins beschrieben wird, der sich durch Geschäftigkeit, Langeweile und Orientierungslosigkeit auszeichnet. Der Kommentar zu diesem ebenso reichhaltigen wie interessanten Traktat ist ein wahres Meisterwerk der Gattung, dessen Studium ein Stück solitären Lebens voraussetzt, aber zugleich die von Petrarca beschriebenen Freuden dieser Daseinsweise vermittelt. Es ist nicht möglich, in diesem Rahmen Einblick in die inhaltliche Vielfalt und den unglaublichen Kenntnisreichtum dieses Kommentars zu vermitteln. Nicht nur die einleitenden Ausführungen zu Beginn der Kommentierung der einzelnen Kapitel, sondern auch die Hinweise zu einzelnen Passagen bilden eigene Abhandlungen. Ich möchte nur die Typologie *solitarius-occupatus* (206–222), die Kommentare zum *secum esse* (287–296) und zum Geistergespräch (506–516) als Beispiele dieser vorzüglichen Kommentierung hervorheben. Petrarca's Text, der nach den programmatischen Aussagen von 1,1 die Seelenruhe, die durch den Umgang mit Gott, sich selbst und einigen Freunden gefunden werden kann, als Ziel des einsamen Lebens deutet, greift die christliche Tradition der *vita contemplativa* auf, verbindet sie mit wichtigen Elementen antiker Literatur zur Seelensorge, namentlich Seneca, trägt aber auch stark persönliche Züge. Er steht am Anfang der weitläufigen Diskussion zum aktiven und kontemplativen Leben in der Renaissance. Dank der vorzüglich kommentierten Ausgabe wird die Aufarbeitung dieser bedeutenden Thematik jetzt wesentlich erleichtert.

2.5. JOHN SHARPE (Sharpeus de Alemannia), der um 1360 in der Diözese Münster geboren wurde, zuerst in Prag, dann aber in Oxford studierte, gehört zusammen mit William Milverley, William Penbygull, Roger Whelpdale und John Tarteys zu einer philosophischen Strömung, die in Oxford am Ende des

XIV. Jahrhunderts in der Nachfolge von Wyclif entstand. Diese Denker versuchten vor allem, eine Logik der Intension zu definieren. Sharpe hat namentlich Kommentare zur *Physik* und zu *De Anima* hinterlassen sowie eine umfangreiche *Quaestio super universalia*, die ALESSANDRO D. CONTI in einer kritischen Edition vorlegt.<sup>20</sup> Die Edition (3–145) wird von einer fundierten Studie zur historischen Bedeutung dieses erstmals publizierten Textes begleitet (209–336). Der Text der *Quaestio* wird von sechs Hss. überliefert, die sich eindeutig in zwei Gruppen aufspalten. Daraus ergibt sich folgender Editionsgrundsatz: «Trattandosi di una tradizione bipartita, la costituzione del testo si fonda sulla scelta, caso per caso, tra i due rami della tradizione» (XXVIII). Wegen der großen Fehlerzahl in den Hss. werden im Variantenapparat nur die mindestens durch zwei Zeugen bestätigten Lesarten sowie jene, bei denen eine signifikative Aufteilung der Varianten vorliegt, erwähnt. Die Orthographie des Textes wurde normalisiert, so daß ein gut lesbarer Text entsteht, der auf einer soliden philologischen Basis beruht.

Contis Studie zur Bedeutung der Universalienlehre von Sharpe beginnt mit einer Analyse des Problems im XIII. Jahrhundert (Albertus Magnus und Scotus). Der Autor widmet der Debatte zwischen Ockham und Burley besondere Aufmerksamkeit (257–294). Während Ockham ganz entschieden die Korrespondenz zwischen Sprache und Wirklichkeit ablehnt, wie der Autor mit großer Klarheit nachweist, ist Burley ein Vertreter des extremen Realismus:

«Burley ... pensava che le strutture del linguaggio rispecchiassero quelle del reale e che la logica, non diversamente dalla metafisica, si occupasse delle cose esistenti, considerate però non in quanto esistenti ma in quanto ad esse competono le intezioni seconde» (274–275).

Wyclif hat eine neue Lesart des Realismus entwickelt, indem er besonders in seinem Traktat *De universalibus* die These der realen Identität und formalen Verschiedenheit von *universale* und *singulare* aufgestellt hat, was ihn nicht nur zu neuen Ansätzen in der Lehre von Identität und Differenz, sondern ebenfalls im Bereich der Prädikation geführt hat. Die Bedeutung der Stellungnahme von Sharpe besteht darin, daß er zwar einen Universalienrealismus vertritt, aber die Einwände von Ockham in seiner Theorie teilweise berücksichtigt, so daß er zur These gelangt:

Unde dico quod est dare universalia in mente et extra mentem (68, 2–3).

Conti bezeichnet daher die Auffassung von Sharpe als eine «offene» Position (vgl. 324). Nach Conti war Sharpe der einzige Realist seiner Zeit, der die Notwendigkeit einer Öffnung der von ihm praktizierten intensionalen Logik in

<sup>20</sup> Johannes Sharpe, *Quaestio super universalia*, a cura di ALESSANDRO D. CONTI, Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1990, VIII + 375 Seiten.

Richtung auf den Nominalismus Ockhams erfaßt hat (vgl. 335). Im Zusammenhang mit dieser kritischen Besinnung auf das Wesentliche des Realismus ist auch seine Originalität zu sehen. Conti erwähnt folgende vier Punkte:

«(i) Riconoscimento della possibilità che un termine possa essere qualificato come comune sulla base del solo *modus significandi*; (ii) negazione dell'esistenza di entità universali composte di una sostanza universale e di una forma accidentale ad essa inerente, seppure indirettamente, che siano i referenti diretti dei termini accidentali concreti come *dulce* o *album*; (iii) interpretazione degli universali *in anima* come segni mentali delle cose, e loro sdoppiamento nei due aspetti complementari della *intellectio* e dell'*intentio*; (iv) attribuzione dello statuto semantico di termini comuni ai termini transcategoriali di seconda intenzione *individuum*, singulare e *persona*» (336).

Der edierte Text trägt den Titel: *Quaeritur utrum aliqua sunt universalia in rerum natura praeter signa*. Er besteht aus fünf Teilen. Nach 21 Argumenten gegen die Existenz von *universalia in re* (3–42) und 20 Argumenten zugunsten des Realismus (24–49) schickt Sharpe der eigentlichen Behandlung des Themas eine ausführliche Vorërörterung zu den verschiedenen Bedeutungen des Terminus «universale» sowie zum ontologischen Status der Universalien voraus (49–68). Im vierten Teil (68–84) entwickelt Sharpe seine eigene Theorie der Universalien, bevor er abschließend (85–145) eingehend auf die Argumente aus dem Lager des Nominalismus antwortet. Diese Hinweise auf den Inhalt des Buches von A.D. Conti zeigen bereits seine Bedeutung. Die durch eine klare, gut dokumentierte und anregende Studie zum spätmittelalterlichen Universalienproblem ergänzte Edition des Textes von Sharpe stellt der Forschung ein wichtiges Dokument des Realismus zur Verfügung. Dank der Besonderheit des edierten Textes handelt es sich dabei um ein eigentliches Kompendium, in dem die gesamte spätmittelalterliche Universalien Diskussion greifbar ist.

### 3. Übersetzungen, Studienausgaben

3.1. Der Arabist MARCUS JOSEPH MÜLLER hat 1875 eine deutsche Übersetzung dreier Schriften des IBN RUSHD unter dem Titel «Philosophie und Theologie des Averroes» publiziert. Es handelte sich dabei um eine deutsche Fassung der Schriften *Kitab fasl al-maqal*, *Kitab al-kasf al-manahig al-adilla* und *Damima*, die er einige Jahre zuvor (1859) arabisch ediert hatte. In den drei Traktaten, von denen nur der dritte dem lateinischen Westen bekannt war, nimmt Averroes in prägnanter Weise zum Verhältnis von Philosophie und Theologie Stellung. Während die zweite Schrift (Erklärung der Beweismethoden hinsichtlich der Glaubensvorstellungen der Religion) in erster Linie eine Kritik theologischer Schulen enthält, wird im ersten Traktat, der als ein kleines Meisterwerk der

Argumentation bezeichnet werden darf, das Studium der Philosophie im Islam verteidigt. Im Zusammenhang dieser theologiekritischen Apologie der Philosophie entwickelt Ibn Rushd die folgenreiche Theorie der drei Klassen von Menschen (Philosophen, Theologen und einfaches Volk) und der entsprechenden Argumentationsweisen (demonstrativer Beweis, dialektische Argumentation, rhetorische Darstellung). Die Reihe «Collegia, Philosophische Texte» legt einen Nachdruck dieser Übersetzung vor. Da es sich um in jeder Hinsicht fundamentale Texte handelt, ist diese Neuauflage sehr zu begrüßen. Matthias Vollmer hat dazu eine Bibliographie (175–178) zusammengestellt und ein Nachwort (146–173) verfaßt, in dem einige Rudimente zur Philosophie im Islam mitgeteilt werden und die Bedeutung der drei Abhandlungen kurz umrissen wird.<sup>21</sup>

3.2. Die philosophische Tragweite des theologischen Werks von BONAVENTURA wird nicht immer hinlänglich wahrgenommen. Es ist deshalb nicht belanglos, wenn fast gleichzeitig zwei philosophische Buchreihen Übersetzungen von Texten Bonaventuras in zweisprachigen Ausgaben anbieten. In der Reihe «Collegia» legt MARIANNE SCHLOSSER längere Passagen aus vier verschiedenen Schriften Bonaventuras zur Erkenntnisproblematik vor.<sup>22</sup> Aus dem ersten Buch des Sentenzenkommentars übersetzt die Autorin Dist. III, pars 1, art. un., q. 1–3. Bonaventura erörtert in diesem Teil seines Kommentars die Frage, inwiefern Gott von und durch die Geschöpfe erkannt werden könne. Auf die zweite Frage (*Utrum Deus sit cognoscibile per creaturas*) antwortet Bonaventura mit der ihm eigenen Konzision:

«Weil die Ursache in ihrer Wirkung widerscheint und die Weisheit des Künstlers sich im Werke offenbart, deswegen wird Gott, der Künstler und die Ursache der Schöpfung, durch sie erkannt» (40).<sup>23</sup>

Im Kontext dieser Erörterung präzisiert der Franziskaner, wie Spur (*vestigium*), Ebenbild (*imago*) und schattenhaftes Abbild (*umbra*) zu verstehen und zu unterscheiden sind. Der zweite übersetzte Text (60–89), aus der Dist. VIII, handelt zum einen von der Wahrheit Gottes (art. 1, q. 1) und zum anderen davon, ob das göttliche Sein als nicht-seiend gedacht werden könne (art. 1, q. 2). Während der

<sup>21</sup> Leider ist in diesem Nachwort eine außerordentlich große Zahl von Druckfehlern zu beklagen. Ich kann mir leider diese etwas kleinliche Bemerkung nicht ersparen, da die Zahl vor allem in den Fußnoten wirklich zu groß ist: Louis Gardet heißt durchwegs Lois, und der Name des Philosophen par excellence wird meistens Artistoteles geschrieben.

<sup>22</sup> Bonaventura, Über den Grund der Gewißheit. Ausgewählte Texte. Übersetzt und mit Erläuterungen versehen von MARIANNE SCHLOSSER, Weinheim: VCH Acta humaniora, 1991, XI + 248 Seiten (Collegia. Philosophische Texte).

<sup>23</sup> *Dicendum, quod, quia relucet causa in effectu, et sapientia artificis manifestatur in opere, ideo Deus, qui est artifex et causa creaturae, per ipsam cognoscitur* (40).

zweite Text vor allem für die Wirkungsgeschichte des anselmianischen Argumentes bedeutsam ist, verdient der erste Passus wegen der darin ausgefalteten Konzeption der Wahrheit Interesse. Bonaventura unterscheidet eine dreifache Beziehung der Wahrheit, nämlich zum Träger, zum Ursprung und zum Intellekt:

In comparatione ad subiectum veritatis dicitur veritas actus et potentiae indivisio. In comparatione ad principium dicitur veritas summae unitatis et primae repraesentatio sive imitatio. In comparatione ad intellectum dicitur veritas ratio discernendi (70).

Aus den *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis* stammt ein drittes Ensemble von Texten (q. 1, art. 1; q. 3, art. 1). Im Zusammenhang mit der Frage, ob die Existenz Gottes unbezweifelbar sei, werden wichtige Präzisionen zum Terminus <dubitatio> gegeben (vgl. 110ff.). Am Schluß dieser Betrachtung fällt die bedeutsame Aussage:

«Aber ein Erkennen, das vollständig die Bedeutung des Gottesnamens erfaßt – indem es nämlich denkt, Gott sei das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden könne –, kann nicht nur nicht zweifeln, ob Gott sei, sondern ist auch außerstande zu denken, Gott sei nicht» (115).

Die q. IV der *Quaestiones disputatae de scientia Christi* ist eines der wichtigsten Zeugnisse der mittelalterlichen Rezeption der platonischen Ideenlehre:

Utrum quidquid a nobis certitudinaliter cognoscitur cognoscatur in ipsis rationibus aeternis.

Die Übersetzung dieses wichtigen Textes (156–209) wird ergänzt durch die gehaltvolle Predigt *Unus est magister vester, Christus* (210–245), in der die Illuminationslehre in knapper Form vorgestellt wird. Die Übersetzung ist von guter Qualität. Eine sehr knappe Einleitung (1–14) gibt ein paar Hinweise zur Philosophie Bonaventuras und erklärt die Textauswahl. Nach meiner Meinung wird die fundamentale Bedeutung der hier erstmals übersetzten Texte durch diese Einleitung nicht ausreichend hervorgehoben. Besonders wertvoll sind dagegen die zahlreichen erklärenden Anmerkungen zur Übersetzung, in denen wichtige Grundbegriffe Bonaventuras vorzüglich erklärt werden und Parallelstellen angegeben werden (z.B. memoria S. 49, ratio S. 195). Weniger befriedigend sind die Quellenangaben. Es ist nicht üblich, daß bei Aristotelesziten nur Buch und Kapitel angegeben werden, wie das hier praktiziert wird. Auch in der Bibliographie sind einige signifikante Lücken zu vermerken.<sup>24</sup> Trotzdem darf

<sup>24</sup> Es fehlt beispielsweise der Verweis auf das Verzeichnis der Schriften Bonaventuras von B. DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta authentica, dubia et spuria*, Rom 1975. Das Auswahlprinzip der fremdsprachigen Übersetzungen (S. 14–15) ist nicht einleuchtend, da

der wichtigste Punkt nicht vergessen werden: Es existiert jetzt eine zuverlässige, zweisprachige Ausgabe erkenntnistheoretisch und metaphysisch relevanter Texte des «doctor seraphicus», die es ermöglicht, im Universitätsbetrieb diesen Denker vermehrt zu berücksichtigen.

3.3. Was von der eben besprochenen Ausgabe gilt, kann ebenfalls von der zweiten Übersetzung gesagt werden, die hier vorgestellt werden soll. ANDREAS SPEER hat in der «Philosophischen Bibliothek» eine zweisprachige, vollständige Übersetzung der *Quaestiones disputatae de scientia Christi* besorgt.<sup>25</sup> Die Ausgabe wird durch eine umfangreiche Einleitung eröffnet, die auf dem Stand der heutigen Bonaventura-Forschung den Versuch unternimmt, die *Quaestiones* historisch und philosophisch zu situieren. Nach einem biographischen Abriß und den unerläßlichen Hinweisen zur Literaturgattung der *quaestio disputata*<sup>26</sup> werden die verschiedenen Aspekte der sieben Fragen erörtert. Ebenso aufschlußreich wie interessant sind die Ausführungen zur Problematik der Erkenntnisgewißheit (XXVff.) und zur Ideenlehre (XXXIff.). Bonaventura versucht in seiner Erkenntnislehre das unverzichtbare apriorische Moment mit dem empirischen zu verbinden: Deshalb sind die Ideen nicht *obiectum quod*,

sehr wichtige Übersetzungen philosophisch relevanter Texte fehlen, namentlich: Saint Bonaventure, *Breviloquium*, 8 Bände, Paris 1966–1967; *Questions disputées sur le savoir du Christ*, traduction, introduction et notes par ED.-H. WÉBER, Paris 1985. In philosophischem Kontext nicht unbedeutend ist Bonaventuras Werk *De reductione artium ad theologiam*, von dem eine hervorragende, gut kommentierte zweisprachige Ausgabe existiert: *Les six lumières de la connaissance humaine, De reductione artium ad theologiam*, texte latin de Quaracchi et traduction française, introduction et notes de PIERRE MICHAUD-QUANTIN, Paris 1971. Von der Predigt *Unus est magister* existiert eine neue, reich kommentierte Edition von G. MADEC, auf die ich in Notabilia I, 187–188, hingewiesen habe. Was das Philosophieverständnis Bonaventuras angeht, vermissem ich den Hinweis auf die Studie von CH. WENIN, *La classification bonaventurienne des sciences philosophiques*, in: *Scritti in onore di C. Glacon*, Padua 1972, 189–216. Da vom Verhältnis Bonaventuras zu Aristoteles die Rede ist (3), sollte berücksichtigt und erwähnt werden: J.-G. BOUGEROL, *Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 40 (1973) 135–222.

<sup>25</sup> Bonaventura, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*. Vom Wissen Christi. Übersetzt, kommentiert und mit einer Einleitung herausgegeben von ANDREAS SPEER, Lateinisch-Deutsch, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992, LXII + 252 Seiten (Philosophische Bibliothek 446).

<sup>26</sup> Diese Hinweise (XVIII–XX) sind nach meiner Meinung nicht ganz befriedigend und zu oberflächlich. Ohne Berücksichtigung des Sammelbandes: *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, par B. BAZAN, J.W. WIPPEL, G. FRANSEN, D. JACQUART, Turnhout 1985, ist eine angemessene Darstellung dieses Problemkomplexes heute nicht mehr möglich. Weiterhin für das Verständnis des Lehrbetriebes an der Pariser Universität unverzichtbar ist der leider viel zu wenig beachtete Aufsatz von P. GLORIEUX, *L'enseignement au Moyen Age. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de théologie de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 35 (1968) 65–186.

sondern *obiectum quo* menschlichen Erkennens. «Als Formalprinzip der Erkenntnis verbürgen sie in erster Linie die Sicherheit auf seiten der Erkenntnisgegenstände wie auf seiten des Erkenntnissubjektes, die spezifizierenden Eigentümlichkeiten und Materialprinzipien aber entstammen der Erfahrung» (XXXIV). Der Autor setzt die um 1253/54 entstandenen *Quaestiones* ebenfalls in Beziehung zu den späteren Werken des Franziskaners (XLIIf.). Ausführliche Register sowie Anmerkungen, die in erster Linie Quellenverweise darstellen, ergänzen die Übersetzung dieser Schrift Bonaventuras, die alle wichtigen Aspekte der Erkenntnisproblematik berührt. Die Übersetzung ist gut lesbar. Es scheint angebracht, ein kurzes Stück der vierten Frage, die in den beiden hier erwähnten Übersetzungen vorgelegt wird, mit dem lateinischen Original zu vergleichen. Der Anfang der Antwort, wo Bonaventura die Genese der Skepsis akademischer Prägung erklärt, ist hierzu geeignet:

Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod cum dicitur, quod omne, quod cognoscitur certitudinaliter, cognoscitur in luce aeternarum rationum, hoc tripliciter potest intelligi: uno modo, ut intelligatur, quod ad certitudinalem cognitionem concurret lucis aeternae evidentia tamquam ratio cognoscendi tota et sola.

Et haec intelligentia est minus recta, pro eo quod secundum hoc nulla esset rerum cognitio nisi in verbo; et tunc non differret cognitio viae a cognitione patriae...

Ex hac enim sententia, quam quidam posuerunt nihil certitudinaliter cognosci nisi in mundo archetypo et intelligibili, sicut fuerunt Academici primi, natus fuit error, ut dicit Augustinus contra Academicos libro secundo, quod nihil omnino contingeret scire, sicut posuerunt Academici novi, pro eo quod ille mundus intelligibilis est occultus mentibus humanis.

SCHLOSSER, S. 185–187:

«Zum Verständnis des vorher Gesagten ist zu beachten, daß die Aussage: «Alles, was mit Gewißheit erkannt wird, wird im Licht der ewigen Gründe erkannt» auf dreifache Weise verstanden werden kann: Im ersten Sinn so, daß zur Gewißheitserkenntnis das göttliche Licht in seiner Klarheit mitwirken muß, als ganzer und alleiniger Erkenntnisgrund. Dieses Verständnis geht ziemlich fehl, denn in diesem Fall gäbe es überhaupt keine Erkenntnis außer die im Wort. Dann unterschiede sich die Erkenntnis des Pilgerstandes nicht von der im Vaterland ...

Aus jener Lehrmeinung einiger, daß nichts mit Gewißheit erkannt werden könne, außer in einer urbildlichen, intelligiblen Welt – wie es die frühen Akademiker lehrten –, wurde der Irrtum geboren, wie Augustinus im II. Buch *Contra Academicos* schreibt, daß man überhaupt nichts mit Sicherheit erkennen könne, wie es die jüngere Akademie vertrat, weil eben jene intelligible Welt dem menschlichen Geiste verborgen ist.»

SPEER S. 113–115:

«Um das zuvor Gesagte zu verstehen, muß zunächst angemerkt werden, daß die Aussage: alles, was mit Gewißheit erkannt wird, wird im Licht der ewigen Ideen erkannt, auf dreifache Weise verstanden werden kann.

Die erste Interpretation besagt, daß bei einer sicheren und gewissen Erkenntnis die evidente Klarheit des ewigen Lichtes sich als die ganze und alleinige Maßgabe des Erkennens einfindet. Aber diese Interpretation ist nur in einem geringeren Maße richtig, weil es ihr zufolge keine andere Erkenntnis von den Dingen gäbe als im göttlichen Wort. Damit aber gäbe es keinen Unterschied zwischen der Erkenntnis vor dem und im Zustand der Vollendung ...

Aus dieser Meinung nämlich, die gewisse Denker, so etwa die ersten Akademiker aufgestellt haben, daß nichts mit Gewißheit erkannt werden könne, außer in der denkbaren Welt der Urbilder, erwuchs der Irrtum der neuen Akademiker, die behaupteten, wie Augustinus im zweiten Buch *Gegen die Akademiker* sagt, daß man überhaupt nichts wissen könne, weil jene nur denkbare Welt dem menschlichen Geist verborgen ist.»

Der kurze Passus erlaubt ein paar Hinweise zur Qualität der Übersetzungen. Beide bemühen sich darum, den lateinischen Satzbau, d.h. die syntaktische Struktur des Originals, nach Möglichkeit zu berücksichtigen. Für die Übersetzung scholastischer Texte, deren Satzbau stets wichtige logische Schritte manifestiert, ist dies außerordentlich bedeutsam. Was die Wiedergabe einzelner Termini und Ausdrucksweisen betrifft, scheut sich Speer nicht, hie und da von der heutigen philosophischen Terminologie Gebrauch zu machen, während Schlosser genauer übersetzt und näher beim lateinischen Original bleibt; das zeigt sich beispielsweise bei der Wiedergabe von *ad praedictorum intelligentiam* (zum Verständnis des zuvor Gesagten) oder *rationes aeternae, ratio cognoscendi, cognitio viae/patriae*. Speer spricht von «ewigen Ideen», «Maßgabe des Erkennens», «Erkenntnis vor dem und im Zustand der Vollendung». Er verwendet moderne Ausdrücke wie «Interpretation» (*ut intelligatur*) oder «Erkenntnissubjekt» (*sciens*) und «Erkenntnisobjekt» (*scibilis*). Schlosser übersetzt im allgemeinen *ratio* mit «Vernunft», während Speer dafür oft «Verstand» gebraucht. Der unschätzbare Vorteil zweisprachiger Ausgaben besteht darin, daß die Leserschaft selbst die Übersetzung kontrollieren kann, falls Unklarheiten auftauchen. Abschließend sei festgehalten, daß nach meiner Einschätzung beide Übersetzungen von guter Qualität sind und sich ergänzen.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Auf die in französischer Sprache geplante Übersetzung des Gesamtwerkes von Bonaventura, von der bereits zwei Bände vorliegen, werde ich in der nächsten Lieferung näher eingehen.

3.4. Dem Herausgeber der kritischen Edition der *Cribratio Alkorani* von NIKOLAUS VON KUES, LUDWIG HAGEMANN, ist eine zweisprachige Ausgabe dieses Werkes zu verdanken, die er zusammen mit REINHOLD GLEI vorbereitet hat. Zwei der auf drei Bände veranschlagten Ausgabe sind bereits erschienen.<sup>28</sup> Nikolaus hat diese Schrift im Winter 1460/61 verfaßt und Papst Pius II. gewidmet. Wenn der Kardinal in diesem Alterswerk den Koran «sichten» oder «sieben» will, dann meint er damit eindeutig eine *defensio fidei christianae*. Am Ende seines Prologs faßt Nikolaus seine Absicht zusammen:

«Unsere Absicht aber ist es, unter Zugrundelegung des Evangeliums Christi das Buch Muhammads zu «sieben» und zu zeigen, daß auch in diesem Buch das enthalten ist, wodurch das Evangelium, wenn es der Bestätigung bedürfte, nachdrücklich bekräftigt werden würde, und daß, wo es abweicht, dies aus Unwissenheit und folglich aus böser Absicht Muhammads hervorgegangen ist» (13).

Bei dieser Deutung des Korans aus der Perspektive des Evangeliums sind nach den Ausführungen der Herausgeber insbesondere drei Momente hervorzuheben. Als erstes die *pia interpretatio*. Darunter ist nichts anderes zu verstehen als «eine aus christlicher Sicht wohlwollende, gutmütige und weitherzige Auslegung des Korans» (X). Als zweiter Aspekt ist die *manuductio* zu erwähnen: «In seinem Glaubensgespräch mit dem Islam will Nikolaus die Muslime gleichsam an die Hand nehmen, um sie zum Verständnis des christlichen Glaubens zu führen» (X). Drittens geht Cusanus davon aus, daß der christliche Glaube durch die Vernunft gerechtfertigt werden kann. Die Schrift ist also in erster Linie apologetisch zu verstehen. Allerdings fehlt darin die traditionelle antiislamische Polemik keineswegs. Besonders auffällig ist dieser Aspekt in den letzten Kapiteln des zweiten Buches, wo der Kusaner die Paradiesvorstellung des Islam sehr hart rügt (86–83). Diese Schrift zeigt in deutlicher Weise die Grenzen und Möglichkeiten des mittelalterlichen Religionsgesprächs. Die vorliegende vorzügliche Übersetzung, die sich vor allem durch einen sehr nützlichen und hilfreichen Anmerkungsapparat auszeichnet, in dem die Ergebnisse der monumental kritischen Ausgabe verwertet werden, ersetzt die in den vierziger Jahren im selben Verlage erschienene Übersetzung von P. Naumann und G. Hölscher.

<sup>28</sup> Nikolaus von Kues, Sichtung des Korans. Erstes Buch. Auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von LUDWIG HAGEMANN und REINHOLD GLEI, Lateinisch-Deutsch, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989, XX + 138 Seiten; Zweites Buch, 1990, VIII + 111 Seiten (Philosophische Bibliothek 420a + b).

#### 4. *Allgemeine Studien, Handbücher der Philosophiegeschichte*

4.1. **Geschichte der Mystik.** Das Werk von KURT RUH zur Geschichte der abendländischen Mystik<sup>29</sup> ist nicht nur die Frucht jahrzehntelanger Beschäftigung des Autors mit den Fragen und Problemen der Mystik, es darf auch als die langersehnte Erfüllung eines dringlichen Forschungsdesiderates bezeichnet werden, die nicht nur für die germanistische Mystikforschung, sondern ebenfalls für die Spiritualitäts-, Theologie- und Geistesgeschichte des lateinischen Mittelalters beste Dienste leisten wird. Der hier zu rezensierende Band ist der erste Teil einer breit angelegten Geschichte. Wie bereits der Untertitel ankündigt, werden in diesem Band die Kirchenväter und die Theologie des XII. Jahrhunderts erfaßt. Im Bewußtsein, daß «der forschungsgeschichtliche Begriff von mystischer Literatur» (13) äußerst unbestimmt ist, will sich Kurt Ruh bei der notwendigen Auswahl der zu behandelnden Schriften und Autoren an den Kanon halten, der sich in der Forschungsgeschichte herausgebildet hat. Bei der Darstellung hält sich Ruh «zuerst an die Texte» (15), deshalb gilt: «Was <Mystik> ist, erweist sich immer erst am konkreten Text» (26). Zuerst werden die Entwürfe von Dionysius Areopagita (31–82) und Augustinus (82–117), der als «ein Vater der Mystik, auch ohne Mystiker zu sein» (86), bezeichnet wird, dargestellt. Das Kernstück seiner Ausführungen zu Augustin bilden die Hinweise zur Bild-Gottes-Lehre und zur Schau Gottes. In diesem Zusammenhang wird die sog. Vision von Ostia (Conf. IX 10) besprochen, die Ruh als Ekstase interpretiert (112).

Zu den besten Seiten des Buches gehört zweifelsohne der Abschnitt zur Rezeption Eriugenas im Hoch- und Spätmittelalter, mit dem das Kapitel über den Iren (172–206) eröffnet wird. Bei der Erörterung der sog. Mönchstheologie des XII. Jahrhunderts folgt Ruh dem Leitfaden der Ordensschulen. Von den Kartäusern behandelt er Guigo I. und Guigo II. (208–225). In drei Kapiteln wird danach die Mystik der Zisterzienser vorgestellt. In der ausführlichen Darstellung der Lehren Bernhards von Clairvaux (226–275) kommt nicht nur der Auffassung der Liebe und der Christusbharrheit der gebührende Platz zu, sondern vor allem der in den *Sermones supra cantica canticorum* entfalteten «Brautmystik», die zusammen mit der «Christusbharrheit» «zu den wenigen epochalen Innovationen in der Geschichte der abendländischen Mystik» (268) gehört. Wilhelm von St. Thierry (276–319) entwickelt dagegen erstmals eine trinitarische Mystik (287). Nach Bernhard und Wilhelm widmet Ruh den drei Zisterzienseräbten Guerri von Igny, Aelred von Rievaulx und Isaac von Etoile ein Kapitel (320–354). Von den Viktorinern behandelt Ruh Hugo und Richard. Hugo ist ein «Denker des Ausgleichs» (380), der sich um Einheit von Leben und Praxis

<sup>29</sup> KURT RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik. Erster Band. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München: C. H. Beck Verlag, 1990, 414 Seiten.

bemühte. Als «Meister der Kontemplation» (381) wird Richard eingeführt (381–406). Er betreibt «theologische Spekulation *more mystico*» (384). Sein *Benjamin minor* ist eine propädeutische Schrift, die auf die Betrachtung vorbereiten soll. Diese wird dann ausführlich im *Benjamin major* beschrieben, einem «Manuale der Kontemplation» (399).

Bei Ruhs Kompendium handelt es sich um ein Standardwerk, in dem die Hauptwerke christlicher Mystik ausführlich analysiert werden. Ruhs Darstellungen sind ausgewogen und sorgfältig, stets von gut informierten Angaben zu den einschlägigen Ausgaben und zur wichtigeren Sekundärliteratur begleitet. In der vorzüglichen Präsentation und Explikation der Haupttexte der mystischen Tradition liegt die eindeutige Stärke dieses Buches, das fortan zur Pflichtlektüre all jener gehört, die sich in irgendeiner Form zum Thema «Mystik» äußern möchten. Seine nüchterne Wissenschaftlichkeit und beruhigende Klarheit sind bewunderswert und wohltuend.

**4.2. Eine neue Philosophiegeschichte.** Im Rahmen einer Neuausgabe der geschätzten Philosophiegeschichte von KARL VORLÄNDER hat JAN P. BECKMANN den Mittelalterteil vollständig neu verfaßt.<sup>30</sup> Dieses leicht zugängliche neue Handbuch verfolgt die Absicht, «dem Studierenden wie dem interessierten Laien einen informativen, die wichtigsten Entwicklungen, Denker, Werke und Probleme behandelnden und den gegenwärtigen Forschungsstand berücksichtigenden Realienband zur «Geschichte der Philosophie des Mittelalters» (14) an die Hand zu geben. Um es gleich vorwegzunehmen: Es scheint mir, daß der Band dieses Ziel erreicht. Er besteht aus einem darstellenden Teil (15–145), der die Hauptfiguren des mittelalterlichen Denkens von den Anfängen der Patristik bis zu Nikolaus von Kues vorstellt, einer Bibliographie (148–184) sowie neun Quellentexten in deutscher Übersetzung. Es ist verständlich, daß die Vorstellung der einzelnen Gestalten bei diesem Gesamtumfang sehr knapp ausfällt. Augustin beispielsweise sind sechs, Thomas von Aquino ebenfalls sechs Seiten gewidmet. Beckmann folgt bei seiner Darstellung der geläufigen Einteilung in Patristik (2.–8. Jh.) und Scholastik (9.–15. Jh.). Unter «Scholastik» versteht er «wesentlich «Wissenschaft» im Sinne rationaler, methodisch reflektierter Weltvergewisserung in schulmäßig institutionalisierter Form» (48–49). An dieser konzisen Umschreibung, die sich bewußt von M. Grabmanns kanonischer Auffassung distanziert, ist zum einen die institu-

<sup>30</sup> KARL VORLÄNDER, Geschichte der Philosophie mit Quellentexten. Auf der Grundlage der Bearbeitung von ERWIN METZKE und HINRICH KNITTERMEYER und der Auswahl von Quellentexten von ERNESTO GRASSI und ECKHARD KESSLER, neu herausgegeben von HERBERT SCHNÄDELBACH unter Mitarbeit von ANKE THYEN: Band II, Mittelalter und Renaissance, Teil I, Mittelalter. Vollständig neu verfaßt und mit Literaturhinweisen und ausgewählten Texten versehen von JAN P. BECKMANN, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH: Reinbek bei Hamburg, 1990, 282 Seiten (Rowohlts Enzyklopädie 2480).

tionelle Verankerung des Philosophierens in Dom- und Klosterschulen einerseits und Generalstudien und Universitäten andererseits hervorzuheben. Zum anderen unterstreicht Beckmann, wie mir scheint zu Recht, daß die Scholastik als besondere Art wissenschaftlicher Kommunikation «ein hohes Maß an methodischer Disziplin» (49) einschließt. Die Rezeption der antiken Philosophie sowie das zwischen Theologie und Philosophie herrschende, produktive Konkurrenzverhältnis führt zu einem «eigenen Rationalitätsparadigma» der Scholastik, das sich auszeichnet durch «Anspruch auf *Universalität*, die Überzeugung von einer *Ordnungsstruktur* und die Situierung des Denkens im Horizont der *Transzendenz*» (53). Die Scholastik als Prozeß der Verwissenschaftlichung hat sich in vier Epochen entwickelt: Vor-, Früh-, Hoch- und Spätscholastik (vgl. 54). Um das historiographische Vorgehen des Autors zu verdeutlichen, lohnt es sich, seine Darstellung der Hochscholastik kurz zu skizzieren. Die als «bedeutendste wissenschaftliche Epoche des Mittelalters» bezeichnete Zeitspanne (ca. 1200–1350) verdankt sich dem Zusammenwirken zweier Ursachen, nämlich der Entstehung der Universitäten und dem Bekanntwerden des Gesamtwerkes des Aristoteles. Unter den Schlagworten «Platonismus» und «Augustinismus» erörtert Beckmann Alexander von Hales und Bonaventura (88–90), bevor er Albert den Großen und Thomas von Aquin als Vertreter des Aristotelismus präsentiert (90–102). In der Behandlung der thomistischen Philosophie werden nach einem kurzen Durchgang durch die Hauptwerke die Erkenntnisproblematik, die Thematik des Gegenstandes der Metaphysik und die Gottesbeweise geschildert. Bezüglich der Ethik insistiert der Autor auf der Autonomie der praktischen Philosophie gegenüber der Metaphysik. Neben dem Averroismus und neuen sprachlogischen Strömungen werden Dietrich von Freiberg und Eckhart unter dem Stichwort des Neuplatonismus als weitere signifikative Ansätze der Hochscholastik eingeführt. Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham gehören nach Beckmann ebenfalls zur Hochscholastik, auch wenn sie neue Wege beschreiten. Während bei Scotus in erster Linie der Versuch, die Metaphysik neu als Transzendentalwissenschaft zu bestimmen, besticht, wird nach Beckmann das Denken Ockhams durch die Grundfrage bestimmt: «Wie sind in einer Welt radikaler Singularität und durchgängiger Kontingenz wissenschaftliche Urteile möglich?» (123–124). Der besonders sorgfältige Bericht über die Philosophie Ockhams (119–131) ist sehr darum bemüht, geläufige Fehldeutungen des Franziskaners zu korrigieren: Er ist kein Gegner der Metaphysik (126), und Nominalist ist er nur im zeichentheoretischen Sinne (128). Diese knappe Übersicht zu einem der wichtigsten Kapitel des Buches veranschaulicht das Vorgehen Beckmanns, der in erstaunlicher Konzision Einblick verschafft in außerordentlich komplexe Gegenstände. Dabei bemüht er sich darum, Scotus und Ockham gleicherweise als Vollender und Kritiker der thomanischen Synthese zu interpretieren.

Die im Anhang abgedruckten Quellentexte ergänzen das entworfene Bild mittelalterlichen Denkens. In den meisten Fällen wird auf bereits vorliegende

Übersetzungen zurückgegriffen: Eine erwähnenswerte Ausnahme bildet ein längerer Abschnitt aus dem Metaphysikkommentar des Scotus (248–256). Bezüglich der Auswahl bedaure ich, daß kein Text aus dem XII. Jahrhundert vertreten ist.

Insgesamt vermittelt der Band ein recht wohlproportioniertes Gemälde der mittelalterlichen Philosophie, in dem auch die arabische und jüdische Philosophie nicht fehlen (73–84). Nach meinem Geschmack kommen allerdings die politische Philosophie und die gesellschaftliche Dimension der Philosophie zu kurz. Die recht umfangreiche Bibliographie (146–184) veranlaßt mich leider zu einem weniger positiven Urteil. Die Literaturhinweise erfüllen in einem Einführungswerk wie dem vorliegenden eine außerordentlich wichtige Funktion: Sie müssen der Leserschaft zuverlässige Hinweise für ein Weiterstudium liefern. Die Angabe der maßgebenden Editionen sowie der Spezialbibliographien sind deshalb unentbehrlich. Die Durchführung zahlreicher Stichproben veranlaßt mich leider zu einem zurückhaltenden Urteil, es fehlen nämlich wichtige Bibliographien<sup>31</sup>, Handbücher<sup>32</sup> und neuere kritische Ausgaben sind z.T. nicht aufgeführt.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Unter den allgemeinen bibliographischen Hilfsmitteln fehlen u.a. CESARE VASOLI, *Il pensiero medievale. Orientamenti bibliografici*, Bari 1971, sowie der Hinweis auf *Medioevo latino*. Bei Scotus Eriugena fehlt die wahrhaft grundlegende, kommentierte Bibliographie von MARY BRENNAN, *A Guide to Eriugenian Studies*, Freiburg/Schweiz 1989 (Vestigia 5); die maßgebende Bibliographia Bonaventuriana von J.G. BOUGEROL, Grottaferrata 1974 (4842 Titel) fehlt ebenso wie R. BRUMMER, *Bibliographia Lulliana – Ramon Llull-Schrifttum 1870–1973*, Hildesheim 1976; bei Roger Bacon (174) ist zu ergänzen: F. ALESSIO, *Un secolo di studi su Roger Bacon (1848–1957)*, in: *Rivista critica di storia della filosofia* 14 (1959) 81–102, und J.M.G. HACKETT and T.S. MALONEY, *A Roger Bacon Bibliography (1957–1985)*, in: *New Scholasticism* 61 (1987) 184–207. Im Falle von Averroes (166) vermisste ich den Hinweis auf zwei unentbehrliche Verzeichnisse: PH. W. ROSEMAN, *Averroes. A catalogue of editions and scholarly writings from 1821 onwards*, in: *Bulletin de Philosophie médiévale* 30 (1988) 153–221; S. GOMEZ NOGALES, *Bibliografía sobre las obras de Averroes*, in: *Multiple Averroès*, Paris 1978, 351–387; schließlich ist zu vermerken, daß bezüglich des mittelalterlichen Aristotelismus (167) nicht erwähnt wird: CHARLES H. LOHR, *Commentateurs d'Aristote au Moyen Age latin, Bibliographie de la littérature secondaire récente*, Fribourg-Paris 1988 (Vestigia 2).

<sup>32</sup> Zur arabischen Philosophie (164) hätte neben den erwähnten Titeln unbedingt genannt werden müssen: A. BADAWI, *Histoire de la philosophie en Islam*, 2 vol., Paris 1972; bei der jüdischen Philosophie (166) fehlt: COLETTE SIRAT, *La philosophie juive au Moyen Age*, Paris 1973 (mehrere spätere Ausgaben); bei Grosseteste (168) dürfte nicht fehlen: JAMES McEVoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford 1982; im Zusammenhang mit dem Averroismus unentbehrlich: ROLAND HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977; der neuere Stand der Sigerforschung (173) ist nicht in den Arbeiten von 1931/42 von FERNAND VAN STEENBERGHE zu suchen, sondern beispielsweise in DERS., *Maître Siger de Brabant*, Louvain-Paris 1977.

<sup>33</sup> Die *Summa aurea* des Wilhelm von Auxerre (168) existiert in einer kritischen Ausgabe (Guillelmi Altissiodorensis *Summa aurea*, 6 vol. Grottaferrata 1980ff.); von der *Grammatica speculativa* des Thomas von Erfurt (174) existiert eine neuere Ausgabe von

4.3. ALAIN DE LIBERA will mit seiner kleinen Philosophiegeschichte<sup>34</sup> für ein «anderes Mittelalter» werben (vgl. 4). Das brillant geschriebene Opuskel ist nicht chronologisch aufgebaut, sondern stellt die mittelalterliche Philosophie nach vier Themenkreisen dar: Logik, Physik, Metaphysik, Psychologie und Ethik. Dieser vorzüglichen und originellen Darstellung geht ein Kapitel zur philosophischen Literatur im Mittelalter voraus (9–33). Diese Seiten vermitteln einen ebenso nützlichen wie knappen Einblick in das Textcorpus, die Literaturgattungen und den institutionellen Rahmen des mittelalterlichen Denkens. Ebenso nützlich, informativ und anregend wie diese Einführung ist die Darstellung, die de Libera zusammen mit MAURICE-RUBEN HAYNOUN von Averroes und dem Averroismus bietet.<sup>35</sup> Das schmale, aber gehaltvolle Bändchen bietet nicht nur einen knappen Überblick über Leben und Werk von Ibn Rushd, sondern ebenfalls aufschlußreiche Hinweise zum jüdischen Averroismus (Isaac Albalag, Moses von Narbonne) und zur Rezeption im lateinischen Westen. Ein guter Überblick zu den Übersetzungen und zur Entwicklung des Averroismus im XIII. Jahrhundert, der den neuesten Stand der Forschung berücksichtigt, eine klare Darstellung der Auseinandersetzung mit Averroes bei Albert und Thomas sowie ein Ausblick zum italienischen Averroismus (Bologna und Padua) vervollständigen das nuancierte Bild, das in dieser Einführung vom arabischen Philosophen und seinem Einfluß entworfen wird.<sup>36</sup>

4.4. **Der Begriff der Philosophie.** Im Band 7 des «Historischen Wörterbuches der Philosophie» ist ein sehr umfangreicher Artikel zum Stichwort «Philosophie» erschienen, der ebenfalls als selbständiges Buch mit der Seitenzählung des Wörterbuches publiziert worden ist.<sup>37</sup> Der Artikel besteht aus zahlreichen Teilartikeln, bei denen insgesamt 44 Autoren mitgearbeitet haben. Der Teil zu Augustinus (630–633) wurde von G. MADEC, jener zum Mittelalter (633–656) von THEO KOBUSCH verfaßt. W. SCHRÖDER und P. WALTER haben die

G. L. BURSILL-HALL, London 1972; bei Siger (172) vermisste ich den Hinweis auf die neueren kritischen Editionen der Werke in der Reihe «Philosophes médiévaux» (Bände XII, XIII, XIV, XXIV, XXV).

<sup>34</sup> La philosophie médiévale, Paris: Presses Universitaires de France, 1989, 128 Seiten (Que sais-je 1044).

<sup>35</sup> Averroès et l'averroïsme, Paris: Presses Universitaires de France, 1991, 128 Seiten (Que sais-je 2631).

<sup>36</sup> Der Band enthält viele nützliche bibliographische Hinweise, was bei dieser Reihe bekanntlich nicht üblich ist. Auch die Bibliographie am Schluß des Bandes ist ausführlicher als üblicherweise. Leider ist das Werk von OLIVER LEAMAN, Averroes and his Philosophy, Oxford: Clarendon Press, 1988, nicht verzeichnet. Die wertvolle Darstellung von DOMINIQUE URVOY, Ibn Rushd (Averroes), London: Routledge, 1991, 156 Seiten (Arabic Thought and Culture) ist fast gleichzeitig erschienen.

<sup>37</sup> Philosophie in der Geschichte ihres Begriffes, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Sonderdruck herausgegeben von KARLFRIED GRÜNDER, Basel: Schwabe & Co. AG Verlag, 1990, XX Seiten + 355 Spalten.

Abschnitte zur Renaissance geschrieben (656–667). Den ersten Teil der mittelalterlichen Philosophie faßt Kobusch unter dem Stichwort «Philosophie und Artes» zusammen, da in der Zeit von Cassiodor bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts Philosophie im Wesentlichen mit dem in den sieben freien Künsten erwerbbaaren Wissen zusammenfällt. In der sorgfältigen Darstellung werden die verschiedenen Konzeptionen der Philosophie im XI. und XII. Jahrhundert konzis dargestellt, wobei der Schule von Chartres und den Viktorinern der gebührende Platz zugewiesen wird. Die Diskussion um das Verhältnis von Theologie und Philosophie bestimmt nach Kobusch die zweite Periode (vornehmlich das XIII. Jahrhundert, 641–650), während das Spätmittelalter von einer Verwissenschaftlichung der Philosophie, die mit Ockham beginnt, bestimmt ist. Der Artikel von Kobusch enthält unzählige, außerordentlich wertvolle und hilfreiche Hinweise zur Geschichte des Philosophiebegriffs im Mittelalter und erfüllt auf diese Weise ein seit langem bestehendes wissenschaftliches Desiderat. Die Darstellung ist auch recht vielseitig, trotzdem bedaure ich einige bedeutsame Lücken: Das Philosophieverständnis des Johannes Scotus Eriugena hätte ein paar Zeilen verdient, ebenso wie dasjenige des Boethius von Dacien, dessen Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie noch wichtiger ist als diejenige von Siger, die erwähnt wird (648). Besonders bedaure ich, daß in diesem Überblick nur die «Schulphilosophie» berücksichtigt worden ist: Dante wird nicht einmal erwähnt! Es ist besonders erfreulich, daß der Artikel zum Begriff «Philosophie» ergänzt wird durch die Teilartikel «Institutionelle Formen der Philosophie» und «Literarische Formen der Philosophie», in denen dem Mittelalter ebenfalls Beachtung geschenkt wird. Der von G. SCHRIMPF redigierte Teilartikel zu den institutionellen Formen der Philosophie im Mittelalter gründet auf der Annahme, «daß sich das mittelalterliche Schulwesen von der Kloster- über die Kathedralschule zur Universität als dem jeweils maßgebenden Ort der Wissenschaft» (801) entwickelt hat. Schrimpf weist verdienstvollerweise in seinem Artikel bei der Schilderung der drei Epochen auf die Lehrpläne und die literarischen Gattungen hin, in denen das philosophische Wissen vermittelt wurde: Auf diese Weise zeigt sich der Sitz im Leben nicht nur der *Disputatio*, sondern auch der *Sophismata* und *Impossibilia* und der *Summen*. Es ist schade, daß in diesem wichtigen Artikel nicht berücksichtigt wird, daß im Mittelalter auch außerhalb der Schulen, z.B. an Fürstenhöfen, Philosophie betrieben wurde. Ebenfalls zu wenig beachtet werden die *studia generalia* der Orden.<sup>38</sup> Der Artikel zu den literarischen Formen wurde von

<sup>38</sup> Vgl. dazu u.a. den nicht erwähnten, aber sehr wichtigen Band: *Le scuole degli ordini mendicanti*, Todi 1978; nicht berücksichtigt ist ebenfalls das fundamentale Werk von WILLIAM J. COURTENAY, *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton, New Jersey: University Press, 1987, das zur institutionellen Verankerung wie zur Lehrplanforschung Wesentliches zu sagen hat.

PIERRE HADOT verfaßt (848–858). Er unterscheidet verschiedene Gesichtspunkte, nach denen die literarischen Formen des Philosophierens betrachtet werden können. Wenn die Beziehung zwischen Autor und Werk berücksichtigt wird, dann ist festzuhalten, daß die mittelalterliche Literatur in erster Linie aus Schulübungen hervorgegangen ist (vgl. 851). Was den inneren Zweck betrifft, verwirklicht im Mittelalter die *Quaestio* eine interessante Verbindung zwischen hyphegetischer und zetetischer Form.<sup>39</sup> Hinsichtlich der Argumentationsweise gehört der größte Teil der mittelalterlichen Schriften zur diskursiven Gattung, «bei der der Philosoph sich bemüht, die Gliederung seines Beweises herauszustellen» (855). Bezüglich des äußeren Zweckes unterscheidet Hadot zwischen theoretischem und psychagogischem Schrifttum. Das letztere gibt es nach ihm im Mittelalter bloß auf theologischer Ebene (858). Für die Historiographie der mittelalterlichen Philosophie von Belang sind ebenfalls die Stichworte «arabische Philosophie» (882–886) und «christliche Philosophie» (886–898). Wie K. Gründer im Vorwort bemerkt, soll dieses Buch keine Philosophiegeschichte ersetzen, aber es bietet wertvolles – und unentbehrliches – Material für die Geschichte des Wortes «Philosophie».

**4.5. Frauenphilosophie.** Wenn wir den üblichen Philosophiegeschichten des Mittelalters, auch neueren Datums, Glauben schenken, dann gab es im Mittelalter keine Frauen, die sich in signifikativer Weise mit Philosophie beschäftigt haben. In den in diesem Literaturbericht unter 4.3. und 4.4. besprochenen philosophiehistorischen Unternehmungen kommen Frauen nicht vor: Eine Nachprüfung belegt, daß weder Dhuoda noch Hildegard von Bingen noch Christine von Pizan erwähnt werden. Auch ein Blick in das sonst so anregende Buch «Das philosophische Denken im Mittelalter» von Kurt Flasch führt zum selben Ergebnis. Was hat dies zu bedeuten? Gab es tatsächlich keine philosophierenden Frauen, oder beweist dieses Schweigen ganz einfach eine historiographische Blindheit? Ich befürchte, daß es sich tatsächlich um eine ihrerseits historisch bedingte Einseitigkeit handelt, deren Gründe vielfältig sind. Wer den zweiten Band der von MARY ELLEN WAITHE herausgegebenen Reihe «A History of Women Philosophers» zur Hand nimmt<sup>40</sup> und darin blättert, darf zuerst staunen darüber, daß ein stattlicher Band von 350 Seiten das Schweigen der gelehrten Philosophiehistoriker Lügen straft. Zugestanden: Es bedarf zuerst einer Verständigung über den Begriff «Philosophie». Diese methodische Reflexion wird nach meiner Auffassung in der sonst reichhaltigen Einleitung der

<sup>39</sup> Bei der hyphegetischen Form liegt der Ausgangspunkt bei den Grundsätzen; die zetetischen Schriften dagegen schreiten «von der Frage zur Antwort, indem sie Lösungsprinzipien oder Prämissen für die Schlußfolgerungen suchen» (852).

<sup>40</sup> A History of Women Philosophers, Volume II, Medieval, Renaissance and Enlightenment Women Philosophers A.D. 500–1600, edited by MARY ELLEN WAITHE, Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, 1989, XXXVIII + 349 Seiten.

Herausgeberin und JOAN GIBSON nicht explizit genug und nicht mit der erforderlichen gedanklichen Schärfe betrieben. Es müßte sorgfältiger gezeigt werden, wieso die in diesem Band behandelten Frauen für die Philosophiegeschichte von Bedeutung sind. Diese Analyse führte wahrscheinlich zu einer gewissen Differenzierung. Nicht alle behandelten Autorinnen sind in gleichem Maße und aus denselben Gründen für die historische Erforschung der Philosophie von der gleichen Bedeutung. Einige von ihnen sind im geläufigen Sinne des Wortes Philosophinnen, andere haben wichtige philosophische Thesen vertreten und verbreitet, wieder andere sind religiöse Denkerinnen. Es ist nach meiner Meinung ebenso bedenklich, alle literarischen Erzeugnisse, in denen eine religiöse oder meditative Erfahrung zur Sprache kommt, als Philosophie zu bezeichnen, wie es unverzeihlich ist, daß in den gebräuchlichen Darstellungen der Philosophiegeschichte der Beitrag von Frauen zur Geschichte des Denkens ganz einfach verschwiegen wird. Es ist unbezweifelbar, daß die feministische Geschichtsschreibung der Philosophie zu einer Revision oder mindestens zu einer nochmaligen Überprüfung dessen, was in der Betrachtung der Vergangenheit als Philosophie bezeichnet werden darf und was für die Geschichte des Denkens belangvoll ist, führen wird. Ich bin überzeugt, daß der Band von Mary Ellen Waithe diese dringliche Reflexion befruchten wird.

Der Band umfaßt 13 Kapitel, in denen verschiedene Autorinnen einzelne Frauengestalten und ihr Denken vorstellen: ELISABETH GÖSSMANN befaßt sich mit Hildegard von Bingen (27–65), indem sie zuerst die Hauptwerke in ihrem Inhalt und ihrer Struktur darstellt (*Scivias*, *Liber vitae meritorum*, *Liber divinorum operum*, *Physica*), bevor sie spezifische Aspekte der Imago-Dei-Lehre untersucht. Mit Interesse habe ich die Stellen zu Hildegards Selbstverständnis als Prophetin (vgl. 33), die das Schulwissen nicht kennt (*legere litteras per intelligentiam philosophorum*), oder als Frau gelesen. Von der Frau sagt Hildegard:

Ipsa enim quasi domus sapientiae est, quoniam terrestria et coelestia in ipsa perficiuntur (zit. 65).

Auch in den anderen Kapiteln, die sich u.a. mit Heloïse, Herrad von Hohenburg, Mechthild von Magdeburg, Brigitte von Schweden, Juliana von Norwich, Katharina von Siena beschäftigen, wird eine ausführliche Werkbeschreibung verbunden mit einer Darstellung der Hauptgedanken. Die einzelnen Beiträge zeugen von wissenschaftlicher Sorgfalt und Sachlichkeit. Wer sich die Mühe macht, in diesem Buch zu studieren, wird den Herausgeberinnen zustimmen, wenn sie behaupten:

<sup>41</sup> Vgl. dazu die vorzügliche deutsche Übersetzung: MARGARETA PORETE, *Der Spiegel der einfachen Seelen, Wege der Frauenmystik*, Aus dem Altfranzösischen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen von LOUISE GNÄDINGER, Zürich-München: Artemis, 1987, 278 Seiten.

«These and other women philosophers of the period made valuable contributions to metaphysics, epistemology, ethics, philosophy of religion and philosophy of medicine» (XIX).

Ich bedaure, daß Margarete Porete, die Verfasserin des «Spiegels der einfachen Seelen», die am 1. Juni 1310 auf dem Scheiterhaufen starb, nicht einmal erwähnt wird.<sup>41</sup> Nach meiner Einschätzung hätte Christine von Pizan (312–313) eine ausführliche Behandlung verdient, da sie ihre eigenen Werke mindestens z.T. ganz eindeutig der Philosophie zuordnet.

**4.6. Übersetzungen im Mittelalter.** Im Juni 1989 fand in Cassino ein internationales Kolloquium zu den verschiedenen Aspekten der Übersetzung philosophischer Texte im Mittelalter statt. JACQUELINE HAMESSE und MARTA FATTORI haben die Publikation der Prozeßakten<sup>42</sup> besorgt, die in vorzüglicher Weise den Sammelband ergänzen, den ein Jahr zuvor der französische CNRS publiziert hat und der den allgemeinen Problemen der Übersetzung im Mittelalter gewidmet ist.<sup>43</sup> Der hier anzuzeigende Band enthält neben der Eröffnungsansprache von M. Fattori 17 Aufsätze, in denen bezüglich verschiedener Aspekte der untersuchten Problematik der neueste Stand der Forschung mitgeteilt wird. Die Aufsatzsammlung bietet deshalb wesentlich mehr als übliche Kongreßakten, da eine präzise Themenstellung von den besten Fachleuten mit großer Disziplin verhandelt wird, so daß ein zuverlässiges Gesamtbild der Übersetzungsprobleme, soweit sie die Philosophie betreffen, entsteht. H. Marti behandelt in seinem Aufsatz zur Übersetzung gegen Ende des IV. Jahrhunderts (23–45) vier Autoren (Marius Victorinus, Ambrosius, Eustathius und Rufinus). Anhand dieser Beispiele zeigt der Autor, daß die Übersetzungsliteratur im IV. Jahrhundert zwischen die Pole des technisch-interpretierenden Übersetzens und des protreptisch-rhetorischen Bearbeitens einzuordnen ist. Mit dem salernitanischen Übersetzer Constantinus Africanus beschäftigt sich E. Montero Cartelle (65–88), während P. Morpurgo den Einzug der aristotelischen Schriften in Salerno untersucht (273–300). In einer sehr aufschlußreichen Abhandlung, die unzählige nützliche bibliographische Hinweise enthält, legt Danielle Jacquart die wichtigsten Etappen der Überlieferung medizinischer Texte dar. Am Beispiel des aristotelischen *Organon* zeigt H. Hugonnard-Roche den Prozeß

<sup>42</sup> Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV<sup>e</sup> siècle. Actes du Colloque international de Cassino 15–17 juin 1989, organisé par la Société internationale pour l'Etude de la philosophie médiévale et l'Università degli Studi di Cassino, édités par JACQUELINE HAMESSE et MARTA FATTORI, Louvain-la-Neuve/Cassino: Université Catholique de Louvain/Università degli Studi di Cassino, 1990, VI + 402 Seiten (Publications de l'Institut d'Etudes médiévales, Textes, Etudes, Congrès, vol. 11).

<sup>43</sup> Traductions et Traducteurs au Moyen Age, Textes réunis par G. CONTAMINE, Paris 1989.

der Übersetzung aus dem Griechischen ins Syrische und vom Syrischen ins Arabische (seit dem VIII. Jahrhundert) auf. A.L. Ivry gibt einen Überblick zu den hebräischen Übersetzungen aus dem Arabischen (167–186). G. Sermoneta, dem bereits zahlreiche wertvolle Studien zu den hebräischen Übersetzungen lateinischer Scholastiker zu verdanken sind, gibt einen Einblick in den Stand der Forschung zu den hebräisch-lateinischen und lateinisch-hebräischen Übersetzungen (149–165). Besonders wichtig und hilfreich ist der umfangreiche Aufsatz von H. Daiber (203–250), der einen vollständigen Status quaestionis der lateinischen Übersetzungen arabischer Texte vorlegt. Wer die Komplexität dieses Aspekts mittelalterlichen Denkens kennt, wird diesen hervorragend dokumentierten Abriß mit großer Dankbarkeit benützen. Andere Aufsätze beschäftigen sich mit einzelnen Übersetzern, wie z.B. derjenige von A.M.I. Van Oppenraay zu Michael Scotus (121–129) oder derjenige von J. Brams zu Wilhelm von Moerbeke (317–336). Besondere Erwähnung verdient schließlich die vorzügliche Darstellung des *Plato Latinus* von Carlos Steel (301–316). Diese knappe Inhaltsübersicht zeigt zur Genüge, daß es sich bei diesem Band um eine unentbehrliche Fundgrube wichtiger Informationen handelt.

4.7. Seit geraumer Zeit war die Originalausgabe des Standardwerkes «La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle» des berühmten Löwener Philosophiehistorikers FERNAND VAN STEENBERGHEN, das erstmals 1966 erschienen war, vergriffen. Es ist deshalb außerordentlich erfreulich und verdienstvoll, daß der Autor eine revidierte Neuausgabe vorbereitet hat, die der Entwicklung der Forschung seit 1966 Rechnung trägt.<sup>44</sup> Die Bedeutung dieser Synthese, die auch von jenen Personen Respekt erheischt, die die Ansichten des Verfassers nicht teilen, muß hier nicht mehr in Erinnerung gerufen werden: Wer sich einen Überblick zur Philosophie des XIII. Jahrhunderts verschaffen will, kommt um das intensive Studium dieses Standardwerkes nicht herum. Daß es sich um eine erweiterte und wirklich überarbeitete Fassung handelt, ist leicht zu überprüfen. Nicht nur die Bibliographie (480–526) wurde um ca. einen Drittel erweitert, sondern auch der Textteil wurde dem neuen Forschungsstand angepaßt. Zur Bestätigung dieser Aussage muß ich mich auf vier Beispiele beschränken: Zwar hält der Autor an seiner Konzeption der Philosophie Bonaventuras fest, aber er setzt sich mit den neueren grundlegenden Arbeiten von J.G. Bourgerol, F. Corvino und J.F. Quinn auseinander (vgl. 237–240). In seiner Deutung der Verurteilung von 1277 (422–426) werden die neueren Arbeiten von L. Bianchi, K. Flasch, R. Hissette, R. Wielockx erwähnt. Das Kapitel zum sog. heterodoxen Aristotelismus bespricht die neuesten Arbeiten von R.-A. Gauthier zu diesem Thema.

<sup>44</sup> FERNAND VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*. Deuxième édition, mise à jour, Louvain-La-Neuve: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-Paris: Editions Peeters, 1991, 551 Seiten.

Und schließlich werden die neuesten Erkenntnisse zu Wilhelm von Moerbeke in einem eigenen, neuen Abschnitt erwähnt (319–320). Dies sind nur Beispiele, aber sie belegen die seriöse Überarbeitung des Buches.<sup>45</sup> Etwas erstaunt darf man darüber sein, daß der Autor sich kaum mit Autoren auseinandersetzt, die eine andere Gesamtdeutung des XIII. Jahrhunderts vorgeschlagen haben; ich denke an L.-M. De Rijk, dessen beachtenswerte Geschichte der mittelalterlichen Philosophie (*La philosophie au moyen âge*, Leiden 1985) mit keinem Wort erwähnt wird, an K. Flasch (*Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart 1986), P. Vignaux, dessen wichtige Einleitung zur Neuausgabe der «Philosophie au moyen âge» (Albeuve 1987) ebenfalls nicht berücksichtigt wird. Es wäre interessant gewesen, wenn Van Steenberghen im Vorwort oder in der Bilanz die von diesen Autoren bestrittene These, das XIII. Jahrhundert sei der Höhepunkt des mittelalterlichen Denkens, noch einmal verteidigt hätte. Wie dem auch sei, es bleibt dabei, daß es sich hier um ein unentbehrliches Arbeitsbuch handelt, dessen wertvolle Neuausgabe in jeder Hinsicht zu begrüßen ist.

4.8. Die von Etienne Gilson gegründete Reihe «*Etudes de philosophie médiévale*» erscheint seit dem 65. Band in neuem Gewand, jetzt unter der Leitung von MARTA CRISTIANI, JEAN JOLIVET und ALAIN DE LIBERA. Als erster Band in neuer Aufmachung erscheint ein Sammelwerk zu Ehren des 1987 verstorbenen Philosophiehistorikers PAUL VIGNAUX.<sup>46</sup> Von den insgesamt dreizehn Abhandlungen behandeln mehrere Themen, zu denen der Verstorbene namhafte Beiträge geliefert hatte. Zu erwähnen sind die Abhandlung von WILLIAM COURTENAY zum Nominalismus im 12. Jahrhundert<sup>47</sup>, die Studien von ALFONSO MAIERÙ und JEAN-FRANÇOIS GENEST, die auf je verschiedene Weise das für Vignaux so wichtige Verhältnis von Theologie und Philosophie behandeln.<sup>48</sup> Der dem spätmittelalterlichen Anonymus *De dignitate sacerdotum* gewidmete Aufsatz von ZENON KALUZA<sup>49</sup> wirft ein interessantes Licht auf die Entwicklung des klerikalen Selbstverständnisses im Spätmittelalter.

<sup>45</sup> Bei anderen Kapiteln ist nicht dieselbe Sorgfalt festzustellen. Auch hier nur ein paar Hinweise: Der Abschnitt zur Raymundus Lullus trägt dem neuesten Stand der Forschung, der vor allem durch die kritische Edition der Werke im *Corpus Christianorum* bedingt ist, nicht Rechnung. Ähnliches gilt von den Bemerkungen zu Remigius Florentinus (441), die von den grundlegenden Arbeiten von E. PANELLA nichts zu wissen scheinen.

<sup>46</sup> *Lectionum varietates. Hommage à Paul Vignaux (1904–1987)*, édité par J. JOLIVET, Z. KALUZA, A. DE LIBERA, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, 342 Seiten (*Etudes de philosophie médiévale* LXV).

<sup>47</sup> *Nominales and nominalism in the twelfth century*, 11–48.

<sup>48</sup> *Logica e teologia trinitaria nel commento alle sentenze attribuito a Petrus Thomae*, 177–198; *Contingence et révélation des futurs: La Quaestio biblica de Richard Fitzralph*, 199–246.

<sup>49</sup> *Sacerdoce magique – sacerdoce politique. Note sur quelques textes porteurs du cléricalisme médiéval*, 283–309.

Ein zweiter Sammelband ist in der selben Reihe mit Aufsätzen zu Leben und Werk des 1390 verstorbenen ALBERT VON SACHSEN erschienen. In der von JOËL BIARD besorgten Sammlung<sup>50</sup> werden neben biographischen Untersuchungen<sup>51</sup> vor allem Aspekte der Universalienlehre<sup>52</sup>, der Suppositionstheorie<sup>53</sup> sowie der Physik Alberts untersucht.

**4.9. Selbsterkenntnis im XIII. Jahrhundert.** Eine umfassende Darstellung des Problems der Selbsterkenntnis im XIII. Jahrhundert intendiert die zweibändige Studie von FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ. Der erste Band ist dem Thema der Reflexion bei Thomas von Aquin gewidmet.<sup>54</sup> Nach einer Darstellung der Anfänge eines Selbstbewußtseins im Sinne eines Aktbewußtseins auf der Stufe der Sinnlichkeit (39–69), der Analyse der subjektiven und objektiven Bedingungen der Selbsterkenntnis (71–116) sowie einem kurzen Hinweis zum präreflexiven Bewußtsein behandelt der Autor im zentralen Teil (4. Kapitel, 117–208) die verschiedenen Arten der Selbsterkenntnis bei Thomas: Der Autor bezeichnet als «abstrakte Analyse» eine erste Form der Selbsterkenntnis, in der die Seele aufgrund eines diskursiven Prozesses ihre Natur erkennt (126–131). Davon ist das «kritische Urteil» zu unterscheiden: Damit ist die in *De ver.* X,8 erwähnte *via iudicandi* gemeint, die Putallaz als Prinzipienerkenntnis interpretiert (131–148). Als Reflexion im eigentlichen Sinne deutet er im Anschluß an *De ver.* I,9 die gewußte Konformität von *intellectus* und *res: secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur*. Der Autor faßt seine Hauptthese mit folgenden Worten zusammen:

«La réflexion est ainsi une connaissance préphilosophique sans distance entre soi et soi, qui assure l'intellect de sa propre vérité et de sa conformité à l'étant. C'est pourquoi elle est la condition de l'apparition de la vérité dans son sens le plus fort: se connaître soi-même, c'est, dans ce sens, connaître la

<sup>50</sup> Itinéraires d'Albert de Saxe. Paris-Vienne au XIV<sup>e</sup> siècle. Actes du Colloque organisé le 29–22 juin 1990 dans le cadre des activités de l'URA 1085 du CNRS à l'occasion du 600<sup>e</sup> anniversaire de la mort d'Albert de Saxe, réunis par JOËL BIARD, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, 320 Seiten (Etudes de philosophie médiévale LXIX).

<sup>51</sup> Vgl. dazu die Aufsätze von VILEM HEROLD und ALEXANDER KOLESNYK, 285–307.

<sup>52</sup> Diese Thematik wird von ALAIN DE LIBERA (13–30) und HANS-ULRICH WÖHLER (45–49) behandelt.

<sup>53</sup> Mehrere Aufsätze sind diesem Thema gewidmet, vgl. namentlich ELIZABETH KARGER (51–69), MAURICIO BEUCHOT (111–124), ANGEL MUNOZ GARCIA (125–136), PAULA J. SMITHKA (137–148).

<sup>54</sup> Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin, Préface de RUEDI IMBACH, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, 340 Seiten (Etudes de philosophie médiévale LXVI).

conformité et la tendance à la vérité que l'intellect porte en lui; il n'y a de vérité connue que dans la réflexion spirituelle, ou *reditio completa*. C'est pourquoi la réflexion paraît s'identifier au jugement» (287–288).

Die universale Dimension der Selbsterkenntnis rundet die ebenso originelle wie umfassende Darstellung der verschiedenen Dimensionen der Selbsterkenntnis bei Thomas ab. In einem zweiten Band<sup>55</sup> untersucht Putallaz die Theorie der Selbsterkenntnis bei sechs Autoren des späteren XIII. Jahrhunderts. Es handelt sich um Autoren, die sich insgesamt mit Thomas auseinandergesetzt haben (Matthaeus von Aquasparta, Petrus Johannis Olivi, Roger Marston, Thomas Sutton, Gottfried von Fontaines, Dietrich von Freiberg). Dieser zweite Teil ist vielleicht noch bedeutsamer als der erste, weil hier erstmals eine zusammenhängende Darstellung des grundlegenden Problems der Selbsterkenntnis vorgelegt wird: Wer sich in diese Fundgrube vertieft, kommt manchmal aus dem Staunen nicht mehr heraus, so reichhaltig und intensiv ist die Diskussion dieses Themas. Putallaz' Hauptthese zur Entwicklung der Problematik lautet, daß nach Thomas eine Tendenz zur Objektivierung der Selbsterkenntnis einsetzt, die nur Dietrich von Freiberg zu vermeiden verstanden hat.

Der von Putallaz in seiner umfangreichen Studie rekonstruierte Diskussionszusammenhang von ca. 1250–1305, in dem die entscheidenden Stimmen zu Worte kommen<sup>56</sup>, korrigiert in nicht unbedeutenden Punkten die Historiographie der zweiten Hälfte des XIII. Jahrhunderts, indem immer wieder die Unzulänglichkeit schematischer Etikettierungen nachgewiesen wird. Wer dieses Buch, das eingehende präzise Textanalysen mit penetranter philosophischer Reflexion zu verbinden versteht, eingehend studiert und die Bedeutung erfaßt, die das Problem der Selbsterkenntnis bei den untersuchten Denkern spielt, wird nicht nur den Mythos eines durch die grobe Objektivität faszinierten Mittelalters korrigieren müssen, sondern auch zu einer neuen Einschätzung des frühen XIV. Jahrhunderts gelangen: Das Kapitel zu Olivi (85–133) beispielsweise eröffnet neue Perspektiven für das Verständnis von Scotus und Ockham. Ebenso interessant finde ich, daß in dieser Arbeit, im Gegensatz zur meistens vorherrschenden Tendenz, Thomas nicht als Höhepunkt einer Entwicklung, sondern als Ausgangspunkt einer lebendigen Diskussion gesehen wird.

<sup>55</sup> La connaissance de soi au XIII<sup>e</sup> siècle. De Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, 444 Seiten (Etudes de philosophie médiévale LXVII).

<sup>56</sup> Heinrich von Gent und Aegidius Romanus gehören zu den abwesenden Autoren. Der Autor nimmt zu diesen Lücken Stellung: 7–11.

4.10. **Der Ursprung des modernen Gesetzesbegriffs.** Die gegenwärtige Krise des Rechtspositivismus veranlaßt MICHEL BASTIT dazu, nach den Ursprüngen des modernen Gesetzesbegriffs zu fragen.<sup>57</sup> Die Väter des modernen Gesetzesbegriffs, der sich dadurch auszeichnet, daß er keine ontologische Grundlegung der Legislation anerkennt, sind weder Kant noch Hobbes, vielmehr ist die entscheidende Wendung, die zu der neuen Auffassung geführt hat, im Nominalismus zu suchen. Bastit will in seiner Studie die Genese dieses Wandels darstellen. Aus diesem Grunde wird die Untersuchung mit einer umfassenden Erörterung zum Gesetzesverständnis bei Thomas von Aquin eröffnet (23–168), in der der Gesetzestraktat der *Prima Secundae* interpretiert wird. Die Gesetzeslehre des Dominikaners ist solidarisch mit einer Ontologie des Aktes und der Finalität, sie beugt sich der Realität, wie der Autor sagt (167):

«Le discours du législateur se plie devant les réalités en train de devenir elles-mêmes. Devenir fondamental, *per se*, qui révèle la transcendance des choses au discours et la dépendance du mouvement des choses à une cause finale parfaite» (168).

Ein fundamentales Vertrauen in die Wirklichkeit und ihre Erkennbarkeit tragen diese Konzeption des Gesetzes, die schon bald nach dem Tode des Thomas in eine tiefe Krise geriet, wie der Autor mit der Rede von der Rückkehr zum Augustinismus verdeutlichen will. Die entscheidenden Neuerungen werden allerdings von Scotus eingeführt (dazu 183–22), wenn er das göttliche Gesetz als positives Gesetz interpretiert, was nach Bastit verheerende Folgen hat, nicht zuletzt für das Verständnis des Naturgesetzes, das selber nach der Weise des positiven Gesetzes gedacht wird (vgl. 198 ff.). Eine der Konsequenzen dieses Gesetzesverständnisses besteht darin, daß der gesamte Bereich des Politischen, weil er ganz von der Natur getrennt ist, zum Werk des Menschen wird (vgl. 213). Das Wesentliche des skotistischen Ansatzs, der letztlich Gesetz und Recht verwechselt (vgl. 229–234), faßt der Autor zusammen, wenn er sagt:

«Il nous semble alors légitime d'estimer que l'on peut résumer la pensée scotiste sur la loi en disant qu'elle est, de façon très moderne, l'expression d'une volonté générale, divine ou humaine, assortie d'une sanction» (226).

Dies ist in der Tat der entscheidende Punkt: Das Gesetz ist ein Werk des Willens (une œuvre de la volonté, 239), das nicht mehr auf die Dinge bezogen ist und sich selbst genügt (239). Aber Scotus hat die letzten Konsequenzen seines

<sup>57</sup> Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de saint Thomas à Suarez, Paris: Presses Universitaires de France, 1990, 389 Seiten (Léviathan).

Ansatzes nicht gedacht. Dies war Ockham vorbehalten, dessen Ansatz zwei Kapitel gewidmet sind (239–304). Auch er deutet das Wesen des Gesetzes als einen Akt des Willens:

«Mais le volontarisme d’Occam ne se borne pas à cela, il s’étend jusqu’au sujet lui-même qui devient en un certain sens législateur» (303).

Diese «Verherrlichung» des menschlichen Willens hat indessen unüberwindliche Konflikte zwischen den verschiedenen gesetzgebenden Instanzen zur Folge. Suarez vollendet die durch die beiden Franziskaner initiierte Bewegung, wie der Kommentar zu seiner Definition des Gesetzes und seiner Naturrechtslehre (305–359) verdeutlicht:

«Avec Suarez nous atteignons le moment de l’avènement définitif de la conception moderne de la loi» (358).

Bastit will eine Entwicklung aufzeigen: Die Entstehung des modernen Gesetzesbegriffs hängt mit dem Verzicht auf eine ontologische Begründung des Gesetzes zusammen (vgl. 362), der zu einer «reinen Immanenz des Gesetzes» (365) führt: «La loi n’est que le produit du législateur» (365). Der Autor erachtet daher die Rückkehr zu einer Philosophie des Realismus und der Analogie als ein Gebot der Stunde (vgl. 376). Das brillant geschriebene, klar aufgebaute und kohärent konzipierte Buch von M. Bastit verficht zweifellos eine interessante historische und systematische These. Aus philosophiehistorischer Sicht gilt es anzumerken, daß es an den Mängeln leidet, die Arbeiten kennzeichnen, die eine systematische These historisch beweisen wollen. Insbesondere die Kapitel zu Scotus und Ockham sind Opfer philosophiehistorischer Schemata, die durch die Detailforschung längst kritisiert worden sind. Voluntarismus, Individualismus und Nominalismus sind Kategorien, die der Autor ohne Mühe gebraucht, die aber keiner sorgfältigen Interpretation standhalten. Aber auch die Deutung der Verurteilungen von 1270 und 1277 (vgl. 175ff.) sowie die Lehre von der göttlichen Allmacht bei Scotus und Ockham müssen heute nuancenreicher gehandhabt werden, als es in diesem Werk der Fall ist. Müßte nicht auch das geschichtsphilosophische Modell der Verfallsgeschichte, wie es hier offensichtlich praktiziert wird, besser legitimiert und reflektiert werden? Aus eher systematischer Sicht möchte ich zu bedenken geben, daß die erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten, die die Wandlung des Gesetzesbegriffes, auf die der Autor zu Recht hinweist, bedingt haben, nicht so leicht von der Hand zu weisen sind. Der Autor beschreibt nicht ohne Polemik gegen Scotus und Ockham den Verlust, den der «Verzicht auf das Ding» (*l’abandon de la res*) mit sich bringt, aber erwähnt nicht, was der Gewinn an menschlicher Autonomie, den der neue Gesetzesbegriff auch zur Folge hat, philosophisch bedeuten könnte. Auch wer die Vorteile der thomistischen Rechtsphilosophie verteidigen will, was m.E. durchaus möglich ist, muß, wenn er das Feld der Philosophiehistorie betritt, Gerechtigkeit und Sorgfalt walten lassen.

4.11. **Geschichte der Wahrheit.** TILMAN BORSCHÉ untersucht in einer umfangreichen Studie die Geschichte der verschiedenen Deutungen der Frage, was etwas ist, d.h. er geht nach seinen eigenen Worten der Grundfrage der Philosophie von Platon bis Nietzsche nach.<sup>58</sup> Er will versuchen, «quer durch den im ganzen zwar unvollständig, im einzelnen aber hervorragend erforschten Wald der Philosophiegeschichte einen Pfad zu finden, der es erlaubt, ein bestimmtes philosophisches Grundproblem in seiner historischen Fülle zu erörtern, es neu und vielleicht besser als bisher zu verstehen» (28). Die mittelalterliche Philosophiegeschichte ist durch dieses Werk deshalb betroffen, da der Verfasser nach einer eingehenden Interpretation des *Kratylos* sowie der platonischen Lehre von Sprache, Idee und Wissen eine umfassende Interpretation des augustinischen und kusanischen Denkens vorlegt. Des weiteren verdienen ebenfalls die Bemerkungen zur Philosophiegeschichte und ihrer Methode, die am Anfang der Studie gegeben werden, Beachtung: Borsche bekennt sich zur Begriffsgeschichte, die sowohl das evolutionäre wie das typologische Modell der Philosophiehistorie und die Ideengeschichte ablösen soll, in der Hoffnung, daß die Erforschung der «Genese von Grundbegriffen unseres Denkens» Möglichkeiten eröffnet zur Überwindung gewisser «Aporien gegenwärtigen Denkens» (19). Borsche behandelt Augustin als Zeugen jener «radikalen Unsicherheit des menschlichen Denkens» (112), deren Erfahrung die Spätantike kennzeichnet. Augustins Bekehrung zur Philosophie ist eine «Bekehrung zur (ciceroniani-schen) Skepsis gegenüber der Philosophie» (114). Borsche meint, der Glaube sei für Augustin das «notwendig gewordene neue Fundament der Wahrheitssuche» (115). Borsche betont die bei Augustinus vollzogene Verschiebung der Wahrheitsfrage: «Die Frage, *was die Wahrheit sei*, stellt sich unter dieser Voraussetzung neu als die Frage nach der angemessenen Auslegung eines *als wahr gegebenen Textes*» (118), nämlich der Hl. Schrift. Ebenso hebt der Autor die Bedeutung von Augustins Überwindung der skeptischen Aporie des Denkens hervor (vgl. 124–142), die aufgrund der «Grundlegung alles Wissens im Glauben» möglich ist, und zwar in einer anderen Weise als im Neuplatonismus. Besonders aufschlußreich sind die Darlegungen des Autors zur Zeichen- und Wortlehre (nach *De magistro* und dem 9. und 15. Buch von *De trinitate*), die der Autor vorlegt, weil «Augustin vielleicht der erste [ist], der das Problem der Bedeutung als entscheidend für das Problem der Wahrheit erfaßt» hat (148). Nikolaus von Kues hat erkannt, daß «unser endliches, traditionsgebundenes Denken überhaupt nicht fähig ist, die absolut-unendliche Wahrheit Gottes zu fassen und darzustellen» (174). Im Horizont der radikalen Depotenzierung des menschlichen Wissens zur Konjektur kommt es zu einer Unverbindlichkeit des Denkens:

<sup>58</sup> Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche, München: Wilhelm Fink Verlag, 1990, 336 Seiten.

«Absolut wahr ist unser Denken nur, solange wir einsehen, daß es gleichgültig ist, was wir denken» (243).

Zweifellos enthält die Studie zahlreiche interessante Anregungen zum gestellten Problem. Methodisch gesehen ist bedauerlich, daß weder bei Augustin noch bei Cusanus die Entwicklung ihrer Philosophie berücksichtigt wird. Inhaltlich gesehen leidet die Darstellung Augustins an einer fideistischen Verzeichnung, die u.a. wegen einer Mißachtung der Evolution seines Denkens zustande kommt.

### 5. Einzeluntersuchungen

5.1. Der Intellekttheorie des jüdischen Philosophen und Exegeten LEVI BEN GERSON (ca. 1288–1344) ist die Dissertation von SUSANNE MÖBUß gewidmet.<sup>59</sup> Die Autorin greift die These von Shlomo Pines auf, nach der der Einfluß christlicher Scholastiker auf Philosophen jüdischen Glaubens genauer untersucht werden sollte. Nach der Meinung der Autorin, die in ihrer Untersuchung erhärtet werden soll, «sind (...) die Analogien zwischen den «Gotteskämpfen» des Gersonides und den Schriften der lateinischen Averroisten und des Wilhelm von Ockham zu auffällig, um Ergebnis bloß zufälliger Entwicklungen sein zu können» (23). Um ihre These belegen zu können, stellt die Autorin zuerst die drei Grundverhältnisse von Potenz/Akt, Individualität/Differenz und Essenz/Existenz, deren Klärung jeder Kommentator der Seelenschrift des Aristoteles vornehmen muß, bei jenen mittelalterlichen Denkern dar, die für das Verständnis der gersonidischen Intellektlehre grundlegend sind, nämlich Averroes, Siger von Brabant, Thomas von Aquin, Johannes von Jandun und Wilhelm von Ockham (31–82). Bei der Analyse der Intellektlehre des Gersonides wird dann deutlich, «daß entscheidende Theorieelemente der jeweiligen Denker bei Gersonides wiederkehren» (83). Dies darf nicht erstaunen, da vieles dafür spricht, «daß Gersonides Gedanken christlicher Scholastiker hat zur Kenntnis nehmen können» (84). Die Analyse der gersonidischen Lehre vom göttlichen Wissen, von der Vorsehung und der persönlichen Unsterblichkeit (83–131) führen die Autorin zur Behauptung eines positiven Einflusses der christlichen Scholastik auf die jüdische Philosophie des Mittelalters (vgl. 133). Die These der Autorin ist zweifelsohne interessant und diskussionswürdig. Allerdings scheint es mir angebracht, daß zwischen ähnlichen Gedanken und Argumenten und einem wirklichen «positiven Einfluß» genau unterschieden wird. Was S. Möbuß in ihrer Arbeit, namentlich S. 83, zur Möglichkeit, daß Gersonides die

<sup>59</sup> Die Intellekttheorie des Levi ben Gerson in ihrer Beziehung zur christlichen Scholastik, Frankfurt a.M.-Bern-New York-Paris: Peter Lang, 1991, 228 Seiten (Europäische Hochschulschriften, Reihe XX, Philosophie, Band 353).

Texte der lateinischen Autoren gekannt habe, ausführt, geht über Vermutungen nicht hinaus. Aus diesem Grunde vermögen die weitreichenden Folgerungen, die sie aus ihren Untersuchungen zieht, nicht in jeder Hinsicht zu überzeugen. Trotzdem darf die Arbeit als ein bemerkenswerter Beitrag zur Erforschung der Beziehungen zwischen jüdischen und christlichen Intellektuellen im Mittelalter betrachtet werden.<sup>60</sup>

5.2. Das Verhältnis von RAIMUNDUS LULLUS und NICOLAUS CUSANUS wurde bislang in verschiedener Hinsicht untersucht. Es sei hier lediglich an die Pionierarbeit von E. Colomer erinnert. In einer umfassenden Studie versucht W.A. EULER<sup>61</sup>, «die grundlegenden Themen sowie die methodischen Vorgangsweisen des lullischen und cusanischen Religionsvergleiches (...), unter Heranziehung der dafür relevanten Quellentexte, in den Blick zu rücken» (11). Nach einem Überblick zur Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen in der lateinischen Apologetik des Mittelalters widmet Euler den ersten Hauptteil dem Religionsvergleich bei Lull (34–134). Die «Aufhebung der Spaltung der Menschen» (125) ist Lulls Lebensziel, bei dessen Verwirklichung dem Religionsgespräch eine hervorragende Rolle zukommt. Es geht um die Rückführung aller Menschen zum Christentum. Lulls Lebensprogramm verdankt sich nach Euler sowohl den Intentionen der Franziskanermissionare wie denjenigen der Dominikaner (vgl. 130–131), «wenngleich er in der Entfaltung seiner *«Philosophie im Dienste der Bekehrung»* gegenüber den Dominikanern ganz eigene Wege ging» (131). Das cusanische Religionsverständnis, dem der zweite Hauptteil der Arbeit gewidmet ist (135–224), erachtet «das Christentum als die wahre Religion, weil in ihr der Glaube an die Offenbarung und die höchste philosophische Einsicht in das Geglaubte vollkommen übereinstimmen» (218). Im dritten Teil (225–254) wird eine systematische Gegenüberstellung versucht. Beiden Denkern geht es um «die Begründung der Wahrheit der christlichen Religion» (236), ein Unterfangen, bei dessen Durchführung signifikante Übereinstimmungen festgestellt werden können, obgleich Lull von Cusanus nie als Quelle genannt wird: «Fundamentale Bedeutung besitzt für beide der unbedingte Wille, die Dogmen des Christentums philosophisch zu verstehen, zu begründen und in ihrer Relevanz für das Seins-, Welt- und Menschenverständnis zu entfalten» (248). Euler weist im letzten Teil der Arbeit, wo die Ergebnisse gesichtet werden, durchaus auf die Grenzen des Dialogs bei den

<sup>60</sup> Vgl. dazu ebenfalls die umfangreiche Studie von GILBERT DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris: Editions du Cerf, 1990, 637 Seiten (Patrimoine: Judaïsme). Mit großer Sorgfalt werden in diesem wichtigen Buch die Relationen zwischen Juden und Christen von 1096 (Erster Kreuzzug) bis 1391 dargestellt und untersucht.

<sup>61</sup> *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*, Würzburg: Echter Verlag, Altenberge: Telos Verlag, 1990, 296 Seiten.

untersuchten Denkern hin: Von einer wirklichen «Anerkenntnis des Anderen in seiner Andersheit» (261) kann nicht die Rede sein, da beiden Vergleichen der Religionen die «christliche Absolutheitsbehauptung» (261) zugrunde liegt. Die Dissertation von Euler behandelt ein bislang in dieser Weise nicht erforschtes Thema, dem in mehrfacher Hinsicht große Bedeutung zukommt.