

<b>Zeitschrift:</b>	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
<b>Band:</b>	40 (1993)
<b>Heft:</b>	3
<b>Artikel:</b>	Notabilia III : Hinweise auf wichtige Neuerscheinungen aus dem Bereich der mittelalterlichen Philosophie
<b>Autor:</b>	Imbach, Ruedi
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-761382">https://doi.org/10.5169/seals-761382</a>

### 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 III

Hinweise auf wichtige Neuerscheinungen  
aus dem Bereich der mittelalterlichen Philosophie

*Aliquis aliquem, ego illum praecipue reor esse felicem, non qui superbis extolli honoribus ambit in palatio, sed qui humilis rusticari elit in heremo, studiosus philosophari diligit in otio, solis sedere appetit in silentio.*

GUIGO I., *De vita solitaria ad ignotum amicum*

Welches ist die Aufgabe der Philosophiegeschichte? Zu Beginn der letzten Lieferung dieser Literaturübersicht habe ich auf die Vielfalt, mit der auf diese Frage geantwortet werden kann, hingewiesen. Unter Mißachtung der üblichen Reihenfolge will ich in dieser Folge am Anfang auf ein kürzlich erschienenes Werk hinweisen, das in besonders origineller Weise das grundsätzliche Problem legitimer philosophiehistorischer Forschung aufwirft und diese Fragestellung zudem mit der Reflexion über die Genese des modernen Denkens verknüpft.

### 1. *Vom Ursprung der Moderne im Mittelalter*

1.1. GÜNTHER MENSCHING zweifelt an der philosophischen Relevanz der heute üblichen Philosophiegeschichtsschreibung.<sup>1</sup> Er plädiert und argumentiert zugunsten einer *philosophischen* Philosophiegeschichte, die Texte der Vergangenheit in systematisch-philosophischer Absicht analysiert. Dabei setzt Mensching drei Thesen voraus: 1. wird postuliert, daß «die zeitliche Folge der Gedanken über Generationen und Epochen hinweg eine immanente Notwendigkeit aufweist» (14), 2. unterstellt der Autor, daß zwischen der Entwicklung

<sup>1</sup> Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter, Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1992, 379 S.

des Denkens und der realgeschichtlichen Bewegung eine Entsprechung besteht (vgl. 14), 3. Schließlich glaubt der Verfasser, es sei angebracht, «den historischen Prozeß aus der Perspektive seines Resultates zu betrachten» (14):

«Wie das Gegenwärtige nur durch die Erkenntnis seines Gewordenseins verstehtbar ist, so erschließt sich die *prima facie* chaotische Fülle des Vergangenen nur durch das reflektierte Bewußtsein des aus ihm Gewordenen» (14).

Diese drei Thesen werden nun anhand eines Themas, in dem es «um den Kern des theoretisch-wissenschaftlichen Verständnisses von Realität» (9) geht und das die «gesamte Geschichte des mittelalterlichen Denkens» (9) durchzieht, nämlich die Frage nach der Seinsweise der Universalien, erprobt. Das theoretische Konzept einer Geschichte des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem im Denken des Mittelalters wird schließlich abgerundet durch eine präzise Zielvorstellung: Es soll «hier der Versuch gemacht werden, am mittelalterlichen Universalienproblem den sukzessiven Konstitutionsprozeß der Moderne zu verfolgen» (14). Der nachzuweisende Prozeß ist die «geistige und politische Emanzipation des Subjektes» (10), die die Moderne kennzeichnet und die heute in eine bemerkenswerte Krise geraten ist. Diese theoretischen Voraussetzungen erklären den Gang der Untersuchung. Ausgangspunkt der zu beschreibenden Entwicklung ist der Neuplatonismus Plotins. Der Neuplatonismus gilt Mensching als Inbegriff einer Metaphysik des Allgemeinen, wo das oberste Allgemeine alles Besondere bestimmt:

«Die neuplatonische Denkweise ist in der naiven Überzeugung begründet, Objektivität vermittlungslos darstellen zu können; sie intendiert reine Ontologie, die indessen nur möglich ist, wenn in ihr das «Subjekt überhaupt nicht vorkommt – auch in negativer Form nicht»» (38).

Der Neuplatonismus ist allerdings politisch nicht neutral, wie das Kapitel über Eriugena nachweisen soll (40–58). Die Einheit des Seienden galt «als Urbild der politischen Einheit des erneuerten Römischen Reiches» (49). Das frühmittelalterliche Bewußtsein, für das das Einzelne nur als ontologischer Schein ist (vgl. 57), versteht «die feudale Gesellschaft als Abbild (der) intelligiblen Natur» (58). Im XI. Jahrhundert sind Modifikationen der neuplatonischen Position festzustellen, wie u. a. das Beispiel der Eucharistielehre Berengars verdeutlicht. Seine Kritik der Eucharistielehre erschütterte den naiven Realismus, und seine symbolische Interpretation der Sakamente «wies unwillentlich der Subjektivität eine konstitutive Rolle für die Objektivität des Glaubensinhaltes zu» (82). Der subjektlose Nominalismus des Roscelin (dazu 93–104), der das Universale auf das «Wort, das in der Prädikation ausgesprochen wird», reduziert, stellt zwar einen ersten Umbruch im Denken dar, aber vermag weder das die Universalien

denkende Subjekt noch die *singularia* adäquat zu interpretieren. Ausführlich befaßt sich Mensching mit der «Apologetik» Anselms, namentlich mit dem ontologischen Gottesbeweis im *Proslogion*, der als «tautologisch» bezeichnet wird (120):

«Wer nicht schon glaubend von der Existenz des größten denkbaren Wesens überzeugt ist, kann dem Beweis keine Erkenntnis entnehmen» (120).

Trotzdem ist von unfreiwilliger Modernität die Rede, namentlich weil das Argument das Gegenteil seiner Beweisabsicht erreicht, nämlich «nicht das denkunabhängige Sein Gottes, sondern dessen Liquidation zu einem Reflexionsbegriff» (121). Ähnlich paradox muß Anselms Rechtfertigungslehre verstanden werden, weil hier «die bürgerliche Rechtsordnung hypostasiert» wird (127), noch bevor sie im weltlichen Bereich etabliert war. Eine explizit neue Orientierung erreicht das Denken bei Abaelard, der im eigentlichen Sinne die Moderne präformiert. In dem ihm gewidmeten Kapitel werden verschiedene Aspekte seines Denkens behandelt, die Beziehung zur Tradition im *Sic et non*, die Satzlehre (*dictum propositionis*), die Universalienlehre und die Ethik. Seine genuine Leistung besteht indessen in seinen logischen und erkenntnistheoretischen Entwürfen:

«Abaelard hat als erster im Mittelalter offen ausgesprochen, daß die objektiven Begriffe von ihrer Genesis im menschlichen Denken nicht unabhängig sind, sich aber auch nicht auf Subjektivität reduzieren» (148).<sup>2</sup>

Abaelard antizipiert also die «spätere Wendung der philosophischen Reflexion auf das Subjekt» (160), was auch durch seine Ethik bestätigt wird. Ein besonders ausführliches Kapitel (190–242) befaßt sich mit der Entwicklung im XIII. Jahrhundert. Thomas vertritt zwar keinen naiven Realismus der Universalien mehr, aber «indem er den *modus subsistendi* der den gedachten Universalien entsprechenden Entitäten in Theologie und Physik affirmativ und systematisch darzustellen sucht, erhebt er wiederum Denkbestimmungen zur ansichseienden Realität» (205). Ein ähnlicher Zwiespalt zeigt sich auch in seinem Versuch, die Individualität adäquat zu erfassen. Er ist zwar darum bemüht, die Bedeutung des Individuums zu anerkennen, mißt ihm allerdings «keine eigene metaphysische Substantialität» bei, sondern begnügt sich mit einer «Oberflächenbeschaffenheit» (208). Erst Scotus wagt es, das Individuelle als ontologisch primäre Realität zu deuten (vgl. 212ff.). Besonders aufschlußreich und anregend ist das Kapitel X, in dem die Rechts- und Gesellschaftslehre des Thomas behandelt

<sup>2</sup> Vgl. ebenfalls: «Die Arbeit des Verstandes tritt zwischen den intelligiblen Gegenstand und das erscheinende Mannigfaltige» (145).

wird. Diese Lehre enthält zahlreiche in die Zukunft weisende Motive, aber sie birgt in sich einen Widerspruch zwischen der metaphysischen Gleichheit der freien Individuen und ihrer Ungleichheit in der gegebenen Gesellschaft (vgl. 253). Ähnliche Spannungen zwischen progressiven und konservativen Momenten manifestieren sich ebenfalls in der Naturrechtslehre (dazu 254–269), in seiner expliziten Theorie der Arbeitsteilung (269 ff.) und seiner Einschätzung des Handels- und Geldwesens (272f.). Ockham, dem Mensching das letzte Kapitel widmet, vollendet das Denken des Mittelalters, er hat «das Programm des neuzeitlichen Geistes bis in dessen zeitgenössische Manifestationen» (319) entworfen:

«Die meisten Denkmodelle der neueren Philosophie, die nach geläufiger Überzeugung erst mit Descartes beginnt, sind hier bereits versammelt» (319).

Das Herz seines Denkens bildet der Nominalismus, der auf der Negation der «Allgemeinheit im traditionellen ontologischen Sinne» (321) beruht. Daraus folgt, daß die essentiellen und akzidentellen Bestimmungen, die «gesamte kategoriale Verfaßtheit der erkennbaren Welt», nicht als «reale Momente des extramentalen Seienden» (323), sondern als im Sinne von Zeichen zu deutenden *intentiones animae* verstanden werden müssen. Die Reform des Wahrheitsverständnisses (330ff.) und der Auffassung von Wissenschaft (324ff.) gründen ebenfalls in dieser ontologischen Position, für die nur das Individuelle wirklich existiert. Der Nominalismus hat indessen kulturelle Konsequenzen, er hat «die Entwicklung der gesamten europäischen Zivilisation geprägt» (346), was nicht zuletzt anhand der politischen Lehre Ockhams (349ff.) aufgewiesen werden kann. Gerade in diesem Zusammenhang manifestiert sich die bei Ockham ebenfalls antizipierte Ambivalenz der Moderne: Ockham hat zwar begriffen, daß das Individuum nur in einem System zu seinem Recht kommt, «in dem die Gleichheit aller Menschen» realisiert ist, aber sein Versuch muß mißlingen:

«Das Negative, der durch Gewalt bestimmte Unterschied unter den Individuen, soll sich pragmatisch selbst negieren, aber das Ergebnis dieser Negation der Negation ist nicht die Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem, sondern der autoritäre Staat, die zum System erstarrte Willkür» (367).

1.2. Die verhältnismäßig ausführliche Darstellung des Buches von Günther Mensching kann durch zwei Gründe gerechtfertigt werden. Es ist erstens die Absicht dieser Literaturhinweise, die Leserschaft so gut wie möglich zu informieren. Bei einem so komplexen Gegenstand und einem teilweise sehr anspruchsvollen Buch erfordert dies etwas Raum. Zweitens entspricht diese Ausführlichkeit der Bedeutung des Buches. Es handelt sich bei dieser Studie um

einen Versuch, der das Ganze des mittelalterlichen Denkens in einer systematischen Gesamtschau fassen will. Solche Unternehmen sind nicht alltäglich.

Es besteht kein Zweifel: Das Buch von Mensching ist außerordentlich anregend und suggestiv. Das mag banal klingen. Ich meine es allerdings im strengen Sinne: Das Buch stimuliert das Denken. Es ist aus einem philosophischen Impetus entsprungen und vermag deshalb selbst philosophisches Nachdenken zu erzeugen. Die rigorose Kohärenz der Rekonstruktion fesselt die Leserinnen und Leser. Mensching konstruiert einen in sich schlüssigen und stimmigen Fortgang des mittelalterlichen Denkens, der seinen eigenen Prämissen getreu keine zufällige Abfolge beschreibt. Mehrere Aspekte habe ich als besonders originell und erfrischend empfunden: Im Gegensatz zu den meisten Darstellungen der mittelalterlichen Philosophie räumt Mensching nicht nur dem politischen Denken einen gebührenden Platz ein, sondern sucht die Verbindung zwischen philosophischem Denken und gesellschaftlich-sozialer Wirklichkeit darzustellen. Besonders überzeugend sind m. E. die Seiten, wo der Autor, von Abaelard und Thomas handelnd, den Zusammenhang zwischen dem Begriff der Arbeit und der Arbeit des Verstandes aufzeigt. Die Interpretation von Anselms Rechtfertigungslehre oder von Thomas' Naturrechtslehre unter dieser Perspektive sind überzeugend. Das Unterfangen einer Neubestimmung des Verhältnisses von Moderne und Mittelalter verdient Respekt und wirft neues Licht auf beide Epochen und deren Einschätzung. Bei einem so umfassenden Versuch gibt es viele Besonderheiten, die ein Rezensent bemängeln könnte. Zwei Punkte möchte ich hervorheben: Der Einfluß und die Bedeutung der arabischen Philosophen, die wirklich nur beiläufig erwähnt werden, werden hier unterschätzt. Es ist schade, daß Avicenna, der Vater der dreifachen Existenzweise des Universale, gar nicht vorkommt. Des weiteren kann ich die Interpretation Dantes (274–286) nicht teilen, da sie m. E. das Innovatorische Dantes zu wenig differenziert wahrnimmt. Ich verstehe nicht, was es bedeuten soll, wenn gesagt wird, Dante lasse die «Politik strikt in der Theologie gründen» (281), oder wenn behauptet wird, er legitimiere Herrschaft «durch eine Vernunft, deren Objektivität durch die Offenbarung verbürgt sein sollte» (285). Bislang war ich gerade vom kontradiktitorischen Gegenteil dieser Aussagen überzeugt. Da ich an die Tugend des Details glaube und im Gegensatz zu Mensching zutiefst von der Legitimität einer Philosophiegeschichte überzeugt bin, die «die Absicht verfolgt, die Entwicklung der Lehren, die Herkunft und Fortentwicklung der Motive sowie die meist kontingenzen Umstände ihrer Verbreitung zu dokumentieren und die Originaltexte frei von Irrtümern und Entstellungen zu rekonstruieren» (15), kann ich die Prämissen der «philosophischen Philosophiegeschichte», wie Mensching sie versteht, nicht teilen. Es ist allerdings nicht Aufgabe dieser auf die Einzelheit versteiften Historiographie, aus der Detailforschung das Allgemeine abzuleiten (vgl. 16), sondern in kritischer Selbstreflexion das, was wir zu wissen glauben, in Auseinandersetzung mit dem

Vergangenen zu überprüfen. Die Philosophiehistorie ist weniger am Bleibenden und Allgemeinen als am Sichverändernden und Besonderen interessiert. Nach der überzeugenden Formulierung von Paul Veyne ist die Geschichte «ein Wörterbuch der Unterschiede»<sup>3</sup>. Schließlich bleibt zu erwähnen, daß die geschichtsphilosophischen Perspektiven, die eine notwendige Entwicklung der Gedanken, die sich in der Geschichte manifestieren, postulieren, in krassem Widerspruch stehen zu der als Fortschritt beschriebenen Entwicklung vom Allgemeinen zum Besonderen: Während Mensching die zunehmend positive Bewertung des Individuums als das entscheidende Moment in der Gesellschaft und im Denken interpretiert, legt er eine Darstellung der Philosophen und Philosophien vor, in der ein außerordentlich allgemeines Schema die durch Kontigenz bestimmten individuell gefärbten Ansätze der einzelnen Denker, die ihr Denken unter kontingenten Bedingungen vollzogen, aufgrund der Einordnung in eine dem Interpreten vorschwebende ideale Vorstellung des Fortschrittes verallgemeinert und damit eine Sichtung dieser Ansätze in ihrer je eigenen, nur mittels einer eminent differenzierten und philologisch und historisch bis ins Äußerste differenzierenden Analyse zu erfassenden und wahrnehmbaren Besonderheit verfehlt. Nicht ohne ein gewisses Erstaunen habe ich deshalb folgende Bemerkung gelesen: «Hier zeigt sich die Tendenz der gegenwärtigen Philosophiegeschichtsschreibung, ihre Untersuchungsgegenstände immer radikaler zu singularisieren und allgemeine Bestimmungen immer weniger zuzulassen – eine späte Wirkung der Ockhamschen Denkweise» (321).

*Tua res agitur.*<sup>4</sup>

## 2. Handschriftenkataloge

2.1. Seit 1985 war kein Band der vorzüglichen Reihe der Kataloge philosophischer Manuskripte in italienischen Bibliotheken, die unter der Leitung von CLAUDIO LEONARDI bearbeitet werden, erschienen. In dem vor kurzem publizierten 6. Band werden Bibliotheken in Atri (Biblioteca Capitolare), Bergamo (Archivio del Capitolo della Cattedrale, Archivio della Curia vescovile, Archivio del Clero di S. Alessandro in Colonna), Cosenza (Biblioteca Civica), Mailand (Biblioteca Ambrosiana: mss. A Inf.), Perugia (Archivio storico di S. Pietro), Pistoia (Archivio del Convento di Giaccherino), Roma (Biblioteca

<sup>3</sup> Wörterbuch der Unterschiede: Über das Geschichtemachen. Ein Gespräch mit Paul Veyne, in: Vom Umschreiben der Geschichte. Neue historische Perspektiven. Hrsg. v. U. RAULFF, Berlin 1986, 132–146.

<sup>4</sup> Vgl. dazu: R. IMBACH, Interesse am Mittelalter. Beobachtungen zur Historiographie der mittelalterlichen Philosophie in den letzten hundertfünfzig Jahren, in: *Theologische Quartalschrift* 172 (1992) 196–207.

dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana: Fondo Corsini, Fondo Rossi) und Siena (Archivio del Convento dell'Osservanza, Biblioteca Comunale degli Intronati: mss. A–C) beschrieben.<sup>5</sup> Nach dieser längeren Pause ist es vielleicht sinnvoll, an die Ziele dieses umfassenden Katalogunternehmens zu erinnern: Es sollen in den einzelnen Katalogen alle Hss. (bis ca. 1520/30) beschrieben werden<sup>6</sup>, die philosophische Werke in lateinischer Sprache oder in Vulgärsprache oder lateinische Aristotelesübersetzungen enthalten (vgl. XI–XII). Im vorliegenden Band werden insgesamt 187 Hss. von verschiedenen Autoren und Autorinnen beschrieben. Die unentbehrlichen Indices (Hss., Incipit, Namen und anonyme Werke) ergänzen das kostbare Werk, das wie die vorhergehenden Bände von vorzüglicher wissenschaftlicher Qualität zeugt. Auffallend zahlreich sind – abgesehen von den Aristoteleskommentaren und lullistischen Schriften – die Hss., in denen die *Consolatio philosophiae* tradiert wird (fünf Hss.); ebenfalls sind mehrere Textzeugen des Kommentars von Nicolaus Trevet (88, 128, 247, 286) zu vermerken.<sup>7</sup> In einigen Fällen sind die nützlichen bibliographischen Angaben durch neuere Editionen oder Publikationen zu ergänzen, aber im allgemeinen ist der neueste Forschungsstand vertreten.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Catalogo di manoscritti filosofici nelle Biblioteche Italiane, volume 6, Atri, Bergamo, Cosenza, Milano, Perugia, Pistoia, Roma, Siena, a cura di G. M. CAO, M. CORTESE, M. CURANDAI, E. DI MATTIA, G. ITALIANI, F. W. LUPI, P. ROSSI, A. M. VELLI, S. ZAMPONI, Premessa di CLAUDIO LEONARDI, Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1992, XXII + 381 S.

<sup>6</sup> In diesem Band sind allerdings auch zahlreiche Aristoteleskommentare aus dem XVII. Jahrhundert verzeichnet, vgl. vor allem die Hss. der Kapitularbibliothek von Atri S. 8 ff.

<sup>7</sup> Leider sind die Verweise auf die Sekundärliteratur nicht kohärent: Die Studie von O. LÖHMANN, Boetius und sein Kommentator Nicola Trevet, München 1977, wird nur S. 287 korrekt zitiert, während der Aufsatz von R. J. DEAN, The Dedication of Nicolas Trevet's Commentary of Boethius, in: *Studies in Philology* LXIII (1966) 593–603, nur S. 89 genannt wird.

<sup>8</sup> Hier seien einige Ergänzungen erwähnt: Bei den Werken Alberts des Großen sollte das Verzeichnis von W. FAUSER erwähnt werden: Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung, *Codices manuscripti operum Alberti Magni*, Münster 1992. – Der Politikkommentar Ambrosiana A 100 Inf., ff. 1ra–54vb, wird ausführlich besprochen von CH. FLÜELER, Rezeption und Interpretation der aristotelischen «*Politica*» im späten Mittelalter, Amsterdam 1992, 120, 221–255. – Zum *Tractatus de septem itineribus aeternitatis* (158) vgl.: RUDOLF VON BIBERACH, *De septem itineribus aeternitatis*, Nachdruck der Ausgabe von Peltier 1866 mit einer Einleitung in die lateinische Überlieferung und Corrigenda zum Text von M. SCHMIDT, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985. – Eigenartigerweise wird die Edition des Traktats *De erroribus philosophorum* von J. KOCH (Milwaukee 1944) nicht verzeichnet (180). Ebenfalls vernachlässigt wird die kritische Edition der Schrift *Imago mundi* des Honorius (180): V. I. J. FLINT, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 57 (1982) 1–153. – Im Zusammenhang mit dem *Compendium theologicae veritatis* (223–224) sollte das Standardwerk von G. STEER (Hugo Ripelin von Strassburg, zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des *Compendium theologicae veritatis* im deutschen Spätmittelalter, Tübingen 1981) unbedingt verzeichnet werden, da es die lateinische Tradition des Werkes ausführlich bespricht. – Die Hs. Siena, Biblioteca comu-

2.2. Die Studien zur Bibliothek einzelner Gelehrter in Mittelalter und Renaissance liefern außerordentlich wichtige Aufschlüsse für die Erforschung des intellektuellen Lebens in all seinen Dimensionen.<sup>9</sup> Ein vorzügliches Beispiel für die Fruchtbarkeit und Bedeutung derartiger Untersuchungen liefert STEFANO CAROTI, der Untersuchungen zur Bibliothek von Bernardo Campagna vorlegt.<sup>10</sup> Auf die Büchersammlung dieses italienischen Gelehrten, der vor 1443 gestorben ist, hatten bereits Anneliese Maier und Lynn Thorndike aufmerksam gemacht. Caroti unternimmt nun den Versuch einer Gesamtrekonstruktion dieser Bibliothek. Zu den bereits früher bekannten *codices* aus der Bibliothek Bernhards – fünf aus der Vaticana (Vat. lat. 2159, 2160, 2185, 3066, 3144) und drei aus der Biblioteca comunale Malatestiana in Cesena (Ms. Pluteo S. VII, 5; Ms. Pluteo S. VIII, 2 und Ms. Pluteo S. VIII, 5) – kann der Verfasser zwei neue hinzufügen: eines aus der Biblioteca Comunale in Mantova (Ms. 850) und ein anderes aus der Malatestiana (Ms. Pluteo S. VIII, 3). Aufgrund von Verweisen kann die Existenz weiterer 18 Hss. postuliert werden, deren Inhalt sich aufgrund von Verweisen Bernhards ziemlich genau rekonstruieren lässt (vgl. Anhang IIb, 211–217). Eine genauere Analyse des Inhalts der identifizierten<sup>11</sup> und noch nicht identifizierten *codices* erlaubt gewisse Schlußfolgerungen über die philosophische Kultur in Italien in der zweiten Hälfte des XIV. Jahrhunderts: Bernardo besaß eine unmißverständliche Vorliebe für die neue englisch-französische Philosophie, wie namentlich die Werke von Walter Burley, Richard Kilvington und William Heytesbury oder Johannes Buridan und Nicole Oresme in seiner Büchersammlung bezeugen (vgl. 71–83).<sup>12</sup> Die sorgfältige Analyse der Marginalien Bernhards (85–122) ermöglicht dagegen gewisse Ableitungen über das Denken des Mediziners und Philosophen, von dem keine eigenen Werke erhalten sind. Besonders aufschlußreich sind die Marginalien zu den *Questiones super Physicam* seines Lehrers Blasius von Parma im Cod. Vat. lat. 2159, den er eigenhändig geschrieben hat (vgl. dazu 92–122). Alle Notizen von der Hand Bernhards sind in einem Anhang transkribiert

nale, C.VI.16, die den Traktat *De unitate intellectus* von Thomas enthält (317), wird im Band XLIII der Leonina S. 253–254 beschrieben. – Für die Übersetzung der *Oeconomica* des Leonardo Bruni muß der grundlegende Aufsatz von H. GOLDBRUNNER, Durandus de Alvernia, Nicolaus von Oresme und Leonardo Bruni. Zu den Übersetzungen der pseudoaristotelischen Ökonomik, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 50 (1968) 200–239, aufgeführt werden.

<sup>9</sup> Vgl. zu dieser Fragestellung den programmatischen Aufsatz von PEARL KIBRE, The Intellectual Interests Reflected in Libraries of the Fourteenth and Fifteenth Century, in: *Journal of the History of Ideas* VII (1946) 257–297.

<sup>10</sup> I Codici di Bernardo Campagna, Filosofia e Medicina alla fine del secolo XIV, Manziana (Roma): Vecchiarelli Editore, X + 275 S.

<sup>11</sup> Genaue Beschreibung der Hss. im Anhang IIa, 141–209.

<sup>12</sup> Ein eigener Appendix verzeichnet die Autoren, deren Werke in der Bibliothek vorhanden waren: 219–233.

(129–139). Eines der wichtigsten Ergebnisse seiner Studie faßt Caroti unter Berücksichtigung der Tatsache, daß Bernardo einen Teil der Hss. bereits in der heute existierenden Form erstanden hat, in folgender Weise zusammen:

«Da un punto di vista più generale la biblioteca di Bernardo, anche per quello che essa ha conservato di codici risalenti ad anni precedenti la sua formazione, reca una testimonianza importante sulla vitalità e l'aggiornamento della cultura filosofica italiana negli anni centrali del secolo XIV. William Courtenay, che ha studiato i rapporti tra filosofia inglese e italiana in questo periodo, non ha soltanto richiamato la necessità di rivedere un'impostazione storiografica che voleva in Paolo Veneto l'iniziatore e il promotore della nuova filosofia particolarmente attenta a tematiche logiche e fisiche di origine oxoniense e parigiana, ma ha adirittura avanzato l'ipotesi che Gregorio da Rimini sia venuto in contatto con alcuni testi inglesi ... negli anni italiani che precedettero la sua lettura delle *Sentenze* a Parigi tra il 1342 e il 1344. Una tale ipotesi, se confermata, verrebbe ad attribuire alla fortuna italiana di tematiche logiche e filosofiche inglesi un ruolo fondamentale anche per quanto riguarda l'affermazione di questo tipo di interessi nell'università di Parigi, affermazione che generalmente viene fatta risalire agli anni '40–'50 del secolo XIV» (126).

Es handelt sich hier zweifelsohne um interessante Perspektiven, die durch weitere Untersuchungen vertieft werden sollten.

### 3. Editionen

Obwohl kein Zweifel darüber besteht, daß ADAM DE WODEHAM zu den bedeutendsten Figuren der Philosophie und Theologie am Anfang des XIV. Jahrhunderts gehört, stand bis vor kurzem lediglich eine neuere kritische Edition eines seiner Werke zu Verfügung.<sup>13</sup> Der Edition der *Lectura secunda in librum primum Sententiarum*, die von REGA WOOD in Zusammenarbeit mit GEDEON GAL herausgegeben wird<sup>14</sup>, kommt daher eine außerordentlich große

<sup>13</sup> Es handelt sich um den *Tractatus de indivisibilibus*, den R. Wood 1988 (Dordrecht) veröffentlicht hat.

<sup>14</sup> ADAM DE WODEHAM, *Lectura secunda in primum librum Sententiarum. Prologus et distinctio prima*, Edited by REGA WOOD, Assisted by GEDEON GAL, O.F.M., St. Bonaventure University: St. Bonaventure, N. Y. 1990, 50\* + 354 S. – ADAM DE WODEHAM, *Lectura secunda in primum librum Sententiarum. Distinctiones II–VII*, Edited by REGA WOOD, Assisted by GEDEON GAL, O.F.M., St. Bonaventure University: St. Bonaventure, N. Y. 1990, 374 S. – ADAM DE WODEHAM, *Lectura secunda in primum librum Sententiarum. Distinctiones VIII–XXVI*, Edited by REGA WOOD, Assisted by GEDEON GAL, O.F.M., St. Bonaventure University: St. Bonaventure, N. Y. 1990, 491 S.

Bedeutung zu. Der Franziskaner hat nach heutiger Kenntnis drei Vorlesungen über die Sentenzen des Lombarden durchgeführt, nämlich in London, Norwich und Oxford. In ihrer Einleitung versucht R. Wood gegen W. Courtenay zu beweisen, daß die *Lectura Norwicensis* mit der in der Hs. Cambridge, Gonville-Caius 281/674, erhaltenen Redaktion des Sentenzenkommentars identisch ist und daß diese Version älter ist als die Oxford Redaktion (vgl. dazu 30\*–38\*). Wiewohl die Hs. von Cambridge nach 1332 geschrieben worden ist, muß die *Lectura secunda* zwischen 1329 und 1332 entstanden sein (37\*). Diese zweite Redaktion des Kommentars ist nur fragmentarisch erhalten (Prolog, dist. I–XXVI des ersten Buches). Die Edition wurde auf der Grundlage des einzigen Textzeugen erstellt, wobei an gewissen Stellen *testimonia* oder Parallelstellen für die Textkonstitution berücksichtigt werden konnten. Von besonderer Bedeutung war dabei der Cod. Vat. lat. 955, in dem eine von Wodeham durchgesehene Version der Oxford Vorlesung überliefert wird, die überdies zahlreiche Passagen aus der *Lectura secunda* enthält (vgl. 46\*–47\*, von besonderer Bedeutung für die Textkonstitution: Band I, 251–322; Band II, 62–89, 207–214, 258–312, 328–354; Band III, 164–193). An wenigen Stellen wurde ebenfalls Paris, Bibl. Mazarine 915, beigezogen (vgl. Band I, 258–266; Band II, 259–262). Die Herausgeber haben sich entschlossen, zweifelhafte Lesarten als solche zu kennzeichnen, deshalb sind unzählige *lectiones dubiae* im kritischen Apparat vermerkt.<sup>15</sup> Ein besonderes Problem bietet die Auflösung der Abkürzung *inte<sup>o</sup>*, die als *intentio* oder als *intellectio* gelesen werden kann (vgl. 47\*–49\*). In besonders schwierigen Fällen wird im Apparat mittels eines Eintrages auf die Schwierigkeiten hingewiesen (e.g. I, 15, lin. 45; 54, lin. 11). Wie bei der Edition Ockhams wurde der Text normalisiert, die Herausgeberin gibt allerdings in der Einleitung eine Liste orthographischer Besonderheiten der Hs. von Cambridge (40\*–41\*). Zudem legt sie ebenfalls eine Tabelle mit besonders ungewöhnlichen Abkürzungen vor (41\*–45\*). Insgesamt handelt es sich um einen sehr gut lesbaren Text, der in vielfacher Hinsicht für die Interpretation der Philosophie und Theologie des XIV. Jahrhunderts grundlegende Bedeutung besitzt. Für den Quellenapparat wurden nicht nur bereits edierte Texte beigezogen, sondern im Falle von Gualterus de Chatton und Ioannes de Reading ebenfalls die noch nicht edierten Sentenzenkommentare. Jeder der drei Bände enthält gesonderte Indices (Manuscript Index, Author Index, Subject Index). Auch wenn der Sachindex notwendigerweise lückenhaft ist, so leistet er trotzdem der Leserschaft gute Dienste.

Die Einleitung von Rega Wood gibt einige knappe Hinweise zur Biographie Adams, diskutiert das Problem der drei Versionen des Sentenzenkommentars

<sup>15</sup> Vgl. 46\*: «Where there was a question about our reading, this is indicated in the variants. The reader will often find troublesome or ambiguous abbreviations reproduced in the variants.»

und ihrer Datierung, erklärt die Editionsprinzipien und präsentiert kurz unter dem Titel «Introduction to Wodeham's Philosophical Theology» die wichtigsten inhaltlichen Fragen, bei denen das Werk Adams Beachtung verdient. Es ist selbstverständlich nicht möglich, im Rahmen dieser Hinweise in umfänglichem Sinne die historische Bedeutung einer derart wichtigen Edition zu würdigen. Ich kann hier lediglich einige inhaltliche Aspekte hervorheben, die mir namentlich in Beziehung zu Ockham besonders bemerkenswert zu sein scheinen.

Der *Prologus* besteht aus sechs Fragen, die vor allem in erkenntnistheoretischer und semantischer Hinsicht Beachtenswertes beinhalten. In der Frage, ob der Akt des Wissens notwendigerweise ein von der Sinneswahrnehmung real unterschiedenes einfaches Erfassen voraussetze, antwortet Adam, dies sei nicht der Fall (vgl. I, 32). Im Zusammenhang mit der *quaestio II* (I, 34–64), wo von der Erkenntnis, die die Seele von ihren eigenen Akten besitzt, die Rede ist, erörtert Adam ausführlich den Unterschied zwischen abstraktiver und intuitiver Erkenntnis. Mit Ockham anerkennt Wodeham, daß die Seele bezüglich eines Erkennbaren zwei real und spezifisch verschiedene Erkenntnisakte besitzt. Die Umschreibung der intuitiven Erkenntnis unterscheidet sich allerdings von derjenigen Ockhams:

Tertia conclusio sit quod ille actus incomplexus qui natus est causare evidentem assensum de veritate contingentis de praesenti, et quae naturaliter requirit existentiam et praesentiam, est intuitiva notitia (I, 37, 69–71).

Im Gegensatz zu Ockham verneint Adam die Möglichkeit, daß die intuitive Erkenntnis *non est virtute cuius possit sciri non existere ipsa non existente* (I, 38, 5–6). Die Unterscheidung der beiden Erkenntnisweisen steht ebenfalls im Mittelpunkt der dritten Frage des Prologs (I, 65–83):

Utrum notitia intuitiva sensitiva vel intellectiva possit naturaliter causari vel conservari sine existentia rei visae (I, 64, 2–4).

Im Zusammenhang mit dieser Problematik werden die berühmten *experienciae* des Petrus Aureoli, die bewiesen sollen, daß die intuitive sinnliche Erkenntnis nicht notwendigerweise die Gegenwart des Gegenstandes erfordert, sowie Chattons Einwände gegen sie ausführlich diskutiert (I, 68–83). Wodeham verneint die gestellte Frage in aller wünschenswerten Klarheit. In der vierten Frage widerlegt der Franziskaner Aureolis Theorie des *esse apprens* (I, 84–111). Auch die ersten drei Fragen zur *distinctio prima* sind epistemologischen Problemen gewidmet. Von besonderer Relevanz ist die Diskussion über das Objekt des Wissensaktes (q. 1; I, 180–208). Adam folgt in dieser fundamentalen Diskussion weder Ockham, der den Schlußsatz des Syllogismus als unmittelbares Objekt des Wissens interpretiert, noch Chatton, nach dem sich der Akt des Wissens unmittelbar auf die *res significatae* bezieht. Adam schlägt einen neuen Weg ein, den bekanntlich auch Gregor von Rimini befolgen wird: Der Akt des Wissens und

der Zustimmung bezieht sich auf das *objecum totale propositionis*. Dieses wird in folgender Weise umschrieben:

Dicendum quod objecum totale propositionis est eius significatum. Eius autem significatum est sic esse vel sic non esse sicut per propositionem denotatur. Puta, objecum huius «Deus est Deus» est «Deum esse Deum»; et huius «homo est albus» vel «homini inest albedo» significatum est «hominem esse album» vel «homini inesse albedinem». Nec haec sunt propositiones, quia si nulla propositio esset in rerum natura, nihilominus Deus esset Deus, et homo esset albus vel homini inesset albedo (I, 193, 17–194, 24).

Bereits diese in jeder Hinsicht folgenreiche Lehre vom *complexe significabile* belegt in ausreichender Weise die außerordentliche philosophische Bedeutung dieses Sentenzenkommentars. Die wissenschaftstheoretischen Erörterungen in den *Quaestiones II–III* (I, 208–250), die bedeutsamen Ausführungen zu den Gottesbeweisen (d. III, q. 1; II, 116–141) oder die Theorie des Begriffs (d. VIII; III, 3–122) bestätigen das Urteil Rega Woods, Wodeham sei «one of the greatest medieval philosopher-theologians». Dieses Urteil gilt nicht nur wegen der unbestreitbar hohen wissenschaftlichen Qualität des Werkes, sondern auch aus historischen Gründen. Wodeham spiegelt die intensiven philosophischen Debatten in England zu Beginn des XIV. Jahrhunderts, in denen die Positionen von Aureoli, Chatton, Ockham, Scotus und Reading ausführlich besprochen und diskutiert werden. Es ist gewiß, daß es sich um eine der bedeutendsten Editionen der letzten Jahre handelt.

#### 4. Übersetzungen

**4.1. Fontes christiani.** Der Herder Verlag publiziert seit kurzer Zeit eine neue zweisprachige Reihe, die nach ihrem Untertitel eine «Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter» beabsichtigt. Offensichtlich greift dieses Vorhaben die Idee der «Bibliothek der Kirchenväter» auf. Sofern auch mittelalterliche Texte berücksichtigt werden, gleicht das Vorhaben eher den «Sources chrétiennes», allerdings mit dem Unterschied, daß die renommierte französische Reihe nur Texte bis zum XII. Jahrhundert umfaßt, während die neue deutsche Reihe das ganze Mittelalter einbezieht. Da in den *Notabilia* nur Publikationen, die den Zeitraum von 800–1600 betreffen, besprochen werden, sollen in Zukunft ausschließlich die Bände zum Mittelalter angezeigt werden. Der Editionsplan sieht ANSELM VON CANTERBURY (*De veritate*), BONAVENTURA (*De triplici via*), JOHANNES SCOTUS ERIGENA (*Homilia in prologum Sancti Evangelii secundum Iohannem*), RICHARD VON ST.-VIKTOR (*De trinitate, Benjamin minor*) vor. Ich hoffe allerdings, daß diese «Bibliothek christlicher

Klassiker», wie sie ebenfalls von den Herausgebern bezeichnet wird, weitere Autoren und Werke des Mittelalters berücksichtigt. Eine Reihe, die mit diesem Anspruch auftritt, sollte nicht nur den Bereich der Spiritualität berücksichtigen, sondern tatsächlich die entscheidenden «christlichen Quellentexte» in ihr Programm aufnehmen. Dann allerdings gehört PETRUS ABAELARDUS ebenso in diese Bibliothek christlicher Klassiker wie THOMAS VON AQUINO, WILHELM VON OCKHAM und WYCLIFF.

Als ersten Band aus dem Gebiet des Mittelalters legt GISBERT GRESHAKE frühe Kartäuserbriefe vor.<sup>16</sup> Der Band enthält Schriften des Gründers des Kartäuserordens, namentlich den wichtigen Brief Brunos *Ad Radulphum*, neun Briefe von Guigo I. († 1136) und zwei Briefe von Anthelm († 1178). Die sorgfältig übersetzten Texte vermitteln Einblick in die Anfänge und die Spiritualität des Ordens. Als Vorlage diente der von M. LAPORTE in den «Sources chrétiennes» besorgte Band: *Lettres des premiers Chartreux 1: Bruno – Guigues – s. Anthelm* (Paris 1988). Die Einleitungen von Greshake geben nicht nur Einblick in die Biographie der drei Kartäuser, sondern umfassen ebenfalls eine inhaltliche und formale Analyse der einzelnen Briefe. Die üblichen Register (Bibelstellen, Personen, Sachen) fehlen nicht.

**4.2. Bonaventura.** Unter der Leitung von OLIVIER BOULNOIS erscheint seit kurzem eine französische Reihe «L’œuvre de saint Bonaventure». Bereits sind zwei Bände erschienen, übersetzt und eingeleitet von MARC OZILOU: Es handelt sich zum einen um die *Collationes De decem paeceptis*<sup>17</sup> und zum anderen um die *Collationes in Hexaemeron*<sup>18</sup>. Beide Bände enthalten eine ausführliche Einleitung, vier Indices (Bibelstellen, alte und moderne Autoren, Sachen) und zahlreiche Anmerkungen. Die sieben *Collationes* zu den zehn Geboten, die Bonaventura zwischen dem 6. März und Ostern 1267 in Paris vorgetragen hat, sind aus philosophiehistorischer Sicht aus zwei Gründen von Bedeutung. Bonaventura entwickelt zum einen in diesen Vorträgen sein Verständnis des Gesetzes, das in folgender Weise zusammengefaßt (coll. I, n. 21) wird:

«Il faut noter que toute loi ne commande pas autre chose que la justice, car la loi est la règle de la justice. Or la justice est la vertu selon laquelle l’homme est ordonné à Dieu et au prochain. Il y a ainsi une double justice, l’une, par

<sup>16</sup> BRUNO – GUIGO – ANTHELM, *Epistulae cartusianae*, Frühe Kartäuserbriefe, übersetzt und eingeleitet von GISBERT GRESHAKE, Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York: Herder 1992, 211 S. (Fontes christiani, Band 10).

<sup>17</sup> SAINT BONAVENTURE, *Les Dix commandements*. Traduction, introduction et notes de MARC OZILOU. Tournai: Desclée; Paris: Cerf 1992, 205 S.

<sup>18</sup> SAINT BONAVENTURE, *Les Six Jours de la Création*. Traduction, introduction et notes de MARC OZILOU. Préface d’OLIVIER BOULNOIS, Tournai: Desclée; Paris: Cerf 1991, 555 S.

laquelle nous sommes ordonnés à Dieu, l'autre par laquelle nous sommes ordonnés au prochain. Pour cette raison, deux tables furent données à Moïse, la première et la seconde» (51).

Zum anderen handelt es sich bei diesen Predigten um den ersten Text Bonaventuras, in dem er sich mit dem radikalen Aristotelismus der Pariser Universität auseinandersetzt (coll. II, n. 25; 72). Bereits in dieser frühen Kritik des philosophischen Fürwitzes wird den Feinden vorgeworfen, sie lehrten die Ewigkeit der Welt und die Einzigkeit des Intellekts und leugneten die Unsterblichkeit. Eine bemerkenswerte persönliche Bemerkung (coll. II, n. 28) deutet bereits auf den Anstifter der Verurteilung von 1270 hin:

«J'ai entendu dire, lorsque j'étais étudiant, qu'Aristote a posé un monde éternel; et lorsque j'ai entendu les raisons et les arguments qui fondaient cette position, mon cœur commença à en être troublé, et commença à se demander: comment est-ce possible? Mais de telles choses sont maintenant si connues qu'en douter n'est plus possible» (74).

Während die Predigten zum Dekalog die erste Auseinandersetzung mit den radikalen Aristotelikern enthalten, zeugen die Vorträge zum Sechstagewerk aus dem Jahre 1273 von einer eingehenden Beschäftigung mit dem Gegenstand (was nicht mit einem intensiven Studium der gegnerischen Schriften verwechselt werden sollte!). Dieses Spätwerk Bonaventuras vereinigt in sich, wie O. Boulnois in seinem Vorwort bemerkt (8–9), ganz verschiedene Diskursformen, nämlich Geschichtstheologie, biblische Hermeneutik, spekulative Metaphysik, wissenschaftliche Enzyklopädie und akademischen Disput. Aber trotzdem verleiht – nach Boulnois – der *theologische Diskurs* der bunten Vielfalt eine einzigartige Einheit:

«Il (Bonaventure) ne déploie pas la théologie comme un nouveau discours autonome, qui s'ajouterait aux autres et qui ferait nombre avec eux, ... mais comme un nouvel *ordre du discours*, capable d'assumer la totalité de ces discours pulvérisés et de ces attitudes partielles, de les parcourir transversalement, et de les réduire à leur principe unique» (9).

Ozilou übersetzt den Text der Edition von Quaracchi, fügt allerdings in den Fußnoten so gut wie alle Varianten der von F. Delorme 1934 publizierten *reportatio* hinzu. Diese Ergänzung verleiht dieser Übersetzung einen besonderen Wert und eine eigene Nützlichkeit. Ein Beispiel kann Einblick in die Qualität der Übersetzung, die nach meinen Stichproben als präzis und elegant bezeichnet werden darf, vermitteln:

Metaphysicus autem, licet assurgat ex consideratione principiorum substantiae creatae et particularis ad universalem et increatam et ad illud esse, ut habet rationem principii, medii et finis ultimi, non tamen in ratione Patris et Filii et Spiritus sancti. Metaphysicus enim arguit ad illud esse consideran-

dum in ratione principii omnia originantis; et in hoc convenit cum physico, qui origines rerum considerat. Assurgit etiam ad considerandum illud esse in ratione ultimi finis; et in hoc convenit cum morali sive ethico, qui reducit omnia ad unum summum bonum ... Sed ut considerat illud esse in ratione omnia exemplantis, cum nullo communicat et verus est metaphysicus (coll. I, n. 12).

«Le métaphysicien ne peut bien s'élever de la considération des principes de la substance créée et particulière à la substance universelle et incréée; il peut bien s'élever à cet être en tant qu'il tient la raison de principe, de moyen et de fin ultime, mais il ne le peut sous la raison de Père, de Fils et d'Esprit saint. Le métaphysicien, en effet, s'élève à cet être en le considérant sous la raison de principe originant toutes choses, et en cela il s'accorde avec le physicien qui considère les origines des choses. Il s'élève encore à cet être en le considérant sous la raison de fin ultime, et en cela il s'accorde avec le moraliste ou éthicien, qui reconduit toutes choses à un seul bien suprême comme à la fin ultime ... Mais quand il considère cet être sous la raison d'exemplaire de toutes choses, il ne le partage avec personne et il est vrai métaphysicien» (108).

Die umfängliche Einleitung betont die franziskanische und theologische Dimension des Werkes, das in einem gewissen Sinne als Bonaventuras Testament gedeutet werden kann (vgl. 19ff.). Besonders wertvoll ist die genaue Inhalts- und Strukturanalyse der 23 *collationes* (60–90). Die Bemerkungen zur Auseinandersetzung Bonaventuras mit der Philosophie (53–60, 91–92) sind aus der Perspektive der Philosophiegeschichte nicht ganz befriedigend. Das ganz präzise Philosophieverständnis Bonaventuras, das u.a. in Coll. I, nn. 12–35 und Coll. IV, nn. 1–25 zum Ausdruck kommt, hätte eine Darstellung verdient. Die eigentliche Grundlage der Kritik Bonaventuras einer *bestimmten* Philosophie, nämlich des Aristotelismus, wird ebenfalls nicht thematisiert. Was der Franziskaner seinen philosophischen Gegnern vorwirft, ist die Leugnung der göttlichen Ideen, aus der sich nach Coll. VI, 2–4 die grundlegenden Irrtümer ergeben, die der Bischof von Paris bereits 1270, nicht ohne Einfluß Bonaventuras, verurteilt hatte:

«Certains (philosophes) nièrent, en effet, que l'exemplaire des choses fût dans la cause première, et leur chef semble avoir été Aristote qui, au commencement et à la fin de la *Métaphysique* et en plusieurs autres endroits, exècre «la théorie» des idées de Platon. C'est pourquoi il dit que Dieu ne connaît que soi seul, n'a besoin de la connaissance d'aucune autre chose et meut en tant que désiré et aimé. Ces philosophes posent que Dieu ne connaît rien ou nul être particulier. Aussi, Aristote en tête combat-il «la théorie» des idées, comme dans l'*Ethique* où il dit que le bien suprême ne peut être une idée» (212; Coll. VI, n. 2).

Dieser entscheidende Passus, zusammen mit VII, n. 3 (*philosophi illuminati posuerunt ideas*), zeigt ganz eindeutig, daß Bonaventuras Kritik der Philosophie selbst philosophische Voraussetzungen und Folgen hat, die auch *philosophisch* relevant sind. Eine allzu exklusiv auf die Theologie ausgerichtete Interpretation von Bonaventuras Denken verfehlt m.E. dessen Originalität. In den Anmerkungen sind mir einige Ungenauigkeiten aufgefallen: Coll. VI, n. 6 und n. 27 (214, Anm. 25; 221, Anm. 71), wo Bonaventura Plotin erwähnt, verweist der Herausgeber auf die *Enneade* I, 2. Dieser Verweis ist irreführend, da Bonaventura die Werke Plotins nicht aus erster Hand kennen konnte. Ebenso verwirrend sind die Anmerkungen 197, Anm. 63, 199, Anm. 74, 422, Anm. 111, wo auf Werke Platons verwiesen wird, die Bonaventura nicht zur Verfügung standen. Auch die 178, Anm. 56 und 212, Anm. 13 genannte *Destructio destructionis* des Averroes war zur Zeit Bonaventuras noch nicht ins Lateinische übersetzt. Selbstverständlich können derartige Hinweise durchaus nützlich sein, aber es sollte für die Leserschaft klar werden, daß es sich nicht um direkte Quellen Bonaventuras handelt. Es ist schließlich bedauerlich, daß in den bibliographischen Angaben, die mit den Indices verknüpft sind, bei Zeitschriftenartikeln die Seitenzahlen fehlen und bei Büchern der Erscheinungsort. Trotz dieser Defizite wird diese Übersetzung außerordentlich gute Dienste leisten und stellt einen wesentlichen Beitrag zu der besseren Kenntnis der Theologie und Philosophie Bonaventuras dar. Es ist zu hoffen, daß bereits binnen kurzem weitere Bände erscheinen.

**4.3. Ockham.** Auf eine Übersetzung der politischen Schriften Wilhelms von Ockham wartet das deutschsprachige Publikum seit einiger Zeit. Es ist JÜRGEN MIETHKE, dem ausgewiesenen Kenner politischer Theorie im Spätmittelalter, zu danken, daß dieses langjährige Desiderat endlich eingelöst worden ist. In der *Bibliothek klassischer Texte* präsentiert er eine signifikative Auswahl aus dem *Dialogus*.<sup>19</sup> Dieses unvollendete Werk des englischen Franziskaners, dessen erster Teil noch vor dem Tode von Papst Johannes XXII. (1334) entstanden ist, hat ihn wahrscheinlich bis zu seinem Tode (1349) beschäftigt. Bei der Auswahl aus dem monumentalen Werk wählte Miethke Ausschnitte, die den «ganzen Ockham in seiner Radikalität, seinem Rigorismus, seinem Optimismus, seinem prophetischen Sendungsbewußtsein und natürlich auch mit seinen Grenzen sichtbar werden lassen» (230). Durch die Zusammenstellung sollen die grundlegenden Thesen und der Argumentationsstil dokumentiert werden. Die Texte sind nicht nach einer systematischen Ordnung, sondern in der authentischen Reihenfolge aufgeführt. Nach einigen längeren Passagen aus

<sup>19</sup> WILHELM VON OCKHAM, *Dialogus. Auszüge zur politischen Theorie, Ausgewählt, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von JÜRGEN MIETHKE*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1992, X + 276 S.

dem ersten Teil des *Dialogus*, in denen das Widerstandsrecht gegen einen Ketzerpapst behandelt wird (11–77), folgen Abschnitte aus der *tertia Pars*, u.a. zum Evangelium als Gesetz der Freiheit, zum Verhältnis von Papst und Römischem Reich und zum Naturrecht. Die vorzügliche, durch zahlreiche erklärende Anmerkungen ergänzte Übersetzung vermittelt einen vortrefflichen Einblick in die politische Theorie des Franziskaners, der bekanntlich erst während seines Arrestes in Avignon anfing, sich mit Fragen der Politik zu beschäftigen, wie er selber in der eindrucksvollen *Epistola* an die Ordensbrüder von 1334 gesteht:

«Wisset also (und jeder Christ soll es wissen), daß ich mich fast volle vier Jahre in Avignon aufgehalten habe, bevor ich erkannte, daß der dortige Vorsteher in Ketzerei gefallen ist. Weil ich nicht leichtfertig glauben wollte, daß ein Mann in so hoher Amtsstellung befehlen würde, daß Ketzereien geglaubt werden sollten, hatte ich nicht dafür gesorgt, seine ketzerischen Gesetze zu lesen, noch weniger dafür, sie mir zu verschaffen. Später aber nahm ich auf Befehl meines Oberen die Gelegenheit wahr, las seine drei Gesetze ... und prüfte sie sorgfältig. Dabei fand ich in ihnen vieles ketzerisch, irrig, töricht, lächerlich, fantastisch, falsch, dem rechten Glauben, den guten Sitten, der natürlichen Vernunft, der gewissen Erfahrung und der brüderlichen Liebe zuwiderlaufend und offen entgegengesetzt» (3).

Ockham verweist in diesem Passus auf die Äußerungen von Johannes XXII. zur Armutsdebatte. Er wurde zum Theoretiker der Politik als Verteidiger und Apologet der franziskanischen Armut. In einem knappen, aber außerordentlich gehaltvollen Nachwort (207–242) beschreibt Miethke die Debatten des sog. theoretischen Armutsstreites, Ockhams Stellungnahme in dieser Diskussion sowie die Hauptthesen seiner politischen Lehre, die im Widerstand gegen einen ketzerischen Papst entfacht wurde. Eine hervorragende Bibliographie sowie nützliche Register, vor allem ein Schlagwortregister, ergänzen diesen Band, der ein außerordentlich wichtiges, aber wenig bekanntes Kapitel der politischen Philosophie des Mittelalters dem nicht spezialisierten Publikum erschließt. Zweifellos gehören die meisten von Ockham behandelten Themen der Vergangenheit an und verdienen nur noch historisches Interesse. Wie im Bereich der theoretischen Philosophie sind es weniger die Antworten, die Beachtung verdienen, als vielmehr der methodische Ansatz und das kritische Potential von Ockhams Texten:

«Aber in seinen Schriften hat Ockham in theoretischer Bemühung und kritischer Analyse Probleme erkannt und formuliert, ist auf künftige Entwicklungen feinfühlig eingegangen und hat, sie fast vorwegnehmend, Orientierungshilfen bereitgestellt, so daß seine kritischen Anfragen die eigenen Antworten des Theoretikers in ihrer Wirkung weit überdauerten» (209).