

**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:** 42 (1995)

**Heft:** 1-2

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

**Autor:** Imbach, Ruedi

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-761420>

### **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:** 18.02.2026

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

RUEDI IMBACH

## Notabilia V

### Hinweise auf wichtige Neuerscheinungen aus dem Bereich der mittelalterlichen Philosophie<sup>1</sup>

*Oportet enim eos qui volunt sufficienter indicare de veritate, quod non exhibeant seipsos sicut inimicos eorum de quorum dictis est iudicandum, sed sicut arbitros et disquisitores pro utraque parte.*

THOMAS VON AQUINO, *In de caelo*, I, lect. XXII.

#### *1. Aktualität der mittelalterlichen Philosophie und die Bedeutung der Erforschung ihres Kontexts*

1.1. Was sollen Philosophinnen und Philosophen lesen? So lautet der Titel einer beachtenswerten Publikation von ANNEMARIE PIEPER und URS TURNHERR.<sup>2</sup> Die beiden Herausgeber gehen von der zweifellos korrekten Voraussetzung aus, daß die «Einübung in eigenständiges Philosophieren... durch methodengeleitete Auslegung und Aneignung philosophischer Texte» geschieht (9). Aber was sollen Studierende der Philosophie lesen? Die beiden Herausgeber haben sich bemüht, bibliographische Hinweise zu einem «Kanon von Autoren und Werken zusammenzutragen, der das gesamte Gebiet der Philosophie repräsentativ umfaßt.» Zu diesem Unternehmen kann ich sie nur beglückwünschen. Das schmale Bändchen wird vielen an der Philosophie Interessierten große Dienste leisten, zumal der historische und der systematische Aspekt der Philosophie berücksichtigt werden. Die systematische Philosophie wird allerdings ausführlicher dargestellt als die Geschichte, der nur 45 Seiten gewidmet sind, während die systematischen Aspekte auf 147 Seiten abgehandelt werden. Diese Unterteilung könnte allerdings auf den ersten Blick einen falschen Eindruck erwek-

<sup>1</sup> Vgl. *FZPhTh* 39 (1992) 180–194; 40 (1993) 179–216; 40 (1993) 400–416; 49 (1994) 229–251.

<sup>2</sup> Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1994, 192 S. (ISBN 3–503–03079–4).

ken. Unter den einzelnen systematischen Rubriken (z. B. Metaphysik, Ästhetik etc.) werden nach einer Liste von grundlegenden Standardwerken die historisch bedeutsamsten Primärquellen bibliographisch erfaßt. Im Falle der Metaphysik reicht das Spektrum von Platons *Staat* bis zu Strawsons *Individuals*. Thomas von Aquin (*De ente et essentia*), Albertus Magnus (Auswahl), Duns Scotus (*Tractatus de primo principio*) und Francisco Suarez (*Disputationes metaphysicae*) fehlen hier nicht, so daß das Mittelalter in diesem Teil im allgemeinen recht gut vertreten ist.<sup>3</sup> Was finden wir im historischen Teil zum Mittelalter? Ganze vier Autoren repräsentieren das Zeitalter: Augustinus ist mit den *Bekenntnissen* vertreten<sup>4</sup>, Anselm mit dem *Proslogion*, Thomas<sup>5</sup> mit *De veritate*, Ockham mit der *Summa logicae* und Nikolaus von Kues mit *De docta ignorantia*.<sup>6</sup> Diese Auswahl ist zwar durchaus akzeptabel. Sie manifestiert allerdings auf beredte Weise, was gemeinhin als Pflichtlektüre aus dem Gebiet der mittelalterlichen Philosophie betrachtet wird. Ist dies das Bild, das die Historiker und Historikerinnen dieses Faches vermitteln möchten? Entspricht diese Auswahl dem heutigen Selbstverständnis

<sup>3</sup> Ich erlaube mir allerdings, hier auf einige Ungenauigkeiten hinzuweisen, die vielleicht in einer Neuauflage berücksichtigt werden könnten: Unter dem Stichwort Erkenntnistheorie erscheinen Thomas und Ockham, dessen Sentenzenkommentar in der kritischen Ausgabe erwähnt wird. Vielleicht hätte hier meine Auswahl (WILHELM VON OCKHAM, *Texte zur Theorie der Erkenntnis und Wissenschaft*, Stuttgart 1984) erwähnt werden können, da ein repräsentativer Auszug aus dem Prolog darin enthalten ist. Im Bereich Ethik wird nur Thomas (*Summa theologiae*) genannt. Statt der (unbrauchbaren) Teilübersetzung von J. BERNHART hätte hier ein Hinweis auf die Deutsche Thomasausgabe gegeben werden sollen. Die Rubrik Logik nennt *De divisione naturae* des Scotus Eriugena. Das ist unangebracht. Dieses Werk gehört zur Metaphysik. Es gibt andere Logiktexte des Mittelalters, die hier angeführt werden sollten. Was Ockham betrifft, enthält meine bereits erwähnte Auswahl fast zwanzig Kapitel aus der *Summa logicae*. Die S. 110 genannte *Metaphysica* Alberts des Großen ist in Tat und Wahrheit ein Kommentar zur Aristotelischen Schrift gleichen Namens. Von Alberts Werk existiert eine kritische Ausgabe im Rahmen der *Opera omnia*. Sie muß unbedingt zitiert werden. Wenn unter dem Stichwort Naturphilosophie aus dem Bereich des Mittelalters nur NIKOLAUS VON KUES aufgeführt wird, scheint mir dies ziemlich irreführend! Als einzige pädagogische Schrift des Mittelalters wird AUGUSTINUS, *De magistro* zitiert. Wieso fehlt dann die durchaus empfehlenswerte gleichnamige Quaestio des Thomas, die sogar in der «Philosophischen Bibliothek» erhältlich ist?

<sup>4</sup> Es gibt mehrere kritische Ausgaben dieses Klassikers; diese und nicht die unbrauchbare *Patrologia latina* müssen selbstverständlich zitiert werden. Die bei Reclam erhältliche Übersetzung von FLASCH/MOJSISCH ist sicher besser als diejenige von W. THIMME, die erwähnt wird.

<sup>5</sup> Die S. 23 erwähnte Leonina ist noch nicht abgeschlossen: Die Angabe 1888–1906 ist also ganz und gar falsch und irreführend. Wenn bei Thomas die *Opera omnia* angegeben werden, sollte dies auch bei Anselm, Ockham und Nikolaus von Kues gemacht werden.

<sup>6</sup> Mit Ausnahme der *Bekenntnisse* kommen diese Werke ein zweites Mal im systematischen Bereich vor. Die Auswahl aus der fast unendlichen Fülle mittelalterlicher Texte ist also noch begrenzter, als es auf den ersten Blick scheint.

der Disziplin? Mehrere neuere Publikation geben mir Gelegenheit, das Selbstverständnis mittelalterlicher Philosophiegeschichtsschreibung kurz zu erörtern.

1.2. Anlässlich des 65. Geburtstages von Albert Zimmermann fand am Thomas-Institut in Köln ein Symposium statt, an dem verschiedene Aspekte heutigen Verständnisses der Aufgabe der mittelalterlichen Philosophie zur Sprache kamen.<sup>7</sup> J.A. AERTSEN stellt die Frage, ob es eine mittelalterliche Philosophie gebe (13–30). Da der Autor weder Gilsons Charakterisierung der mittelalterlichen Philosophie als «christliche Philosophie» noch die sprachanalytische Interpretation des vielfältigen Textmaterials akzeptiert und auch A. de Liberas Umdeutung des Geistes der mittelalterlichen Philosophie zurückweist, sucht er nach einer anderen Bestimmung des Spezifikums der Philosophie im Mittelalter. «Im Laufe der Zeit ist bei mir die Überzeugung gewachsen, daß mittelalterliche Philosophie als eine Art von transzendentalen Denken anzusehen ist, als eine *scientia transcendens*» (28). Obwohl damit die Kontinuität zur Neuzeit angedeutet ist, warnt Aertsen vor einer an der Moderne orientierten Auslegung der mittelalterlichen Transzendentalphilosophie, es gehe vielmehr darum, die «mittelalterliche Philosophie als eine eigenständige Gestalt in der transzendentalphilosophischen Tradition zu verstehen» (30).

Ich habe bezüglich dieser Konzeption der mittelalterlichen Philosophie mehrere Fragen: Wenn gerade der Unterschied zwischen neuzeitlicher Transzendentalphilosophie und mittelalterlicher Transzendentalienlehre betont werden soll, ist es dann angebracht, in beiden Fällen von Transzendentalphilosophie zu sprechen? Hier tut eine präzise Bestimmung des Begriffs not. Aber selbst wenn die Lehre von den Transzendentalien, die tatsächlich im allgemeinen stark vernachlässigt wird (hier stimme ich Aertsen in vollem Umfang zu), das Spezifische der mittelalterlichen Philosophie ausmacht, stellt sich die Frage, wie sich in dieses Verständnis die doch nicht ganz belanglosen philosophischen Entwürfe vor der Aristotelesrezeption einordnen lassen. Vor allem aber bin ich keineswegs davon überzeugt, daß wir uns heute darum bemühen sollten zu bestimmen, was *die* mittelalterliche Philosophie ist. Wenn die neuere Forschung etwas gefördert hat, dann ist es doch das Bewußtsein einer Pluralität mittelalterlicher Philosophien, das durch jede Art von Wesensbestimmung der mittelalterlichen Philosophie bedroht wird.

In seinem Aufsatz zur mittelalterlichen Universität (43–51) geht GEORG WIELAND von der Feststellung aus, daß sich die heutige Universität «immer weniger durch ihre wissenschaftlichen Vollzüge und Leistungen» und immer mehr «durch ihre dem common sense greifbare Produktivität rechtfertigen»

<sup>7</sup> Philosophie und geistiges Erbe des Mittelalters mit Beiträgen von JAN A. AERTSEN, KLAUS JACOBI, GEORG WIELAND und RÉMI BRAGUE, eingeleitet und für den Druck vorbereitet von ANDREAS SPEER, Köln: Peeters Publishers and Booksellers, 1994, 67 S.



kann und muß (43). Eine Besinnung auf die Ursprünge der Universität im Mittelalter kann bei diesem Vorrang von Brauchbarkeit und Nützlichkeit daran erinnern, daß der Sinn von Wissenschaft nie nur in einem außer ihr liegenden Nutzen liegen kann: «Denn um überhaupt wirken zu können, muß sie vor allen Dingen Wissenschaft sein. Die Erinnerung an den mittelalterlichen Ursprung der Universität ist eine Erinnerung an den ursprünglichen und in seiner Wahrheit unüberholbaren Sinn von Theorie und Wissenschaft» (51). Einen fundamentalen Aspekt mittelalterlicher Wissenschaftlichkeit untersucht KLAUS JACOBI in seiner Darstellung des disputativen Charakters scholastischen Philosophierens (31–42): Die Disputation stellt nicht Was- oder Warum-Fragen, sondern Ob-Fragen, d. h. Definitions- oder Kategorisierungsfragen (vgl. 35). Die Disputation ist eine «eminent argumentative Form des Philosophierens», bei der vorausgesetzt wird, daß «was zu einer Frage gewissenhaft gedacht wird, ... nie ganz irrig sein» kann (41). Des weiteren setzt die Existenz einer «scientific community» voraus. Allerdings ist Jacobi skeptisch, was die Möglichkeit der Wiederbelebung solchen Philosophierens heute betrifft: «Ich bezweifle, ob ein heute Philosophierender beanspruchen kann, zu irgendeiner Frage abschließend und umfassend und begründet <die Wahrheit determinieren> zu können» (41). Von der Disputation können wir dagegen lernen, daß es sinnvoll ist, fremde Positionen darzulegen und zu diskutieren. Auf einen anderen paradigmatischen Aspekt der mittelalterlichen Philosophie weist RÉMI BRAGUE hin (53–65). Die mittelalterlichen Denker beherrschten die «Kunst des Entleihens»: «Es ist gut daran zu erinnern, woher Europa die nährenden Säfte hat, durch die es fett wurde» (62). Europa ist dank der Einflüsse der griechisch-römischen, der arabischen und der byzantinischen Welt zu dem geworden, was es ist. So liefert das Mittelalter ein nachzuahmendes Beispiel:

Die Menschen des Mittelalters haben fremde Elemente zu sich holen können, und zwar ein Fremdes, das entweder außerhalb ihrer unmittelbaren Erfahrung lag – in der Antike – oder gar außerhalb ihrer eigenen Tradition – in der jüdischen oder in der arabischen Welt. Diese Elemente haben sie bearbeitet, fortgeführt und weiter entwickelt (64–65).

1.3. Von Aktualität der mittelalterlichen Philosophie ist in einem anderen Sammelband die Rede, der aus Anlaß des 25jährigen Jubiläums des Mediävistischen Instituts der Universität Louvain entstanden ist.<sup>8</sup> Das reichhaltige Buch enthält Aufsätze zur Geschichte des Institutes<sup>9</sup> und zur Bedeutung der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie. Dazu kommen Studien jüngerer

<sup>8</sup> *Actualité de la pensée médiévale*, Recueil d'articles édités par J. FOLLON et J. MCEVOY, Louvain-la-Neuve, Paris: Ed. Peeters, 1994, VI + 360 S. (Philosophes médiévaux tome XXXI; ISBN 2-87723-137-2).

<sup>9</sup> F. VAN STEENBERGHEN skizziert die Anfänge des Institutes; J. FOLLON dagegen würdigt die im Rahmen des Instituts geleistete Arbeit (22–56). Besonders wichtig ist die von J. BRAMS vorgelegte Übersicht zum *Aristoteles Latinus* (57–68).

Forscher, die zur Zeit in Löwen arbeiten.<sup>10</sup> Geradezu wie ein Programm liest sich der mit «Apologie des mittelalterlichen Denkens» überschriebene Aufsatz von J. FOLLON und J. McEVOY (1–16). Die beiden Autoren beginnen ihre Studie ebenfalls mit einer Diagnose der heutigen Situation der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie. Wie Aertsen verwerfen sie sowohl den analytischen Weg wie auch die Konzeption von A. de Libera, dem vorgeworfen wird, er deute den «ethischen Aristotelismus» als die originellste Leistung des mittelalterlichen Denkens (9–10). Die Spezifität des mittelalterlichen Denkens erblicken die beiden Löwener Gelehrten vielmehr im «scholastischen Geist», der Vernunft und Glauben zu unterscheiden weiß, aber gleichzeitig überzeugt ist, daß die beiden als authentische und formal unterschiedene Quellen des Wissens sich nicht widersprechen können. Die Denker des Mittelalters haben deshalb im Bereich der Metaphysik ihr Bestes geleistet, und dem Philosophiehistoriker fällt die Aufgabe zu, diese spezifischen Beiträge zu erforschen und für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Thomas von Aquino hat das Philosophieren im scholastischen Geist auf hervorragende Weise verwirklicht und bleibt deshalb ein einzigartiger Meister für die Ausbildung der jungen Mediävisten (vgl. 15).

Den beiden Autoren gestehe ich das Recht zu, den Thomismus als Philosophie zu wählen und mit Argumenten zu verteidigen. Es fällt mir schwerer, ihnen zu folgen, wenn sie versuchen, die epochale Besonderheit des mittelalterlichen Denkens zu bestimmen und von «scholastischem Geist» sprechen. Nicht den Rekurs auf den Begriff der Scholastik erachte ich als problematisch, aber die Art und Weise, wie der «scholastische Geist» verstanden wird. Die Autoren berufen sich in diesem Kontext auf die Umschreibung der Scholastik durch J. Pieper. Nach dieser Auffassung ergänzen sich die Vernunft- und die Glaubenswahrheiten und können sich nicht widersprechen (ganz im Geiste des Thomas). Jedenfalls kennzeichnet der Versuch eines fruchtbaren Dialogs zwischen Philosophie und Theologie die Scholastik. Piepers Konzeption der Scholastik ist stark von derjenigen Martin Grabmanns abhängig<sup>11</sup>, allerdings hat Grabmann das methodische Moment weit stärker betont. In der Tat ist Piepers Verständnis historisch zu undifferenziert und zu einseitig auf die Theologie bezogen. Im Gegensatz zu anderen Philosophiehistorikern bestreite ich nicht

<sup>10</sup> Es sind acht Studien (159–356), die ganz verschiedene Themen behandeln: u. a. Freundschaft bei Augustinus, Politik bei Thomas, Sein und Schönheit bei Thomas.

<sup>11</sup> Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg 1909, Band 1, 36: «Die scholastische Methode will durch Anwendung der Vernunft, der Philosophie auf die Offenbarungswahrheiten möglichste Einsicht in den Glaubensinhalt gewinnen, um so die übernatürliche Wahrheit dem denkenden Menscheingeiste inhaltlich näher zu bringen, eine systematische, organisch zusammenfassende Gesamtdarstellung der Heilswahrheit zu ermöglichen und die gegen den Offenbarungsinhalt vom Vernunftstandpunkte aus erhobenen Einwände lösen zu können. In allmählicher Entwicklung hat die scholastische Methode sich eine bestimmte äußere Technik, eine äußere Form geschaffen, sich gleichsam versinnlicht und verleblicht.»

grundsätzlich die Brauchbarkeit des Begriffes «Scholastik», aber der Ausdruck muß umsichtig definiert werden. M.-D. Chenu<sup>12</sup>, W. Kluxen<sup>13</sup> und L.-M. De Rijk<sup>14</sup> haben bereits darauf hingewiesen, daß sich die Scholastik primär durch eine besondere Methode auszeichnet. Jedenfalls sollte das methodische Moment in keinem Falle zu Gunsten einer ausschließlich inhaltlichen Umschreibung gänzlich vernachlässigt werden.<sup>15</sup>

Der hier besprochene Band enthält übrigens einen eigenen Beitrag zur scholastischen Methode von PHILIPP W. ROSEMAN (95–118), der die eben berührten Defizite z. T. wettmacht. Der Autor vertritt unter expliziter Berufung auf Grabmann die Doppelthese, daß die Spannung zwischen *auctoritas* und *ratio* die scholastische Methode auszeichnet und daß diese Spannung für die Philosophie überhaupt konstitutiv ist: «La méthode scolastique est d'une actualité singulière» (101). Nur wenn die systematischen Bemühungen durch die Geschichte und die geschichtlichen Forschungen durch die Systematik korrigiert werden, kann nach der Meinung des Autors die Einseitigkeit des philosophischen Sektarismus vermieden werden. In einem aufschlußreichen Anhang zu seiner Studie untersucht Rosemann alle 17 Texte, in denen Thomas von Aquino den Ausdruck «media via» verwendet, um zu zeigen, daß Thomas' Anwendung der scholastischen Methode darin besteht, nach der Zurückweisung zweier gegenteiliger Thesen das Richtige beider entgegengesetzten Thesen zu einer Synthese zu verbinden.

1.4. Die eben besprochene Deutung der scholastischen Methode beschränkt sich auf einen Autor und verzichtet auf eine diachronische Perspektive. In seinem sehr interessanten Buch zur Geschichte der *Quaestio disputata* bietet BRIAN LAWN einen solchen Überblick, der von den juristischen Anfängen bis ins

<sup>12</sup> Art. Scholastik, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, hg. von H. FRIES, München 1963, Band II, 488: «Mit dem Wort «scholastisch» ist zunächst nicht ein besonderes Lehrgut gekennzeichnet, sondern eine Methode, eine Gesamtheit von Verfahrensweisen, durch die der Glaube ein Verstehen des ihm Vorgegebenen zu erreichen sucht.»

<sup>13</sup> Thomas von Aquin, in: Grundprobleme der großen Philosophen, hrsg. von J. SPECK, Band I, Göttingen 1972, 181: «Scholastik besagt primär die mittelalterliche Gestalt von «Wissenschaft» schlechthin.»

<sup>14</sup> La philosophie au moyen âge, Leiden 1985, 20. De Rijk beschreibt die Scholastik als eine Methode, die sich durch den Gebrauch von Begriffen, Unterscheidungen, Satzanalysen, Argumentationstypen und Diskussionsregeln auszeichnet. Vgl. meine Rezension dieses wichtigen Buches: *FZPhTh* 34 (1987) 243–256.

<sup>15</sup> In einem zweiten Beitrag «La philosophie du Moyen Age, la civilisation médiévale et la culture du médiéviste» (69–78) kommt McEvoy noch einmal auf die Einheit des mittelalterlichen Denkens zu sprechen (69) und erblickt sie in der Bezugnahme auf das griechische Denken. Hinsichtlich der inhaltlichen Besonderheit der mittelalterlichen Spekulation betont er ein zweites Mal, daß die mittelalterlichen Denker vor allem im Bereich der Metaphysik Bedeutsames geleistet haben (78).

XVI. Jahrhundert reicht.<sup>16</sup> Der Autor möchte nach seinen eigenen Aussagen keine philosophiehistorische Darstellung des Themas geben, sondern ausschließlich «eine besondere Lehrmethode» in ihrer Entwicklung erforschen. Mit H. Kantorowicz betrachtet Lawn das in Bologna entstandene sog. *Stemma Bulgaricum* als die erste wirkliche Sammlung von *Quaestiones disputatae*. Bulgarus (ca. 1115–1165) ist ein Zeitgenosse Abälards, dem der Autor eine wichtige Rolle bei der Einführung der Quaestio in die Theologie zuschreibt (vgl. 10). Dem Gebrauch der Quaestio im Bereich der *physica* (Naturphilosophie und Medizin), den *sophismata* und der Schule des Merton College widmet Lawn je ein Kapitel (18–65), bevor er ausführlich den Gebrauch dieser disputativen Methode in der medizinischen Fakultät untersucht (66–84). Mit einer Darstellung der antidiagnostischen Reaktionen (100–128) und einem Überblick zum Verfall der *Quaestio disputata* im XVII. Jahrhundert (129–144) wird der nützliche Überblick, der auf weite Strecken den heutigen Stand der Forschung zusammenfaßt und diskutiert, abgeschlossen. Die scholastische Quaestio war während mehreren Jahrhunderten «the chief method of instruction in all the disciplines in the schools and universities» (145), sie hat also jahrhundertlang das Denken Europas geformt. Eine abschließende Beurteilung ihres Einflusses will Lawn nicht versuchen, aber er hält fest, die Einwirkung dieser Denkform auf die Methodologie Galileis sei zwar kaum bemerkbar ist, aber die logisch-mathematischen Konzepte des Merton College hätten indirekt auf die Entstehung von Galileis Kinematik eingewirkt (vgl. 146–147).

1.5. Außerordentlich aufschlußreich für das Verständnis der *Quaestio disputata* und ihrer Geschichte ist ein italienischer Sammelband, der einerseits die italienische Übersetzung grundlegender mittelalterlicher Texte zur Methode der Quaestio und andererseits sieben Studien zu dieser Problematik vorlegt.<sup>17</sup> Der Band behandelt zwar nur das XII. Jahrhundert, aber berücksichtigt sowohl die juristische wie die theologische Tradition der Quaestio. Unter den Studien (179–292), die in Übersetzung vorgelegt werden, sind zwei Arbeiten von J. JOLIVET sowie der berühmte Aufsatz von H. KANTOROWICZ über die Quaestiones bei den Glossatoren zu erwähnen. Die Textsammlung enthält 19 Texte (67–177). Der juristische Teil beginnt mit Ausschnitten aus dem Fragenwerk des Bulgarus und seiner Schule; danach folgen kanonistische Texte, die verschiedene Stadien der Weiterentwicklung der Methode manifestieren. Die theologischen Texte

<sup>16</sup> The Rise and Decline of the Scholastic «Quaestio disputata» With Special Emphasis on its Use in the Teaching of Medicine and Science, Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1993, 176 S. (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, vol. 2; ISBN 90-04-09740-6).

<sup>17</sup> Verità in questione, Il problema del metodo in diritto e teologia nel XII secolo, a cura di F. FELTRIN/M. ROSSINI, Bergamo: Pierluigi Lubrina Ed., 1992, 307 S; ISBN 88-7766-141-0.

(101–177) zeigen die vielfältigen Anwendungsbereiche der Quaestio im Lehrbetrieb (Textinterpretation, systematischer Kontext). Natürlich fehlt der berühmte Passus von Gilbert de la Porrée in seinem Boethiuskommentar zur Theorie der Frage nicht (139–141). Die beiden Herausgeber haben der Textsammlung eine ausführliche und bestens dokumentierte Einleitung vorangestellt, in der die Leserschaft alles für das Verständnis der Text Notwendige erfährt. Eine deutsche (französische oder englische) Adaptation dieses nützlichen Werkes könnte sehr gute Dienste leisten und die vielfältigen Aspekte der mittelalterlichen *Disputationskultur* einem breiteren Publikum erschließen. Wie das einleitend zitierte Werke von Pieper und Turnherr zeigt, besteht in dieser Hinsicht ein großer Nachholbedarf. Aber auch dem eigentlichen Fachpublikum ist eine intensivere Beschäftigung mit den philosophischen Literaturgattungen anzuraten, da eine Denkform wie diejenige der Quaestio weit mehr ist als ein bloßes Gewand, das wie ein Mantel nach Belieben abgelegt werden könnte.

1.6. Die angezeigten Studien legen die Frage nahe: Was ist Scholastik? ROLF SCHÖNBERGER hat sich nicht gescheut, dieser diffizilen, aber zweifellos lohnenden Frage ein kleines Büchlein zu widmen, das ich als außergewöhnlich anregend charakterisieren möchte.<sup>18</sup> In einem ersten Teil skizziert Schönberger die Stationen der Diskussionsgeschichte. Wiewohl der Terminus «Scholastik» zahlreiche historische, begriffliche und historiographische Probleme mit sich schleppt und ein «einheitlicher Begriff von Scholastik weder logisch möglich noch historisch wünschenswert» ist (41), glaubt Schönberger, es sei zweckmäßig, auf den Terminus nicht zu verzichten. Er möchte von Scholastik im Sinne eines «komplexen Gebildes von Beschreibungen» (45) sprechen: Ein grundlegender Zug der Scholastik ist das «entsubjektivierende Denken» (vgl. 46), denn die Magistri verstehen sich als Überlieferer einer überkommenen Wahrheit. Die Methode allein vermag die Scholastik nicht zu charakterisieren, dazu gehören ebenfalls ein «theoretischer Kontext» sowie ein «Geflecht basaler Einstellungen» (49). Aus diesem Grunde beschreibt der Autor im Fortgang seiner Untersuchung verschiedene Aspekte des theoretischen Kontextes der Scholastik, nämlich die Quaestio (52–80), das Verhältnis zur Schriftlichkeit (80–83), den Kommentar (83–102), den Begriff der Autorität (103–108) sowie das Verhältnis zur Sprache (108–115). Diese Seiten enthalten nicht nur viel außergewöhnlich interessantes Material, sondern vor allem eine ernsthafte Reflexion zu den philosophischen Voraussetzungen und Konsequenzen der scholastischen Denkform. Ich bin nicht überzeugt, daß diese Studie jene Beachtung erhalten hat, die sie nach meiner Überzeugung verdienen würde! Bedenkenswert ist auch die vom Autor vorgetragene «Conclusio»: Die Besinnung auf die Scholastik führt zu einer Infragestellung eines eindeutigen Rationalitätsbegriffes:

<sup>18</sup> Was ist Scholastik? Mit einem Geleitwort von PETER KOSLOWSKI, Hildesheim: Bernward Verlag, 1991, 125 S; ISBN 3-87065-577-1.



Die Geschichte des Denkens dokumentiert gerade in seiner mittelalterlichen Phase, daß es verschiedene Arten von dem gibt, was als ein Grund gelten kann. Wenn dem aber so ist, dann bedarf der Begriff der Rationalität einer Differenzierung, welche jeden univoken Rationalitätsbegriff als ein ungeschichtliches Konstrukt zu destruieren imstande ist (118).

Dieses (timide) angedeutete Bewußtsein der Historizität der scholastischen Gestalt der Vernunft zeichnet Schönbergers Essai aus, es zeugt von einem ausgeprägteren Problembewußtsein, als es in den anderen hier besprochenen Versuchen zur Umschreibung der Aktualität der mittelalterlichen Philosophie zum Ausdruck kommt.

1.7. Was sollen Philosophen lesen? Die Frage ist zweifellos richtig gestellt, sie ist auch fundamental, denn in der Tat führt der Weg zum eigenen Philosophieren in unserer Kultur und unserer Zeit über die Auseinandersetzung mit Texten der philosophischen Tradition. Allerdings gilt es zu bedenken, daß die Texte der mittelalterlichen Welt kaum einen unmittelbaren Zugang erlauben. Deshalb ist bezüglich des Mittelalters die Frage «Wie sollen philosophische Texte gelesen werden?» ebenso grundlegend wie die erwähnte Frage. Die hier kurz vorgestellten Ansätze, die zum einen den Nachweis erbringen wollen, daß sich die Auseinandersetzung mit mittelalterlichen Texten lohnt, und zum anderen die besondere Argumentations- und Denkformen zu bestimmen versuchen, geben Hinweise zur Beantwortung der Frage, wie diese Texte gelesen werden sollen. Allerdings ist allen hier angesprochenen Studien eines gemeinsam: Sie betrachten die *Kontextualität* des Denkens als sekundär. Im Löwener Band versucht C. STEEL sogar in einer ausgedehnten Polemik gegen K. FLASCH diese Zweitrangigkeit zu begründen.<sup>19</sup> Steel hat kein Verständnis für Flaschs Versuch, die Philosophie in ihrem historischen, d. h. kulturellen, sozialen und ökonomischen Kontext zu situieren, vielmehr wirft er diesem Versuch Reduktionismus und sogar Vulgarität (vgl. 86) vor: Wer wie Flasch die Philosophie von der Realgeschichte her verstehen will, laufe Gefahr, die Philosophie zu einer bloßen Ideologie zu degradieren. Das ist Steels Hauptthese. Dieser Gefährdung hält er entgegen: «C'est précisément par son caractère scolastique que la philosophie médiévale est l'expression de son époque» (89). Wenn er hier von Scholastik spricht, meint Steel, daß das mittelalterliche Denken primär in der Auslegung und Diskussion von Texten bestand (vgl. 87, 89). Niemand wird dies bestreiten wollen. Aber, so muß man fragen, ist das Interpretieren von Texten nicht auch historisch bedingt? Gerade die Frage, warum die mittelalterlichen Magistri kaum direkt auf die Geschehnisse und Ereignisse ihrer Zeit Bezug genommen haben, müßte historisch untersucht werden. Warum soll die Philosophie an Würde und an Bedeutung verlieren, wenn sie als Antwort historischer Individuen, die an einem Ort leben, auf Probleme, die durch ihre Mitmenschen

<sup>19</sup> Actualité, 79–93.

aufgeworfen werden oder aufgrund in der Zeit vorkommender Ereignisse sich aufdrängen, begriffen wird? Was hat es zu bedeuten, wenn dieser Bezug bewußt verdrängt wird, wie dies bei den meisten universitären Texten des Mittelalters der Fall ist? Kommt den Texten bereits aus diesem Grunde eine überzeitliche Bedeutung zu? Niemand will doch ernsthaft die Philosophie als bloßen Ausdruck ihrer Zeit begreifen, aber es kann gefragt werden, wie die Philosopheme auf die Zeit und die Gesellschaft, in der sie entstanden, bezogen sind. Daß diese Relationen komplex sind und in keinem Falle monokausal und geradlinig interpretiert werden dürfen, hat meines Wissen K. Flasch nie bestritten. Ich muß gestehen, daß ich die Schärfe der gegen Flasch geführten Polemik nicht verstehe. Entweder man bestreitet die These historischer Bedingtheit philosophischer Texte, oder man verwirft Flaschs Anwendung dieser These auf die von ihm interpretierten Texte. Beides ist möglich, aber in keinem der beiden Fälle reicht der Hinweis auf den *scholastischen Charakter* mittelalterlicher Texte aus, um die inkriminierte These zu widerlegen. Das Thema der historischen Bedingtheit dessen, was m. E. durchaus Scholastik genannt werden kann, ist noch nicht mit der erforderlichen Umsicht und der notwendigen Präzision erforscht worden. Mit Polemik allein wird es nicht aus der Welt geschafft:

E questo ti sia sempre piombo a' piedi,  
per farti mover lento com' uom lasso  
e al sí e al no che tu no vedi:  
che quelli è tra li stolti bene a basso,  
che senza distinzione afferma e nega  
ne l'un cosí ne l'altro passo;  
perch' elli 'ncontra che più volte piega  
l'opinion corrente in falsa parte,  
e poi l'affetto l'intelletto lega.  
(DANTE, Paradiso, XIII, 112–120).

## 2. Zeitschriften, Kataloge, Repertorien

2.1. Der Titel *Micrologus*, den Guido d'Arezzo für einen seiner musikalischen Traktate gewählt und den Richardus Anglicus einer medizinischen Schrift vorangestellt hat, wurde für eine neue Zeitschrift, deren wissenschaftlicher Redaktor AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI ist, gewählt, da dieser Titel die in diesem Periodikum angestrebte Verbindung von Wissenschaftsgeschichte und Sozialgeschichte, von Geschichte der Naturwissenschaft und der Kulturanthropologie in vorzüglicher Weise versinnbildlicht.<sup>20</sup> Die erste Nummer gilt den Diskursen über den Körper im Mittelalter. Der außerordentlich reichhaltige und in jeder

<sup>20</sup> *Micrologus, Natura, scienze e società medievali*, I (1993), I discorsi dei corpi (Discourses of the Body), Turnhout: Brepols.



Hinsicht faszinierende Band enthält so verschiedenartige Beiträge wie Studien zum «Körper» der Gespenster (JEAN-CLAUDE SCHMITT), zur Morphologie des weiblichen Körpers in der medizinischen Tradition (DANIELLE JACQUART) oder zum Körper in der alchemistischen Tradition (CHIARA CRISCIANI). Der einleitende Beitrag von CLAUDIO LEONARDI, der eine Historiographie der Lust fordert (7–18), ist anregend, weil er Voraussetzungen und Schwierigkeiten eines solchen Forschungsdesiderates klar umreißt.

Der zweite Band ist den Wissenschaften am Hofe Kaiser Friedrichs II. gewidmet und dürfte die zur Zeit beste Darstellung zu diesem ebenso interessanten wie bedeutsamen Thema darstellen.<sup>21</sup> Das reichhaltige Konvolut enthält mehrere Beiträge zu allgemeineren Themen. P.-G. DALCHÉ weist in seinem faszinierenden Artikel (74–99) auf perspektivenreiche Entwicklungen im geographischen Wissen zur Zeit Friedrichs hin. Obwohl das geographische Wissen noch keinen eigenen Status erreicht hat, glaubt der Autor einen epistemologischen Wandel feststellen zu können, der dem Zusammenwirken von wissenschaftlicher Tradition und Reiseerfahrung, Kosmographie und beschreibender Geographie zu verdanken ist. DAVID PINGREE stellt in seinem sehr informativen Beitrag die Auffassungen verschiedener Autoren (Wilhelm von Auvergne, Albertus Magnus) aus Friedrichs Zeit zur Magie vor (39–56) und analysiert anhand der Hs. Florenz, BN, II,iii,214 die Quellenlage magischer Texte zu jener Zeit. Mehrere Studien befassen sich mit dem Werk des Michael Scotus. CHARLES BURNETT untersucht zuerst die frühen Jahre des berühmten Übersetzers und Astronomen Friedrichs (101–126). Das Werk Michaels kann als Fortsetzung der Übersetzer von Toledo bezeichnet werden (110). Wie Burnett betont auch DANIELLE JACQUART in ihrer Studie die Bedeutung des dreiteiligen *Liber introductorius*. Ihr Aufsatz beschäftigt sich eingehender mit dem zwischen 1228 und 1235 entstandenen letzten Teil, dem *Liber phisionomie* (19–37), der vor allem wegen der darin enthaltenen ausführlichen Kapitel zur Fortpflanzung und zur Sexualität Beachtung verdient (vgl. 27–31). Dieses Stück bezeugt nicht nur Michaels Interesse für die Gynäkologie, sondern erlaubt eventuell auch Rückschlüsse auf die Interessen des Adressaten der Schrift, der ja bekanntlich Friedrich selbst ist. Direkt auf das Werk Friedrichs bezogen ist die Arbeit von DOROTHEA WALZ zum berühmten Falkenbuch (*De arte venandi cum avibus*, 161–184). Die Autorin faßt die wichtigsten Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte treffend zusammen. Sie betrachtet das Falkenbuch als einen beachtlichen Beitrag zur Naturwissenschaft des Mittelalters. Die Hinweise auf die Beziehungen des Falkenbuches zur Disputation am Hofe König Manfreds, an der Petrus de Hibernia teilnahm, finde ich sehr interessant. Allerdings meine ich, daß die Thesen Nitschkes (182) zur Bedeutung der implizierten Auffassungen über die Naturteleologie eine eingehendere und genauere Diskussion verdient hätten. Auf die Gefahren einer einseitigen und undifferenzierten Beurteilung der kul-

<sup>21</sup> Le scienze alla corte di Federico II, Turnhout: Brepols, 1994, 244 S.

turellen Leistungen Friedrichs macht der anregende Aufsatz von PIERO MURPURGO (199–214) aufmerksam, indem er die Spannungen zwischen der sehr *vorsichtigen Wissenschaftspolitik* und den *offenen Interessen* Friedrichs – die er in Diskussionen am Hofe mit Gelehrten wie Michael Scotus befriedigen konnte – hervorhebt. Meine besondere Neugierde hat der Aufsatz von STEVEN J. WILLIAMS zur frühen Verbreitung des pseudo-aristotelischen *Secretum secretorum* geweckt (127–144). Der Autor kann nicht nur überzeugend nachweisen, daß Michael im *Liber introductorius* den Pseudoepigraph benutzt hat, sondern er kann zeigen, daß er um 1230 am Hofe Friedrichs und an der päpstlichen Kurie bekannt war – und von da seine erfolgreiche Reise durch die europäische Welt angetreten hat. Diese knappen Hinweise zu diesem vielseitigen Band bestätigen die vorzügliche Qualität und die hervorragende Bedeutung dieses Sammelbandes.

2.2. Ich habe bereits in früheren Lieferungen über die *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* berichtet. Inzwischen sind zwei neue Bände erschienen. Der erste (II,2; 1991) enthält Studien zum Aristotelismus, von denen einerseits die Studien von SILVIA DONATI<sup>22</sup> und CECILIA TRIFOGLI<sup>23</sup> zu Physikkomentaren des XIII. Jahrhunderts sowie die Untersuchung von CRISTINA D'ANCONA zu den Kommentaren des *Liber de causis* von Bacon, Ps.-Heinrich von Gent und Ps.-Adam von Bocfeld<sup>24</sup> Beachtung verdienen. Die Arbeiten von Donati und Trifogli sind Bestandteil eines von Francesco Del Punta geleiteten Forschungsvorhabens, das den Physikkomentaren des XIII. Jahrhunderts gilt. Donati beschreibt in ihrer Untersuchung neun, wahrscheinlich englische, Physikkomentare, die vor demjenigen des Thomas von Aquino verfaßt worden sind;<sup>25</sup> der wahrscheinlich älteste dieser Texte sind die *Notulae super libris Physicorum I–VI* von Pseudo-Adam de Bocfeld (um 1250, vgl. 388). Die meisten dieser Kommentare (d. h. sechs) sind anonym überliefert.<sup>26</sup> Die umfassenden

<sup>22</sup> Per lo studio dei commenti alla «Fisica» del XIII secolo. I: Commenti di probabile origine inglese degli anni 1250–1270 ca., 361–441.

<sup>23</sup> Le questioni sul libro II della Fisica in alcuni commenti inglesi intorno alla metà del sec. XIII, 443–501.

<sup>24</sup> «Philosophus in libro De causis». La recezione del Liber de Causis come opera aristotelica nei commenti di Ruggero Bacone, dello ps. Enrico di Gand e dello ps. Adamo di Bocfeld, 611–649.

<sup>25</sup> Die Autorin geht davon aus, daß im XIII. Jh. ca. vierzig Physikkomentare geschrieben wurden, von denen zwei Drittel noch nicht publiziert sind; vgl. 363–374, wo ein Überblick zu diesen Texten gegeben wird.

<sup>26</sup> Die Autorin beschreibt die *Quaestiones super Physicam* des GALFRIDUS DE ASPALL (421–432) und die *Compilationes super librum Physicorum Aristotelis* von GUILLELMUS DE CLIFFORD (409–421) sowie anonyme Kommentare, die vornehmlich in England (Cambridge, Gonville and Caius College, ms. 367, ms. 509; Cambridge, Peterhouse, ms. 157; London, Wellcome Historical Library, ms. 333; Oxford, Merton College, ms. 272; Oxford, New College, ms. 285) und Italien (Siena, Bibl. Comunale degli Ontronati, ms. L.III.21; Todi, Bibl. Comunale, ms. 23) aufbewahrt werden

Beschreibungen, die Hinweise zum Autor, der Datierung und zum Stil (Kommentierweise und Besonderheiten) beinhalten, stellen eine wichtige Ergänzung zu dem seinerzeit von A. Zimmermann erstellten Verzeichnis ungedruckter Kommentare dar<sup>27</sup> und bieten eine vorzügliche Grundlage für die Erforschung der Physikkomentierung im XIII. Jahrhundert. Zu diesem Thema enthält auch die Studie von Trifogli wertvolle Hinweise. Die Autorin untersucht nämlich die Behandlung des dritten Buches der Physik in acht Kommentaren englischer Herkunft.<sup>28</sup> Die von der Autorin bei diesem Kommentatoren festgestellte realistische Auffassung der Bewegung, nach der die Bewegung als eine von der beweglichen Substanz unterschiedene *res* zu verstehen ist, modifiziert die von A. Maier skizzierte Darstellung der Geschichte des Bewegungsproblems, nach der die Interpretation der Bewegung als *forma fluens* (*forma incompleta* nach Averroes) das Feld beherrschte bis ins dritte Jahrzehnt des XIV. Jahrhunderts: Bereits in der Mitte des XIII. Jahrhunderts vertritt eine Gruppe von Autoren, gegen Averroes, die Meinung, die Bewegung sei die *via ad formam* (490).

Dem Denken und den Werken des AEGIDIUS ROMANUS ist das andere Heft gewidmet ((III,1; 1992). Es enthält u. a. Studien zu kirchenpolitischen Werken des Aegidius<sup>29</sup> sowie zum Einfluß der thomistischen Lehre von der Schöpfung auf die *Quaestiones de esse et essentia*.<sup>30</sup>

2.3. Die Ausgabe der Werke des AEGIDIUS ROMANUS, die mit der Handschriftenbeschreibung beginnt, wurde im Rahmen dieser Hinweise bereits mehrfach erwähnt. Diesmal kann auf den Katalog der in Italien aufbewahrten Handschriften der Schrift *De regimine principum* hingewiesen werden.<sup>31</sup> Der nach den bewährten Prinzipien dieser Reihe erstellte Katalog beschreibt insgesamt 75 Handschriften der sehr berühmten Schrift des Augustinereremiten, von der in Europa insgesamt ca. 350 Manuskripte erhalten sind. Von den in diesem Band beschriebenen Handschriften stammt der weitaus größte Teil aus dem XIV. Jahrhundert (nämlich 53). 22 der rezensierten Codices befinden sich in der *Bibliotheca Vaticana*, während der Rest sich auf 25 italienische Bibliotheken verteilt. Mit 13 Handschriften ist die *Biblioteca Medicea Laurenziana* in Florenz

<sup>27</sup> Verzeichnis ungedruckter Kommentare zur Metaphysik und Physik des Aristoteles aus der Zeit von etwa 1250–1350, I, Leiden, Köln 1971.

<sup>28</sup> Es handelt sich mit Ausnahme der *Notulae* des Ps.-ADAM DE BOCFELD um dieselben Werke, die Donati beschreibt.

<sup>29</sup> Z. B. ROBERTO LAMBERTINI, Tra etica e politica: la prudentia del principe nel De regimine di Egidio Romano, 77–144.

<sup>30</sup> GIORGIO PINI, La dottrina della creazione e la ricezione delle opere di Tommaso d'Aquino nelle *Quaestiones de esse et essentia* (qq. 1–7) di Egidio Romano, 271–304.

<sup>31</sup> Aegidii Romani Opera omnia, I, Catalogo dei manoscritti (1001–1075), De regimine principum, I, 11, Città del Vaticano, Italia, a cura di FRANCESCO DEL PUNTA e CONCETTA LUNA, Firenze: Leo S. Olschki Ed., 1993, XLVIII + 420 S.; ISBN 88–222–4072–3.

am besten vertreten. Dieser Katalog ist nicht nur für die philologische Rekonstruktion des Textes von großer Bedeutung<sup>32</sup>, sondern auch für die Geschichte der Verbreitung und des Einflusses dieses Werkes liefert er besonders wertvolle Hinweise. Wenn wir bedenken, daß es sich hier um eines der meistgelesenen philosophischen Werke des Mittelalters handelt, wird die Bedeutung dieser Bemerkung klar. Die Philosophiehistoriker haben m. E. immer noch nicht erfaßt, wie wichtig dieses Werk für die Philosophie des Mittelalters war! Es ist auffallend, daß der Traktat in den meisten Handschriften allein überliefert wird, was zweifelsohne mit seinem Umfang zusammenhängt. Nur in 21 Fällen kann eine Mitüberlieferung festgestellt werden. Dadurch wird in aufschlußreicher Weise verdeutlicht, daß das Werk im Zusammenhang mit Fürstenspiegeln oder Aristoteleskommentaren gebracht wurde (vgl. XXVII–XXVIII). Ebenfalls bemerkenswert ist eine weitere Feststellung, die CONCETTA LUNA in ihrer wertvollen Einleitung hervorhebt: Das in diesem Katalog untersuchte Segment der Handschriften zeigt, daß das Werk, das ja eigentlich für einen Laien geschrieben worden war, zumindest in seiner lateinischen Version vor allem in klerikalen und gelehrten Kreisen verbreitet war (vgl. XXXII). Es wird sich zeigen, ob diese Feststellung auch für die anderen Länder gilt, deren Katalog mit Spannung erwartet wird. Schon heute kann vermutet werden, daß die zahlreichen volkssprachlichen Versionen des umfangreichen Fürstenspiegels den vom Autor intendierten Adressatenkreis erreicht haben.

### 3. Editionen, Werkausgaben, Übersetzungen

3.1. **Petrus Abaelardus.** Victor Cousin publizierte 1836 unter den *Œuvres inédites d'Abélard* den *Tractatus de intellectibus*. Obwohl einige Gelehrte Abaelard die Verfasserschaft absprachen, sind die Stimmen gegen die Authentizität heute verstummt. Eine Neuedition dieser kleinen Schrift war an der Zeit, da die Ausgaben von Cousin und L.U. Ulivi (Rom 1976) nicht in jeder Hinsicht tadellos sind. PATRICK MORIN legt eine Edition samt französischer Übersetzung und Kommentar vor.<sup>33</sup> Sie basiert auf der einzigen erhaltenen Hs. (Avrenches, Bibliothèque municipale, ms. 232). Die Abweichungen der neuen Edition von den beiden älteren werden im Apparat verzeichnet.<sup>34</sup> Abaelard skizziert sein Vorhaben zu Beginn der Schrift in folgenden Worten:

<sup>32</sup> Vor allem die Angaben zur Kapiteleinteilung und zur Pecieneinteilung, der ein eigener Anhang gewidmet ist (341–350), sind unter diesem Gesichtspunkt von besonderer Bedeutung.

<sup>33</sup> Abélard, Des intellections. Texte établi, traduit, introduit et commenté, par PATRICK MORIN, Paris: Libr. Philos. J. Vrin, 1994, 170 S.; ISBN 2-7116-1166-3.

<sup>34</sup> Von der Notwendigkeit dieser Angaben bin ich nicht überzeugt. Wieso sollen eindeutige Fehler der beiden Editionen auf diese Weise verewigt werden? Ich bedaure

De speculationibus itaque, hoc est de intellectibus, disserturi, statuimus, ad diligentius eorum documentum, ipsos primum a ceteris anime passionibus siue affectionibus disiungere, his uidelicet que ad eorum naturam maxime uidentur accedere; deinde ipsos quoque ad inuicem propriis separare differentiis, prout necessarium doctrine sermonum existimamus esse. Sunt autem quinque a quibus diligenter eos disiungi conuenit: sensus uidelicet, imaginatio, existimatio, scientia, ratio (25).

In der Tat zeigt Abaelard sukzessive den Unterschied zwischen *intellectus* (Vorstellung) und *sensus* (26), *imaginatio* (32), *existimatio* (42), *ratio* (30), *scientia* (44) auf, bevor er den Unterschied verschiedener Arten von Vorstellungen aufzeigt (45 ff.). Diesen beiden Hauptteilen folgt eine ausführliche Diskussion einzelner Punkte und Probleme. Die Begriffsklärungen Abaelards sind aufschlußreich und stellen einen interessanten Beitrag zur begriffsgeschichtlichen Forschung dar. Edition und Übersetzung zeugen von großer Sorgfalt; dies gilt auch für den Kommentar (99–128). Wenig überzeugend ist dagegen die Darstellung von Lehre und Werk, die den Band abschließt. Sie stützt sich einerseits auf die *Historia calamitatum* und andererseits auf die berühmte Studie von Charles Remusat aus dem Jahre 1845: Beide Dokumente werden ausführlich zitiert. Der Autor erzählt, als gebe es keine moderne, kritische Abaelardforschung! Vom Werk des Petrus ist fast kaum die Rede, und die zeitgenössische Diskussion zur Authentizität, zur Chronologie und zur Interpretation der Werke kommt nicht zur Sprache. Wer eine vorzügliche Einführung in das philosophische Denken Abaelards sucht, der wird deshalb mit Vorteil zur neu aufgelegten Darstellung von JEAN JOLIVET<sup>35</sup> greifen, die m. E. immer noch zum Besten gehört, was über den Pariser Magister geschrieben worden ist.

**3.2. Hermes Latinus.** In der lateinischen Welt ist die eigentümliche und eigenartige Gestalt des Hermes Trismegistos vor allem durch den *Asclepius* und den *Liber viginti quattuor philosophorum* bekannt. Allerdings wurden im XII. Jahrhundert mehrere Werke aus dem Bereich der Kosmologie, der Astrologie und der Metaphysik, die aus dem Arabischen oder dem Griechischen übersetzt worden waren, dem antiken Weisen zugeschrieben. Unter der Leitung von PAOLO LUCENTINI hat sich eine internationale Gruppe von Forscherinnen und Forschern vorgenommen, alle lateinischen Versionen der hermetischen und pseudo-hermetischen Tradition kritisch zu edieren. Die geplanten Bände

auch außerordentlich, daß im Apparat, auf den durch Exponenten im Text verwiesen wird, textkritische Angaben sowie Quellenverweise vermengt werden. Die Unterscheidung dieser beiden Apparate ist m. E. absolut unerläßlich.

<sup>35</sup> Abélard ou la philosophie dans le langage. Présentation, choix de textes, bibliographie, Fribourg: Ed. Univ., Paris: Ed. du Cerf, 1994, VIII + 214 S. (Vestigia 14; ISBN2 8271-0664-7).



erscheinen in der Reihe *Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis*, Bände 141–148. Von den geplanten acht Bänden sollen fünf der Edition gewidmet sein, ein Band ist für die Ikonographie vorgesehen, zwei sollen den Katalog der Handschriften und die Bibliographie enthalten. Als erster Band liegt die Edition der Schrift *De triginta sex decanis* vor.<sup>36</sup> Hier handelt es sich um eine astrologische Kompilation, die im Codex London, British Library, Harlaeus 3731 zusammen mit anderen astronomischen und astrologischen Werken überliefert wird. Obwohl die griechische Vorlage des Kompendiums nicht erhalten ist, können die entsprechenden Passagen in zahlreichen anderen antiken Werken der astronomischen Tradition identifiziert werden (vgl. IX). Die Kompilation läßt sich nicht präzise datieren, doch scheint das VI. Jahrhundert als *terminus post quem* in Frage zu kommen (vgl. XXI). Die Edition, die sich auf den einzigen erhaltenen Textzeugen stützt, kann die 1936 von W. Gundel angefertigte Edition wesentlich verbessern. Von besonderer wissenschaftlicher Bedeutung ist der außergewöhnlich umfangreiche Quellenapparat, wo die griechischen und lateinischen Parallelstellen in extenso aufgeführt werden. Die Editorin erörtert zwar in ihrer Einleitung, welche Kapitel für die Geschichte der Astrologie besonders bedeutsam sind, aber ich hätte mir gewünscht, daß in gebotener Kürze das Werk wissenschaftshistorisch situiert würde. Die Datierung der Übersetzung sowie ihre historische Situierung hätten nach meiner Auffassung mehr Sorgfalt verdient. Im Anhang werden zwei Kapitel der französischen Übersetzung, die in einem Pariser Codex überliefert wird (Bibliothèque Nationale, fr. 613), veröffentlicht (249–272). Diese Handschrift ist älter als diejenige der lateinischen Fassung, die aus dem XV. Jahrhundert stammt. Die Editorin weist nach, daß beide Fassungen des Textes zwar von einer identischen (verlorenen) Textfassung abhängen, aber die lateinische Vorlage der volkssprachlichen Übersetzung nicht mit dem Antigraph des Londoner Codex identisch ist (vgl. XXVII–XXVIII). Auf den nächsten angekündigten Band dieser Reihe, das *Buch der 24 Philosophen*, freue ich mich ganz besonders, da es sich um ein Kleinod der pseudoepigraphischen Literatur des Mittelalters handelt.

**3.3. Nikolaus von Amiens.** Zwischen 1187 und 1191 hat Nikolaus von Amiens Papst Clemens III. eine *Ars fidei catholicae* gewidmet, deren erklärte Absicht es ist, mit Argumenten Häretiker und vor allem Mohammedaner zu bekämpfen. Diese insbesondere im Hinblick auf die Methode bemerkenswerte Schrift zusammen mit einem kurzen Text *Potentia est vis* von ähnlicher Machart,

<sup>36</sup> Hermes Latinus, tomus IV, pars 1: Hermetis Trismegisti, De triginta sex decanis, cura et studio SIMONETTA FERABOLI, Translatio gallica capitum XXIV–XXV cura et studio SIMONETTA FERABOLI et SILVAIN MATTON, Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1994, XXIV + 387 S. (mit 8 S. Abbildungen), CChr.Continuatio mediev. CXLIV; ISBN 2–503–04441–7.

dessen Autor aber nicht bekannt ist, legt MECHTHILD DREYER in einer neuen Edition vor.<sup>37</sup>

Von der *Ars* sind heute 57 Handschriften bekannt, von denen 54 der Herausgeberin zur Verfügung standen und von ihr sehr knapp beschrieben werden (48–56). Bei den codicologischen Angaben übernimmt sie offensichtlich jene der benutzten Kataloge; in einigen Fällen werden mitüberlieferte Schriften erwähnt. Die Autorin beabsichtigt die «Erstellung eines philosophischen Lesetextes» (65). Zu diesem Zwecke hat sie aufgrund verschiedener Kriterien eine Leiths. ausgewählt (Budapest, Universitätsbibliothek 17, XV. Jh., ca. 1450), deren Text sie durch fünf weitere Hss. korrigiert (vgl. 63). In einer Probeedition des Prologs (67–75) wurden alle Varianten der zur Verfügung stehenden Hss. verzeichnet. Nach den Ausführungen der Herausgeberin kann von einer großen Einheitlichkeit der Überlieferung gesprochen werden, und es können keine «eindeutigen Hinweise auf Abhängigkeitsverhältnisse zwischen bestimmten Textzeugen» (58) festgestellt werden. Deswegen verzichtet die Herausgeberin auf die «Rekonstruktion des Traditionszusammenhanges der Handschriften mit Hilfe eines Stemmas» (61); dieses hätte «nur eine geringe Aussagekraft», zumal zu seiner Erstellung «wenig aussagekräftige Varianten» beigezogen werden müßten. Keineswegs möchte ich an der Legitimität eines Lesetextes, wie die Herausgeberin ihn beabsichtigt, zweifeln, aber ich hätte trotzdem gerne mehr über die Handschriftenverhältnisse erfahren; vor allem wäre es angebracht gewesen, mindestens einige Beispiele vorzuführen. Auf der einen Seite wird nämlich behauptet, es ließen sich keine klaren Abhängigkeitsverhältnisse nachweisen, auf der anderen Seite ist dann trotzdem plötzlich (61) vom Zusammenschluß mehrerer Hss. zu einer Gruppe die Rede. Nach meinem Dafürhalten sind das «Merkmal des sinngerechten Wortlautes» (63) ebenso wie der Ausdruck «beste Textversion» (62) erklärungsbedürftig. Wenn bereits Editionen eines mittelalterlichen Textes vorhanden sind, bedarf eine Neuedition ebenfalls einer Legitimation. Im Falle der *Ars* hat B. Pez 1721 eine Edition vorgelegt, die dann in der *Patrologia latina* abgedruckt wurde (Band 210, 595–818). Eine knappe Würdigung der Qualität dieser Editionen fehlt in der vorliegenden Ausgabe, wiewohl bereits ein kurzer Blick in die Edition der *Patrologia* die Notwendigkeit und die Nützlichkeit dieser Neuedition bestätigt. Die philosophiehistorische Einleitung zur Ausgabe situiert die *Ars* des Nikolaus in der Tradition der artes-Literatur einerseits und weist andererseits auf die Beziehungen zur Axiomenschrift des Boethius und den *Elementen* Euklids hin. Dreyer betont, daß Boethius als erster das aristotelisch apodiktische Wissenschaftsmodell mit dem Vorgehen der Mathematik verbunden hat und damit die Grundlagen für ein Wissenschaftsverständnis geschaffen hat, «wonach Wissenschaft

<sup>37</sup> Nikolaus von Amiens: *Ars fidei catholicae* – Ein Beispielwerk axiomatischer Methode, Münster: Aschendorff, 1993, VI + 130 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 37; ISBN 3-402-03931-X).



eine Einheit von miteinander verwobenen Sätzen darstellt, die durch Ableitung aus einer Voraussetzung oder mehreren nicht hintergehbaren Prämissen gewonnen werden» (16). Nicht nur Gilbert von Poitiers, Thierry von Chartres und Clarembaldus von Arras haben in ihren Kommentaren zu Boethius dieses Programm aufgegriffen, sondern Alanus ab Insulis in den *Regulae caelestis iuris* und Nikolaus von Amiens in der *Ars* haben die reguläre Vorgehensweise aufgegriffen. Allerdings erreicht die Regularmethode bei Nikolaus einen Höhepunkt, da seine *Ars* die Konzeption «einer in vollem Umfang synthetisch verfahrenen Wissenschaft more geometrico» (33) verwirklicht. Nikolaus formuliert nicht nur wie Euklid ein «dreigliedriges Prinzipienprogramm», sondern «er bestimmt auch ihren methodologischen status genau wie dieser» (36). Mit ihrer Edition und der Einleitung stellt Dreyer der Forschung wertvolles Material zur Verfügung für eine vertiefte Diskussion über die Geschichte der Regularmethode nach mathematischem Vorbild. Die Erforschung dieses Aspekt des mittelalterlichen Denkens wird allerdings der Euklidrezeption mehr Beachtung schenken müssen, als dies in der vorliegenden Studie der Fall ist.

**3.4. Albert der Große.** Eine kritische Edition der unzweifelhaft authentischen Schrift Alberts über den *Liber de causis* gehört seit langem zu den dringlichsten Desideraten der Forschung, da das Werk bislang nur in unzuverlässigen Ausgaben zur Verfügung stand. Dank der bewundernswürdigen Ausdauer und Sorgfalt von WINFRID FAUSER ist dieses Desiderat nun endlich eingelöst, und der schöne Band der *Opera omnia* Alberts mit diesem bedeutsamen Werk liegt vor.<sup>38</sup> Die Schrift wird in 31 Hss. vollständig, in sieben Hss. fragmentarisch überliefert. Nach der Elimination von sieben Codices, die eindeutig als Abschriften erhaltener Hss. identifiziert werden können (vgl. XIIIb–XIXb), kann die gesamte handschriftliche Tradition in zwei Familien aufgeteilt werden, die sich wiederum in zahlreiche Gruppen einteilen lassen. Für die Texterstellung hat Fauser vier Hss. ausgewählt (je zwei aus den beiden Familien). Als weitaus bester Codex erweist sich die Hs. *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Vat.lat. 717<sup>39</sup>:

Ope horum codicum, ut contaminationes passi sint, tamen textus authenticus firmissime, indubitate et irrefutabiliter restitui potest. Omnes aliae lectiones omnium aliorum codicum corruptelae tantum sunt ideoque omitti possunt (XXVIIIb).

Der kritische Apparat enthält alle Varianten der vatikanischen Hs., deren Text deshalb vollständig veröffentlicht wird, sowie die signifikanten Lesarten der drei anderen Codices.<sup>40</sup> Was die Datierung des Werkes betrifft, steht fest, daß

<sup>38</sup> Alberti Magni De causis et processu universitatis a prima causa, edidit WINFRIDUS FAUSER SJ, Münster: Aschendorff, 1993, XXXIX + 347 S. (Alberti Magni Opera omnia, tomus XVII, pars II; ISBN 3-402-03020-9).

<sup>39</sup> «V est codex longe optimus et multo melior quam omnes alii codices» (XIXb).

<sup>40</sup> «Ex aliis codicibus lectiones variae non assumptae sunt nisi genuinae esse possunt aut alicuius momenti philologici et historici sunt» (XXVIIIb).

Albert zur Zeit der Abfassung Wilhelm von Moerbekes 1268 abgeschlossene Übersetzung der *Elementatio theologica* des Proklos noch nicht kannte (vgl. V). Albert hat also seine Schrift zwischen 1264 und 1267 (nach dem Abschluß seiner Metaphysik) verfaßt.

Alberts umfangreiche Schrift besteht aus zwei Teilen, von denen der eine der Ersten Ursache gewidmet ist (I, tractatus 1–3) und der andere (I, tractatus 4 und Liber secundus) den Hervorgang der Wirklichkeit aus dem ersten Prinzip behandelt. Nur das zweite Buch bezieht sich direkt auf den (pseudo-aristotelischen) *Liber de causis*, während das erste als ein historischer und systematischer Abriß der philosophischen Theologie gelesen werden kann. In seinem historischen Teil stellt Albert die Meinungen der Stoiker (I, tract. 1, cap. 3), der Epikureer (cap. 1) vor und kritisiert sie, entsprechend seiner Auffassung, daß es drei philosophische Schulen gibt. Albert selbst folgt der Lehre der *peripatetici*, deren theologische Lehre ausführlich gewürdigt wird (I, tract. 1, cap. 7–11, 13a–25b). Wie die neue Ausgabe von Fauser eindeutig belegt, ist der systematische Teil dieser Theologie nicht nur in erheblichem Maße von Algazels *Metaphysica* abhängig, sondern besteht zum Teil aus einer Paraphrase dieses Werkes, das ja selbst wiederum eine Zusammenfassung der Metaphysik Avicennas ist! Ein anderer Aspekt dieses ersten Teiles verdient m. E. Beachtung: die ausführliche Kritik Ibn Gabirols (I, tract. 1, cap. 5–6). Es ist bemerkenswert, wenn Albert behauptet, es widerspreche jeglicher Philosophie zu sagen, das Erste handle willentlich<sup>41</sup>, oder wenn er das Prinzip «ab uno simplici non est nisi unum» gegen die Zweiprinzipienlehre Avicennas geltend macht. Ein Vergleich dieser Auseinandersetzung mit derjenigen des Thomas in seiner späten Schrift *De substantiis separatis* würde sich lohnen.

Das zweite Buch besteht aus einem «Kommentar» zum *Liber de causis*. Es ist in der Tat eine Auslegung, wie Albert sie auch bezüglich der Texte des Aristoteles praktiziert: Mit Hilfe des auszulegenden Buches schreibt er einen eigenen Traktat «über die ersten Ursachen», der Eigenes und Fremdes zu einem neuen Text verwebt. Nicht nur die außergewöhnliche Deutung der Herkunft des *Liber* (II, cap. 1), die Alain de Libera brillant kommentiert hat<sup>42</sup>, sondern die gesamte Interpretation Alberts verdient Aufmerksamkeit. Dies gilt meiner Meinung nach in ganz besonderem Maße vom zweiten und dritten Traktat, die von den Intelligenzen handeln. Die ausführlichen Bemerkungen zur Metaphysik des *fluxus* im vierten Traktat des ersten Buches (42–58) gehören zweifelsohne zu jenen Seiten von Alberts Werk, die seine Originalität besonders eindrucksvoll zur Darstellung bringen. Dank der vorzüglichen Edition, ihres wertvollen Quellenapparates und vor allem mit Hilfe des gründlichen und sorgfältigen

<sup>41</sup> Vgl. Ed. cit., 13a: «Quinta ratio est, quod contra omnem philosophiam est, quod dicit primum agere voluntate.»

<sup>42</sup> Albert le Grand et la philosophie, Paris 1990, 55–72.

«Index rerum et vocabulorum» (209–339) ist jetzt eine wissenschaftlich einwandfreie Erforschung dieses wichtigen Werks des Dominikaners möglich. Welchen Stellenwert Albert dem Kommentar und dem kommentierten Werk zuschrieb, wird deutlich, wenn wir daran erinnern, daß das «Buch von den Ursachen» als Vollendung der aristotelischen Metaphysik verstanden wurde:

...quia cum de separatis substantiis, quas diversimode Aristoteles et Plato determinaverunt, sit agere metaphysici, determinatur hic de separatis substantiis secundum plenam veritatem, de quibus in XII et XIII Metaphysicae non nisi secundum opinionem determinavit Aristoteles. Propter quod iste liber Philosophiae primae coniugendus est, ut finalem ex isto recipiat perfectionem (59,34–60,5).

Eine sehr überzeugende Deutung der in jeder Hinsicht schwer verständlichen Philosophie Alberts legt LORIS STURLESE in seinem Buch zur deutschen Philosophie des Mittelalters vor.<sup>43</sup> Das Kapitel über Alberts «philosophischen und naturwissenschaftlichen Rationalismus» bildet gleichsam den Höhepunkt dieser «regionalen Philosophiegeschichte» (13), die allerdings auch unzählige andere spannende und lehrreiche Seiten enthält.<sup>44</sup> Nach Sturleses Interpretation von Alberts intellektuellem Weg kommt der Wende von 1250 eine besondere Bedeutung zu: In diesem Jahr «beschloß er, den Schwerpunkt seiner Tätigkeit von der Theologie zur Philosophie zu verlagern» (334). Albert will in Köln das «gesamte Programm der Artistenfakultät» (336) von Paris verwirklichen. Sein Versuch, Aristoteles für die Lateiner zu erschließen, war «ein großangelegtes Experiment, um die philosophisch-rationalistische Position umfassend zu testen» (337). Es sollte deshalb nicht länger von der Ausformung eines christlichen Aristotelismus bei Albert die Rede sein, sondern von «einer Art Erprobung des philosophischen Rationalismus» (343). Was dies bedeutet, weist Sturlese am Beispiel der Intelligenzen nach. Alberts Weg führt von einer ursprünglich konkordistischen Position (Identifikation der von den Philosophen angenommenen Intelligenzen mit den Engeln) über eine mittlere Auffassung bis zur klaren Unterscheidung zwischen Engeln und Intelligenzen, die im Kommentar zum *Liber de causis* vollzogen wird. In der neuen kritischen Edition lautet die entscheidende Stelle:

Scimus etiam, quod quidam contendunt spiritus, qui vulgariter angeli vocantur, intelligentias esse. Sed hoc certum est, quod angeli intellectuales substantiae sunt secundum ministeria gratiae distributae. Sed quod hoc modo intelligentiae sint, quo intelligentiae a Peripateticis ponuntur, scilicet quo immobiles sint loco et operatione, penitus absurdum est et non convenit

<sup>43</sup> Die deutsche Philosophie im Mittelalter, Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen, 748–1280, München: C.H. Beck, 1993, 439 S.; ISBN 3-406-37749-1.

<sup>44</sup> Auf andere Aspekte dieses reichhaltigen Buches werde ich in der nächsten Lieferung von *Notabilia* eingehen, im Zusammenhang mit anderen neuen Gesamtdarstellungen der Philosophiegeschichte des Mittelalters.

cum dictis eorum qui de motibus et apparitionibus et operationibus angelorum locuti sunt (191,30–192,6).

Zwar ist es angebracht, im intellektuellen Weg Alberts auch von einer späteren Phase mit stärkerem neuplatonischem Einfluß zu sprechen (vgl. 356–357), aber der Ausschluß der Angelologie aus der Philosophie geht in eins mit der Anerkennung der heidnischen Kosmologie (vgl. 356). So deutet Sturlese (mit Bruno Nardi) Albert als einen Wegbereiter des radikalen Aristotelismus. Ich glaube, er hat recht. Allerdings meine ich, daß Albert sich nicht darüber Rechenschaft gab, welche Möglichkeiten die von Sturlese zu Recht betonte, klare Trennung von Philosophie und Theologie in sich barg.

Andere Akzente setzt EDOUARD-HENRI WÉBER in seiner substantiellen Einleitung zu seiner französischen Übersetzung des Kommentars zur *Theologia mystica* von Dionysius Areopagita.<sup>45</sup> Der Kommentar ist in Köln gegen 1250 entstanden. Aber in der Sicht Wébers ist dieser Kommentar nicht nur eine Vorstufe, sondern der «Höhepunkt des theologischen Werks Alberts» (8–9). Die Originalität des Kommentars weist Wéber nach, indem er Alberts Auslegung abhebt von derjenigen Tradition, zu der Hugo von Sankt-Viktor, Wilhelm von Sankt-Thierry und Thomas Gallus gehören und die die Liebe als eine Erkenntnis verstehen («amor ipse intellectus est»). Albert deutet Dionysius entschieden noetisch. Die Theophanie ist eine intellektuelle Erleuchtung. Aufschlußreich sind ebenfalls Wébers Ausführungen zur apophatischen Theologie Alberts (38–58). Nicht nur diese Einleitung, sondern die tadellose Übersetzung, die zahlreichen erklärenden Fußnoten sowie nicht zuletzt der hilfreiche und ausführliche Sachindex (249–260) erschließen das anspruchsvolle Werk Alberts einem breiteren Publikum. Wer die hier angezeigte Edition Fausers, Sturleses Deutung und Wébers Übersetzung und Kommentar vor sich hält, wird sich bewußt, wie vielfältig, aber auch wie vielschichtig und kompliziert das Werk des deutschen Dominikaners ist. Die Spannungen, die in den verschiedenen Deutungen sichtbar werden, sind in diesem Falle im zu deutenden Werk selbst grundgelegt.

**3.5. Dietrich von Freiberg.** Auch wenn ihm noch nicht die Beachtung zuteil wird, die er wirklich verdiente, so wird die Bedeutung dieses Dominikaners (und Schüler Alberts) heute weithin anerkannt. Es ist deshalb besonders erfreulich, daß bereits ein zweites Werk von ihm in der «Philosophischen Bibliothek» erscheint. B. MOJSISCH, der an der kritischen Edition Dietrichs wesentlich beteiligt war und vor einigen Jahren eine Übersetzung des Traktates *De intellectu et intelligibili* besorgt hat<sup>46</sup>, legt nun eine Übersetzung des wichtigen Traktates *De*

<sup>45</sup> Saint Albert le Grand, Commentaire de la «Théologie mystique» de Denys le Pseudo-Aréopagite, suivi de celui des Épîtres I–V, Introduction, traduction, notes et index par EDOUARD-HENRI WÉBER, Paris: Ed. du Cerf, 1993, 267 S.; ISBN 2–204–04712–0.

<sup>46</sup> DIETRICH VON FREIBERG, Abhandlung über den Intellekt und den Erkenntnisinhalt, Hamburg 1980 (Philos. Bibl. 322).

*accidentibus* vor.<sup>47</sup> Ich habe mich an anderer Stelle mehrfach über die philosophische Bedeutung dieser Schrift geäußert und möchte darauf hier nicht noch einmal eingehen. Die vorzügliche Übersetzung wird durch ein nützliches Begriffsregister ergänzt (116–139). Die Einleitung von K.-H. KANDLER unternimmt den Versuch, den Traktat Dietrichs historisch zu situieren, indem sie ihn vor allem aus der Perspektive der Abendmahlslehre im Mittelalter betrachtet. Eine stärker auf die Geschichte der Ontologie achtende Einführung hätte wahrscheinlich die philosophische Relevanz dieses Traktats noch eindrücklicher aufzuzeigen vermocht.

3.6. **Pierre d'Ailly.** Im Gegensatz zum Kommentar zu den *Sentenzen* und zu *De anima* wurde der «Kommentar» zur *Consolatio* des Boethius des Petrus de Alliaco bislang noch nie publiziert. MARGUERITE CHAPPUIS hat dieses Desiderat nun eingelöst.<sup>48</sup> Vom Traktat existieren sieben Textzeugen, zwei davon sind Autographe (Paris. Lat. 3122; Arsenal 520). Selbstverständlich hat die Autorin ihrer Edition die beiden Autographe zugrunde gelegt, wobei offensichtlich die Abschrift des Paris. Lat. von besserer Qualität ist.<sup>49</sup> Der Traktat besteht aus einem Prolog sowie zwei Quaestionen, deren zweite das göttliche Vorherwissen und die *futura contingentia* behandelt. Die erste Frage ist dem Glück gewidmet: *Utrum aliquis philosophus per inquisitionem philosophicam in naturali lumine ad ueram humanae beatitudinis notitiam ualeat peruenire* (14\*). Chappuis legt die Edition der acht Artikel dieser Frage vor. Pierre gibt selbst folgende Übersicht zum Aufbau der Frage:

Unde in ista quaestione erunt octo articuli: in primo propositae quaestionis est uidenda ueritas; in aliis sequentibus quarumdam opinionum praedictarum est reprobanda falsitas, et in octavo ostendetur qualiter et per quem modum in Deo est ponenda uera felicitas (17\*).

Der Traktat ist nicht von besonderer philosophischer Originalität<sup>50</sup>, aber er liefert ein außerordentlich wertvolles Zeugnis der Arbeitsweise des Pariser Kanzlers. Die sorgfältige Quellenanalyse der Autorin zeigt, daß die Frage neben ausgewiesenen Zitaten aus Ockham und Scotus sehr zahlreiche Plagiate aus

<sup>47</sup> DIETRICH VON FREIBERG, Abhandlung über die Akzidentien. Auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe von MARIA RITA PAGNONI-STURLESE, übersetzt von BURKHARD MOJSISCH mit Einleitung und Begriffsregister versehen von KARL-HERMANN KANDLER. Lateinisch-Deutsch, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994, XLVIII + 144 S. (PhB 472; ISBN 3-7873-1173-4).

<sup>48</sup> Le traité de Pierre d'Ailly sur la Consolation de Boèce, Qu. 1, Amsterdam, Philadelphia: B.R. Grüner, 1993, 188\* + 236 S. (BSPH 20; ISBN 90-6032-338-6).

<sup>49</sup> Vgl. den Versuch XX–XXXVI einer Wertung der anderen Hss.

<sup>50</sup> Es sei hier auf die drei (wahrscheinlichen) Hauptthesen verwiesen, die als Resultat des ersten Artikels gelten dürfen und die festhalten, daß die Glückseligkeit nur im höchsten Gut (Gott) bestehen kann, daß sie nicht in diesem Leben erreicht werden kann und daß sie in der Vereinigung der Seele mit Gott besteht (vgl. 29, 24, 32).



Buridan und Bradwardine enthält (vgl. 131–142). Wer den Text aufmerksam liest, stößt immer wieder auf interessante historische Bezüge (z. B. zu Jean de Ripa in art. 8) oder bemerkenswerte Aussagen. Die Einschätzung des Aristoteles (35\*) ist beachtlich:

nam Aristoteles in multis erravit, et de multis insufficienter est locutus, et multa utilia tam in philosophia naturali quam morali praetermisit.

Platon ist dem Stagiriten vorzuziehen, und wenn die Kirche die Philosophie des Aristoteles besonders empfiehlt, dann kann dies nur dem Mangel an guten Büchern zugeschrieben werden (vgl. 36\*). Ganz anders ehrt Pierre das Werk Ockhams, von dem er sagt: *cuius pauca dicta plus reputo quam multos codices quorundam aliorum* (132\*).

Die Schrift *Destructiones modorum significandi*, von der mehrere frühe Drucke existieren, wurde mehrfach Pierre d'Ailly zugeschrieben. In einer eingehenden Untersuchung, die er seiner neuen Edition dieses Werkes voranstellt, rät LUDGER KACMAREK<sup>51</sup> zu Vorsicht: «Die Frage nach der Autorschaft an den Destructiones läßt sich aus den genannten Gründen vorläufig weder eindeutig gegen noch eindeutig für Peter von Ailly entscheiden» (xxvi). Die Edition folgt den beiden bisher bekannten Hss. (München, BaySB, Clm 18462; Melk StiftsB, Clmel 1941). Der Herausgeber sagt nichts zur Textkonstitution, er hält lediglich fest, daß er an gewissen Stellen um der Lesbarkeit willen die Inkunabeldrucke zur Textkonstitution beigezogen habe, über das Handschriftenverhältnis erfährt die Leserschaft bedauerlicherweise nichts. Zweifellos handelt es sich bei diesem Werk aus dem letzten Viertel des XIV. Jahrhunderts, in dem die Lehre von den *modi significandi* radikal in Frage gestellt wird, um eine Schrift, die Beachtung verdient. Die Ausführungen im dritten Teil (54 ff.) zur Mentalsprache und ihrem Verhältnis zur gesprochenen und geschriebenen Sprache verdienen eine ausführlichere Würdigung. Ich bedauere, daß der Autor seiner Edition keine (noch so kurze) philosophische Vorstellung des Werkes beigelegt hat. Die Leserschaft muß diese wohl in den anderen Arbeiten des Editors suchen (vgl. liv).

**3.7. Agrippa von Nettesheim.** Nach seinen eigenen Worten will Cornelius Agrippa von Nettesheim in seiner Schrift *De occulta philosophia* eine Summa der Magie vorlegen, wobei er unter Magie, die als höchste Wissenschaft und als Vollendung der Philosophie bezeichnet wird, eine allumfassende Kunst versteht, die die höhere mit der niederen Welt verbindet:

Magica facultas... profundissimam rerum secretissimarum contemplationem, naturam, potentiam, qualitatem, substantiam et virtutem totiusque naturae cognitionem complectitur et quomodo res inter se differunt et

<sup>51</sup> Destructiones modorum significandi. Herausgegeben und mit Einleitung und Registern versehen von LUDGER KACMAREK, Amsterdam, Philadelphia: B.R. Grüner, 1994, lx + 138 S. (BSPH 9; ISBN 90-6032-283-5).

quomodo conveniunt nos instruit, hinc mirabiles effectus suos producens, uniendo virtutes rerum per applicationem earum ad invicem et ad sua passa congruentia, inferiora superiorum dotibus ac virtutibus passim copulans atque maritans (Liber I, cap. 2).

Die sehr umfangreiche Schrift, die keineswegs nur für die Geschichte der Magie (im weitesten Sinne) von Bedeutung ist, war bis vor kurzem nur in Nachdrucken, namentlich der Edition von 1533, zugänglich.<sup>52</sup> Dank der Ausdauer und dem Einsatz von VITTORIA PERRONE COMPAGNI verfügen wir heute über eine neue Ausgabe des eigentümlichen Werkes.<sup>53</sup> Die Edition basiert ebenfalls auf der Kölner Editio princeps. Allerdings hat die Herausgeberin diese späte Fassung mit der 1510 entstandenen Urfassung, die Agrippa Johannes Trithemius gewidmet hat und die in einer handschriftlichen Fassung erhalten ist (Würzburg, Universitätsbibliothek M. ch.q.50), sowie der partiellen Edition von Amsterdam (1531) verglichen, so daß die vorliegende Ausgabe Rechenschaft ablegt über die Entwicklung von Agrippas Denken und den Nachweis liefert, daß die Edition von 1533 eine stark erweiterte Fassung des ursprünglichen Textes darstellt (vgl. die Übersicht 54–59). Das besondere Verdienst der neuen Ausgabe besteht m. E. allerdings in der Identifikation und dem Nachweis der Quellen, auf die sich Agrippa stützt. Der Quellenapparat belegt, daß in der frühen Version vor allem Ficino, Pico della Mirandola und Reuchlin (De verbo mirifico) zu den ständig benutzten Autoren gehören (vgl. 31). Für die zweite Redaktion hat Agrippa eine ganze Reihe weiterer grundlegender Werke studiert und eingearbeitet (namentlich die Platon- und Plotinkommentare Ficinos, die Schriften von Trithemius und Erasmus etc.). Auf einzelne Aspekte des vielfältigen Inhalts der Schrift kann ich hier natürlich nicht eingehen, wiewohl aus philosophischer Sicht die Kapitel zur Sprache (I,69–70), zur Einheit (Anfang II), zur Religion (III,1) und zur Sprache der Engel (III,23) Beachtung verdienen. Der übersichtliche *Index rerum* wird die Erschließung dieser wichtigen Publikation gewiß erleichtern.

Das zweite berühmte Werk Agrippas – *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio* –, das 1526 entstanden ist, darf als eine kritische Sichtung des gesamten menschlichen Wissens und Verhaltens gekennzeichnet werden. Als Anfrage an die Wissenschaft seiner Zeit steht es zwischen dem *Encomion moriae* des Erasmus und den *Essais* von Montaigne: In den 102 Kapiteln der mit Verve geschriebenen Invektive werden die Theologie und Philosophie ebenso in ihrer Unzulänglichkeit dargestellt wie die verschiedenen Formen der Magie,

<sup>52</sup> Hg. von K.A. NOWOTNY, Graz 1967. Diese Ausgabe enthält auch eine Einleitung sowie Erläuterungen und eine Bibliographie. Ein weiterer Neudruck des Werkes ebenfalls in den Opera, Lyon (1600?), Nachdruck Hildesheim 1970.

<sup>53</sup> CORNELIUS AGRIPPA, *De occulta philosophia libri tres*, ed. by V. PERRONE COMPAGNI, Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1992, 659 S. (Studies in the History of Christian Thought; ISBN 90–04–09421–0).



die Traumdeutung, die Schauspielkunst oder die Kuppelei, die Medizin und die Jurisprudenz. Bereits diese wenigen Hinweise verdeutlichen, daß es sich um ein bedeutendes Werk handelt, das sowohl für die Humanismus- wie auch die Skeptizismusforschung von Belang ist. Eine neue Übersetzung von GERHARD GÜPNER erleichtert einem breiteren, philosophisch interessierten Publikum den Zugang zu dieser ebenso erstaunlichen wie eigentümlichen Schrift.<sup>54</sup> Ob Agrippa die Dialektik kritisiert, die er «als eine Kunst der Auseinandersetzung und der Verdunkelung, durch die alle anderen Wissenschaften dunkler und schwerer durchschaubar gemacht werden» (41), oder «die unselige Kunst der Jagd», von der gesagt wird, sie sei «eine typische Beschäftigung von Bösewichten und Sündern» (176), immer geht es um den Nachweis menschlicher Überheblichkeit. So endet die Schrift mit einem Lob des Esels, das gleichzeitig ein Aufruf zum schlichten Unwissen des Glaubens ist. Die Deutung von Agrippas Werk ist kontrovers, wie SIEGFRIED WOLLGAST in einem langen Nachwort in Erinnerung ruft. Für die einen ist Agrippa ein Vorläufer der modernen Skepsis (J. Popkin), für andere ein extremer Erasmianer (P. Zambelli), wieder andere betonen den fideistischen Akzent oder die scharfe Zeitkritik. Ein gesundes Maß an Dogmatismuskritik enthält die Schrift in jedem Fall – und deshalb ist sie lesenswert. Was die Übersetzung betrifft, habe ich Stichproben durchgeführt. Das vielfältige Werk erfordert vielfältige Kompetenz des Übersetzers. Bei den spezifisch philosophischen Kapiteln ist mir aufgefallen, daß der Übersetzer oft Fachausdrücke unübersetzt läßt<sup>55</sup>, manchmal trifft er den richtigen Fachausdruck nicht, aber im allgemeinen ist die Übersetzung zuverlässig.<sup>56</sup> Die tausend Anmerkungen zur Übersetzung sind eine unentbehrliche Hilfe, die durch ein ausführliches Namenregister ergänzt wird.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> AGRIPPA VON NETTESHEIM, Über die Fragwürdigkeit, ja Nichtigkeit der Wissenschaften, Künste und Gewerbe. Mit einem Nachwort herausgegeben von SIEGFRIED WOLLGAST. Übers. und mit Anm. versehen von GERHARD GÜPNER, Berlin: Akademie Verlag, 1993, 388 S. (ISBN 3-0-05-001930-1)

<sup>55</sup> Hier seien ein paar Beispiele erwähnt: Im Kapitel zur Logik unterläßt es der Übersetzer, *quidditates*, *praedicamenta* oder *genus*, *species*, *differentia*, *proprium*, *accidens* zu übersetzen (41–42). Dasselbe gilt für das Kapitel über die Metaphysik, wo er *formae separatae* ebenso stehen läßt wie *quinta essentia* (107).

<sup>56</sup> Z. B. ist es natürlich falsch, *rei causae* mit «Grundbeziehung» zu übersetzen (42), vor allem weil Agrippa im gleichen Satz die vier klassischen Arten von Ursachen aufzählt (*materialis*, *formalis*, *efficiens*, *finalis*). Es ist auch nicht angemessen, *transcendentia* als «Transzendierendes» (107) zu verdeutschen. Gemeint sind selbstverständlich die klassischen Transzendentalien.

<sup>57</sup> Auch hier sind mir ein paar Kleinigkeiten aufgefallen. Agrippa widmet der «Lullischen Kunst» ein eigenes Kapitel (46). Zwar erfährt der Leser durch eine entsprechende Anmerkung, daß Agrippa darüber auch eine Schrift verfaßt hat, aber über Lull selbst wird ihm nichts mitgeteilt, außer im Namenregister (379), wo steht: «Mystiker, Phil. und Polyhistor.» An einer Stelle sagt Agrippa zu Aristoteles (111): «Er ist in der Tat ein höchst würdiger Lehrer für unsere heutigen Lateinschulen, den meine lieben Kölner Theologen

3.8. **Franciscus de Vitoria.** *Ordo autem iustitiae requirit ut inferiores suis superioribus obediant*, so formuliert Thomas einen seiner Grundgedanken zum Thema des Gehorsams in der *Secunda Secundae* (104,6). In seiner *Relectio* vom Jahre 1528 hat Vitoria diese Problematik aufgegriffen, indem er die staatliche Gewalt thematisiert hat. In der Tat ist die *Relectio de potestate civili* eine Art Kommentar zu den Fragen über Gehorsam und Ungehorsam in der *Summa* oder zur berühmten 44. Distinktion des zweiten *Sentenzenbuches*, wo Thomas die Frage aufwirft, ob die Christen gehalten seien, weltlichen Herrschern zu gehorchen. Allerdings begnügt sich Vitoria keineswegs mit einer bloßen Wiederholung thomistischen Gedankenguts, vielmehr belegt seine Vorlesung einen durchaus innovativen Umgang mit der Tradition; sie zeigt, wie er in veränderter Situation neue Antworten auf alte Fragen sucht. Dieser spezifische Umgang mit der Tradition ist zweifelsohne einer der interessantesten Aspekte der *Relectio*, die dank der Bemühungen von ROBERT SCHNEPF nun in einer deutschen Übersetzung vorliegt.<sup>58</sup> Der lateinische Text wird nach der Ausgabe von Urdanoz (Madrid 1960) abgedruckt. Die Vorlesung Vitorias ist ein charakteristischer Text des Übergangs, wo in der Sprache der mittelalterlichen Tradition Lösungen frühneuzeitlicher politischer Philosophie vorbereitet werden. Jedenfalls wird die Übersetzung dieser wichtigen Schrift zur Legitimation von Macht und zur Geltung von Gesetzen zur Überwindung der naiven Meinung, die neuzeitliche politische Philosophie sei ein absoluter Anfang, beitragen. Für eine differenzierte Wahrnehmung des Denkens von Vitoria wird auch die sorgfältige Studie von HEINZ-GERHARD JUSTENHOVEN über Krieg und Frieden beitragen.<sup>59</sup> Ausgehend von der Feststellung, daß «von der bisherigen Forschung nur einzelne Aspekte der Lehre Vitorias vom gerechten Krieg untersucht wurden» (19), will der Autor die Normen Vitorias zum gerechten Krieg begründend nachvollziehen (vgl. 20). Die Ergebnisse der Studie lassen sich knapp in folgender Weise zusammenfassen: «Vitoria übersetzt die thomatische Lehre vom gerechten

sogar zu den Heiligen zählen. Sie veröffentlichten nämlich eine Schrift mit dem Titel «Über das Seelenheil des Aristoteles» und ein weiteres in Versen über sein Leben und seinen Tod mit einem theologischen Kommentar, der zum Schluß kommt, Aristoteles sei auf dem Gebiet der Natur ein Vorläufer Christi gewesen.» Die entsprechende Anmerkung (340) verweist zwar zu Recht auf das *Carmen de vita et morte Aristotelis*, aber sagt nichts über die 1498 erschienene Schrift des LAMBERTUS DE MONTE *De salute Aristotelis*, auf die sich Agrippa interessanterweise im ersten Teil seines Satzes bezieht. Ich habe an anderer Stelle über diese Dinge geschrieben!

<sup>58</sup> FRANCISCO DE VITORIA, Über die staatliche Gewalt. *De potestate civili*. Eingl. und übers. von ROBERT SCHNEPF, Berlin: Akademie Verlag, 1992, 138 S. (Collegia; ISBN 3-05-002351-1). Eine französische Version des Textes von MAURICE BARBIER liegt bereits seit 1980 (Paris) vor, allerdings ohne den lateinischen Text.

<sup>59</sup> Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden, Köln: J.P. Bachem Verlag, 1991, 213 S. (Theologie und Frieden 5; ISBN 3-7616-1029-7).

Krieg in seine Zeit. Hierzu greift er auf die drei thomasischen Kriterien *auctoritas principis* (1.), *causa iusta* (2.), *intentio recta* (3.), zurück. Um diese Kriterien in den veränderten politischen und geistesgeschichtlichen Horizont des frühen 16. Jahrhunderts übertragen zu können, entwirft Vitoria eine im Naturrecht gründende politische Universalordnung, die die Alte und Neue Welt umspannt» (174).