

Notabilia IV : Hinweise auf wichtige Neuerscheinungen aus dem Bereich der mittelalterlichen Philosophie

Autor(en): **Imbach, Ruedi**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **41 (1994)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761161>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

RUEDI IMBACH

Notabilia IV¹

Hinweise auf wichtige Neuerscheinungen aus dem Bereich
der mittelalterlichen Philosophie

Sunt qui nichil per seipsos scribere audeant et, scribendi avidi, alienorum expositores operum fiant, ac velut architectonice inscii, parietes dealbare Sunt qui nichil per seipsos scribere audeant et, scribendi avidi, alienorum suum opus faciant et hinc laudem querant.

FRANCESCO PETRARCA, *De sui ipsius et multorum ignorantia IV*

1. Noch einmal: Vom Ursprung der Moderne im Mittelalter

1.1. Über den Beitrag des Mittelalters zum Konstitutionsprozeß der Moderne wurde am Anfang der letzten Lieferung dieser Literaturübersicht im Zusammenhang mit dem Erscheinen von Günther Menschings Werk «Das Allgemeine und das Besondere» ausführlich berichtet. Eine ähnliche Themenstellung steht im Zentrum eines umfangreichen Werkes von André de Muralt.² Es ist gewiß keine Übertreibung, wenn wir sagen, es handle sich bei diesem Werk um die Frucht lebenslanger Bemühung des Autors um die Präsenz der mittelalterlichen Philosophie in der modernen und zeitgenössischen Ideengeschichte. Die acht Studien, aus denen das Werk des Genfer Philosophen besteht, wollen nachweisen, welche grundlegenden problem- und ideengeschichtlichen Entscheidungen im Mittelalter getroffen worden sind. Sie wollen zeigen, daß eine Beschäf-

¹ Vgl. *FZPhTh* 39 (1992) 180–194; 40 (1993) 179–216; 40 (1993) 400–416.

² *L'enjeu de la Philosophie Médiévale. Etudes thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden, New York, Kopenhagen, Köln: E.J. Brill 1991, XVI + 448 S. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Band XXIV; ISBN 90-04-09254-4).

tigung mit der Philosophie des Mittelalters für das Denken der Gegenwart dringlich ist. Das Buch basiert auf einer doppelten Voraussetzung, besser: Es basiert auf zwei Thesen, deren Nachweis in der Durchführung der einzelnen Kapitel, Stück für Stück, unternommen wird. Einerseits geht de Muralt davon aus, daß es Denkstrukturen gibt, von denen einige den mittelalterlichen Philosophen und Theologen zu verdanken sind; andererseits ist er überzeugt, daß diese Denkstrukturen die philosophische Moderne ermöglicht haben und die Philosophie der westlichen Welt bis in die Gegenwart bestimmen:

«Au sein des multiples thèmes communs que les Sentences de Pierre Lombard proposaient à la réflexion des grands maîtres médiévaux, s'exercent en effet quelques structures de pensée dont la puissance de détermination intelligible s'étend par delà les siècles médiévaux et la philosophie moderne jusqu'à la pensée contemporaine, par delà les thèmes principalement métaphysiques et théologiques qui occupèrent le Moyen Age et les temps modernes jusqu'aux problématiques anthropologiques, critiques, logiques, linguistiques, les plus actuelles» (XI).

Diese allgemeine These wird durch eine historische ergänzt: Johannes Duns Scotus hat eine entscheidende Revolution im Denken provoziert, indem er zum einen das analoge Seinsverständnis der aristotelisch-thomistischen Schule durch die Univozität ersetzt hat und indem er zum anderen die Auffassung der Kausalität derselben Schule umgedeutet hat. Diese «neue» Metaphysik zeitigt unabsehbare Folgen für praktisch alle Gebiete und Fragen der Philosophie. Da die Denkstruktur einem Wesen (*essentia*) vergleichbar ist, das erst durch die Existenz wirksam wird, wäre es allerdings falsch anzunehmen, die späteren Systeme ließen sich einfachhin aus dem Skotismus ableiten:

«Il faut dire au contraire que la structure de pensée issue de la révolution scotiste s'exerce en elles, qu'elle les commande ou les régit, et qu'elle y prend à chaque fois un tour originale. Ce qui permet de sauvegarder leur multiplicité thématique irréductible et d'établir en même temps l'unité de leur structure d'intelligibilité» (XV).

Die so zu deutende Einheit in der Verschiedenheit wird anhand der Thematik der Unterscheidung (Kapitel II), des *esse obiectivum* (Kapitel III), der Ideenlehre (Kapitel IV), der Allmacht, Vorsehung und Freiheit Gottes (Kapitel V–VI) mittels subtiler Textinterpretationen und Ausblicken auf die Philosophie der Moderne und der Gegenwart detailliert nachgewiesen.

Das Spezifische der eindrucksvollen Studien de Muralts besteht darin, daß er einerseits eine originelle, vielschichtige These zur Genese der modernen Philosophie vorlegt und andererseits diese These einbettet in eine Diagnose zum Zustand der Philosophie von heute. Was den ersten Aspekt betrifft, sei er anhand zweier Beispiele verdeutlicht, die zeigen können, wie de Muralt aufweisen will, daß die Philosophie der Gegenwart von den Denkstrukturen des Spätmittelalters bestimmt wird. Scotus hat zu der *distinctio realis* und *rationis* eine dritte Art der Unterscheidung eingeführt, die sog. *distinctio formalis ex parte rei*,

nach der jeder formalen Entität ein gewisses Sein entspricht (vgl. 64 ff.). Diese Unterscheidung ist die Bedingung der Möglichkeit der modernen Metaphysik:

«L'invention de la distinction formelle *ex natura rei* est de ce point de vue certainement l'étape capitale du devenir de la philosophie occidentale, elle en détermine le principe méthodique universel et en prescrit les conséquences nécessaires, dont l'une, et non la moindre, est l'explicitation définitive par Hegel de la dialectique moderne» (28–29, vgl. 85 f.).

Von vergleichbarer Tragweite ist nach de Muralt, um ein zweites Beispiel zu nennen, die skotistische Doktrin des *esse obiectivum* (vgl. dazu 90–167), d. h. die Auffassung eines vom Erkenntnisakt und vom erkannten Objekt verschiedenen noematischen Korrelates. Scotus hat damit die Welt der Idealobjektivität entworfen, die die gesamte neuzeitliche Philosophie beherrscht:

«L'*esse obiectivum* en effet est ce qui est, dans l'âme, représenté en tant que tel, et c'est cela même dont le sujet prend connaissance de la manière naturellement la plus immédiate. Quelques (sic!) soient les méandres que suit la constitution du thème de la connaissance de soi dans la pensée médiévale..., il apparaît que le *cogito* s'inscrit comme une nécessité première dans toute philosophie de la représentation, car le représenté étant l'*esse obiectivum* de la chose, et non la chose même qui est représentée, la seule possibilité d'assurer la référence du sujet au réel est de montrer qu'en un cas au moins la «réalité objective» du connu est identique à sa «réalité formelle», qu'en un cas au moins l'être connu d'une chose est identique à son être réel» (30).

Dieselbe Lehre bestimmt aber auch, mittels der spätmittelalterlichen Theorie des *complexe significabile* (vgl. 127–167), die zeitgenössischen Unterscheidungen zwischen Sinn und Bedeutung oder zwischen *signifiant* und *signifié* (141). Diese beiden Beispiele reichen aus, um die These de Muralts zu verdeutlichen:

«Le sens véritable de la pensée occidentale moderne et contemporaine ne pourra être compris si ses sources médiévales ne sont pas complètement mises en évidences et correctement interprétées» (36).

Diese These zur Genese der modernen und zeitgenössischen Philosophie interessiert allerdings de Muralt nicht aus *philosophiehistorischen* Gründen, es geht ihm nicht bloß um einen Explikationsversuch, sondern um eine Erklärung, die es der Philosophie ermöglichen soll, sich von den verheerenden Folgen der spätmittelalterlichen Entwicklung zu befreien. *Die These zu Genese der Moderne verfolgt also eine systematische und therapeutische Absicht.* In der Tat krankt die heutige Philosophie an einem Defizit, das keine der gängigen Denkformen aufzuheben vermag: Es wäre die Aufgabe der Philosophie, die Einheit des Ganzen des menschlichen Wissens zu erfassen und zu erkennen (vgl. 7), aber die Philosophie wagt nicht mehr, diese Aufgabe in Angriff zu nehmen. Nur eine Rückbesinnung auf das genuin Aristotelische Denken kann eine solche Synthese ermöglichen. Aristoteles hat *die* Fragen der menschlichen Vernunft gestellt:

«S'il est vrai que l'intelligence humaine comme telle ne peut pas ne pas poser un nombre fini de questions premières, s'il est vrai que ces questions premières déterminent une pluralité correspondante de perspectives d'intelligibilité..., il suit de là que toute œuvre de l'homme relève d'une manière ou d'une autre de ces perspectives d'intelligibilité spécifiques... Toutes ces œuvres par conséquent manifestent une manière d'exercer, d'interpréter et d'organiser les perspectives d'intelligibilité que l'intelligence humaine ne peut pas ne pas constituer de par l'exercice élémentaire de son questionnement même, et qu'Aristote a mises en lumière dès les débuts de sa réflexion scientifique et philosophique» (9–10).

Deutlicher kann die Notwendigkeit einer durch die kritische Besinnung auf die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie ermöglichten Rückkehr zum Denken des Stagiriten nicht ausgesprochen werden.

1.2. Es wäre vermessen und der Sache keineswegs angemessen, wollte man in ein paar Zeilen ein endgültiges Urteil über ein derart vielschichtiges und reichhaltiges Werk ablegen. Das Buch de Muralts ist zweifellos einer der originellsten Beiträge der letzten Jahre zur Deutung der Philosophie des Mittelalters. Seine Originalität besteht nicht zuletzt darin, daß der Autor eine Diagnose der gegenwärtigen Philosophie mit einer These über die Entstehung der modernen und zeitgenössischen Philosophie und mit einer detaillierten Untersuchung zu einzelnen Themen der spätmittelalterlichen Philosophie verbindet. Dieser Versuch ist meines Wissens einzigartig. Das Werk zeugt von außerordentlicher synthetischer Kraft und einem authentischen philosophischen Bemühen.

Jede der drei Dimensionen erforderte und verdiente eine eigene Diskussion, die hier nicht unternommen werden kann. Man wird es mir nicht verargen, wenn ich mich auf einige wenige Fragen beschränke, die ein Historiker der mittelalterlichen Philosophie stellen kann. *Der Preis der Synthese ist die Reduktion*. Ich verstehe hier Reduktion in einem durchaus positiven Sinne, d. h. als Zurückführung auf Eines. Das Buch von de Muralt ist eine Synthese, die das Ganze der Philosophie erfassen will. Der Historiker schreckt vor dieser Art von Synthesen zurück; er fürchtet sich davor, wenn Gregor von Rimini, Aristoteles und Frege in einem Atemzug genannt werden, weil er an der unmittelbaren Vergleichbarkeit des historisch weit Entfernten zweifelt und sich aufgrund seiner Treue zur Historie verpflichtet hat, die Unterschiede und Veränderungen aufzuspüren. Wie de Muralt selber sagt (XI), ist seine Studie kein *philosophiehistorisches* Unternehmen, sondern ein philosophischer Versuch, der die Denkstrukturen aufzeigen will, die das menschliche Denken *als solches* beherrschen. Er sucht das Bleibende: «Car tout ce qui est, est intelligible selon (ce) qu'il est et non selon (ce) qu'il devient» (9). Der Philosophiehistoriker fragt: Welches ist der methodische Status einer Untersuchung, die es darauf absieht, jene Fragen zu entdecken, die das menschliche Denken nicht *nicht* stellen kann? Handelt es sich

dabei nicht um ein transzendentalphilosophisches Unternehmen? Falls dies nicht der Fall ist, welches sind die Differenzen?

Zu Fragen gibt auch die geschichtsphilosophische Konzeption, die dem Buch zugrunde liegt, Anlaß. Wie ist es *denkbar*, daß Aristoteles alle entscheidenden Fragen der menschlichen Vernunft bereits gestellt haben soll? Was bedeutet es, daß die Entwicklung des Denkens nach Thomas von Aquin als Verfallsgeschichte zu deuten ist? Schließlich steht auch die Frage an, ob nicht die Begegnung der griechischen Philosophie mit der jüdischen, christlichen und islamischen Religion die Philosophie mehr als nur akzidentell transformiert hat. Läßt sich das Denken des Thomas einfach hin auf Aristoteles reduzieren, sind bei ihm nicht genuin platonische Philosopheme am Werk?

Im Gegensatz zu vielen philosophiehistorischen Arbeiten legt de Muralt sein Philosophieverständnis und seine Konzeption der Geschichte offen an den Tag. Dadurch werden seine Thesen diskutierbar und nach gut mittelalterlicher Tradition bestreitbar. Daß im Streit um die von ihm aufgeworfenen Probleme mehr auf dem Spiele steht als einige Einzelheiten der Historiographie, dies dürfte aus den vorangehenden Zeilen in ausreichendem Maße deutlich geworden sein.

2. Editionen

2.1. **Andreas von St. Viktor.** Dieser Schüler Hugos von St. Viktor (gest. 1175) ist vor allem für die Geschichte der Bibelexegese wichtig. Nachdem vor einigen Jahren sein Kommentar zum Heptateuch erschienen ist, stehen nun zwei neue Bände des *Corpus Christianorum* zur Verfügung, in denen weitere Kommentare zum Alten Testament kritisch ediert werden: In einem ersten Band werden die Kommentare zu den Sprichwörtern Salomos und zum Kohelet vorgelegt. Die Edition wurde von Rainer Berndt besorgt, der sich bereits mehrfach um das Werk des Viktoriners verdient gemacht hat.³ Die beiden Schriften sind in drei Hss. erhalten, die zwei Überlieferungszweige repräsentieren (vgl. VIII). Zu beachten sind die Ausführungen des Herausgebers zu dem von Andreas kommentierten Bibeltext (XIII–XXVI). «Andreas' Kommentare der Weisheitsbücher tragen dazu bei, die literarische Aktivität der Pariser Regularkanoniker weiter kennenzulernen sowie die Entwicklung einer ausschließlich am Literal-sinn orientierten Exegese in der Mitte des zwölften Jahrhunderts und ihre Stellung innerhalb der zeitgenössischen Theologie zu verstehen» (VII). Dies gilt

³ *Andrae de Sancto Victore Opera. III Expositiones historicas in libros Salomonis* edidit RAINER BERNDT, Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii 1991, XXVII + 149 S. (*Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis* LIII B). – Vom gleichen Autor vgl. vor allem: *André de Saint-Victor (FD 1175). Exégète et théologien*, Turnhout 1991 (*Bibliotheca Victorina* 2).

in gleichem Maße für den von Michael Alan Signer publizierten Kommentar zu Ezechiel⁴: «It is the first commentary since the fifth-century commentary by Jerome exclusively devoted to the literal sense of the prophet Ezekiel» (VII). Bereits Beryl Smalley und neuerdings Gilbert Dahan⁵ haben auf einen anderen wichtigen Aspekt der exegetischen Tätigkeit des Viktoriners hingewiesen, nämlich seine Beziehungen zur jüdischen Exegese. Die präzisen Analysen Signers bestätigen die Annahme, daß Andreas des Hebräischen nicht mächtig war und daß er seine Informationen zum hebräischen Text sowie zur jüdischen Exegese durch mündlichen Austausch mit gelehrten Juden erhalten hat (vgl. XXI–XXXVII). Die Edition basiert auf allen vier heute bekannten Textzeugen, wobei die drei Hss. aus dem XIV. Jahrhundert von der Pariser Hs. Nat. lat. 14432 aus dem XII. Jahrhundert abhängig sind (vgl. das Stemma LXIX). Diese knappen Hinweise verdeutlichen, daß die beiden exegetischen Werke des Andreas nicht allein für die Erforschung der Viktorinerschule⁶, sondern auch für die Geschichte der jüdisch–christlichen Beziehungen im Mittelalter aufschlußreich sind.

2.2. Pariser Logikkompendien. Vor allem seit den Bemühungen von Claude Lafleur, dessen Buch über die Pariser Einleitungen in die Philosophie hier ausführlich besprochen worden ist⁷, kennen wir die Inhalte des Lehrbetriebes an der Artistenfakultät etwas besser. Was im besonderen den Logikunterricht betrifft, hat L.M. De Rijk als Ergänzung zu seinen magistralen Bemühungen zur *logica modernorum* vor kurzem ein wichtiges Inventar zu den *distinctiones* vorgelegt, in dem ebenfalls drei Beispiele dieser Literaturgattung publiziert werden.⁸ Etwas ausführlicher soll an dieser Stelle eine Publikation von Alain de Libera vorgestellt werden, die ebenfalls neue Materialien zum Verständnis des Pariser

⁴ Andreae de Sancto Victore Opera. VI Expositionem in Ezechielem edidit MICHAEL ALAN SIGNER, Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii 1991, LXXXV + 203 S. (Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis LIII E).

⁵ Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge, Paris 1990, 267–268, 277–278, 283–285, 295–298, 303–305.

⁶ Vgl. dazu auch den wichtigen Sammelband: L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Age. Communications présentées au XIIIe Colloque d'Humanisme médiéval de Paris (1986–1988) et réunies par JEAN LONGÈRE, Paris, Turnhout 1991.

⁷ Einführungen in die Philosophie aus dem XIII. Jahrhundert. Marginalien, Materialien und Hinweise im Zusammenhang mit einer Studie von Claude Lafleur, in: *FZPhTh* 38 (1991) 471–493.

⁸ Some Earlier Parisian Tracts on Distinctiones Sophismatum. I Tractatus Vaticanus De multiplicatibus circa orationes accidentibus. II De solutionibus sophismatum. III Tractatus Vaticanus De communibus distinctionibus. An Edition with an Introduction and Indexes, Nijmegen 1988 (Artistarium 7).

Logikunterrichtes im XIII. Jahrhundert liefert.⁹ Es handelt sich dabei um Materialien aus den Hss. Nat. lat. 4207A und Nat. lat. 16135. Aus der Hs. Paris, Nat. lat. 4720A ediert de Libera einen Teil aus einer Einführung in die Logik (Inc. *Introductio est brevis et aperta demonstratio in aliquem artem*; 1–7)¹⁰ sowie Auszüge aus einer Sammlung von *distinctiones* mit dem Incipit *Notandum* (9–21)¹¹. Ausschnitte aus zwei umfänglichen Sophismatasammlungen der Hs. Nat. lat. 16135 bilden das Hauptstück der Publikation (23–243), die durch drei Indices (Codicum, Sophismatum et exemplorum, Nominum) abgerundet wird.

Die in der Hs. Nat. lat. 4720A überlieferten *Introductiones* sind eine *recensio altera* (erste Hälfte des XIII. Jahrhunderts, vgl. XX) der von De Rijk nach Nat. lat. 15170 edierten *Introductiones Parisienses* (Logica modernorum II,2, 357–373). Allerdings fällt auf, daß der Inhalt wie im Traktat *Cum sit nostra*, der ebenfalls von den *Introductiones* abhängt, weiter ausgebaut ist (vgl. X–XI), was insbesondere im hier publizierten Teil zur Supposition offensichtlich ist (vgl. XIX).¹² Das zweite Textstück aus Nat. lat. 4720A gibt ein Beispiel (um 1200–1230) aus der Literaturgattung der *distinctiones*, die den Übergang zur universitären Ära der *sophismata* bildet (vgl. XXII).¹³ Die Texte aus dem anderen Pariser Codex sind für die Erforschung der Sophismataliteratur bedeutsam. De Libera gibt Auszüge aus zwei Sophismatasammlungen, deren erste um 1250 zu situieren ist, während die zweite bereits sehr komplex strukturiert ist, die auf die siebziger Jahre verweist. Was die Bedeutung der beiden Sammlungen betrifft, ist dem Herausgeber zuzustimmen:

«De fait, nos deux collections ne constituent pas seulement deux témoins représentatifs des changements intervenus dans la pratique scolaire pari-

⁹ César et le Phénix. *Distinctiones et sophismata parisiens du XIIIe siècle*, édités par ALAIN DE LIBERA, Pisa: Centro di cultura medievale della Scuola Normale Superiore 1991, XXXI + 262 S.; ISBN 88–1642–027–4.

¹⁰ Wie der Autor zeigt, geht es hier um eine ausführlichere Redaktion des bislang als *Introductiones Parisienses* bezeichneten Traktats, den L.M. De Rijk publiziert hat (vgl. X–XI).

¹¹ Diese Sammlung scheint Hervaeus Sophista als Vorlage zu seinen *Abstractiones*, die de Libera bereits früher publiziert hat (Les *Abstractiones* d'Hervé le Sophiste, in: *AHDL* 52 (1985) 163–230), gedient zu haben (vgl. XIII).

¹² Vgl. die Definition der Supposition: *Suppositio est substantiva rei designatio. Supponere substantive rem designare... Appellatio est praesentialis convenientia alicuius. Appellare est pro praesenti significare* (3).

¹³ De Libera faßt die Struktur der *distinctiones* wie folgt zusammen (XX): «Le schème triadique en a été décrit ailleurs et il est, de toute manière assez transparent: énoncé d'une règle ou d'une distinction conceptuelle, présentation d'un certain nombre de propositions–tests (les *sophismata*), rappel critique des «solutions» usuelles (*quidam sic solvunt*) éventuellement assorties de contre–exemples (les *instantiae*) puis justification (ou rejet) de la distinction initiale.»

sienne des *sophismata* dans les années 1240–1250 puis 1270–1280, ce sont aussi de précieux indicateurs des opinions et des doctrines qui y étaient effectivement débattues» (XXVII).

Dies gilt natürlich vor allem von semantischen und logischen Problemen (Bedeutung und Referenz, Quantifikation etc.), aber auch von ontologischen Problemen (vgl beispielsweise die Diskussion zum *duplex esse*, 40–41). In einem überaus reichhaltigen Quellenapparat gibt De Libera Rechenschaft vom Diskussionskontext. Was die Edition der Texte betrifft, hat er didaktische den historischen Kriterien vorgezogen: In der Tat wurde die Schreibweise durchgängig normalisiert, die Argumente wurden numeriert und die Texte durch zahlreiche Unter- und Zwischentitel ergänzt, mit folgendem Ziel: «Établir un premier dossier sur l'enseignement de la logique et de la sémantique philosophique parisiennes au XIIIe siècle» (XXX–XXXI).

2.3. Franciscus de Marchia. Dieser Franziskaner gehört zu jener Gruppe von Flüchtenden, die in der Nacht vom 26. auf den 27. Mai 1328 Avignon verlassen, um über Aigues Mortes nach Pisa zu gelangen, wo sie mit dem neugekrönten Kaiser Ludwig dem Bayern zusammentreffen. Wie Bonagratia von Bergamo, Michael von Cesena und Wilhelm von Ockham wird auch Franciscus am Hofe des Kaisers wirken und schreiben bis um 1341. Jedenfalls wird er 1341 von der päpstlichen Partei in Italien aufgegriffen. Vor Papst Clemens VI. widerruft er schließlich seine früheren politischen Irrtümer. Bevor er sich mit den prominenten Mitbrüdern der durch den Armutstreit bedingten spiritualen Rebellion gegen das Papsttum von Avignon angeschlossen hat, kommentierte Franciscus 1319/1320 in Paris die Sentenzen. Sein Kommentar ist in mehreren Redaktionen erhalten. Aus derselben Zeit stammt ebenfalls ein ihm zugeschriebener Kommentar zu den ersten sieben Büchern der *Metaphysik*. Anneliese Maier hat in ihren bahnbrechenden Studien zur spätmittelalterlichen Naturphilosophie immer wieder auf die Bedeutung dieses Minoriten hingewiesen. Die philosophischen und theologischen Texte sind aber bislang unediert geblieben. Einen Beitrag zur Schließung dieser Lücke liefert Nokter Schneider mit seiner Studie der Kosmologie des Franciscus.¹⁴ Er ediert im Mittelteil seiner Studie (41–78) sechs Texte, einen aus dem Metaphysikkommentar¹⁵ und fünf aus dem Senten-

¹⁴ Die Kosmologie des Franciscus de Marchia. Texte, Quellen und Untersuchungen zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts, Leiden, New York, Kopenhagen, Köln: E.J. Brill 1991, X + 355 S. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Band XXVIII; ISBN 90-04-09280-3).

¹⁵ Metaph. III, q. 9: Utrum materia caeli et elementorum sit eiusdem vel alterius rationis. – Von diesem Kommentar ist bis heute nur eine Hs. bekannt (Paris, Bibl. Mazarine, Cod. 3490). Zur Echtheit vgl. 27–29.

zenkommentar¹⁶, in denen die Probleme der Himmelsbeseelung und der Himmelsmaterie im Zentrum stehen.

Die Untersuchungen von Schneider sind von folgender Fragestellung geleitet:

«Das intensive Studium gerade der naturphilosophischen Texte des 14. Jahrhunderts zeigt, daß es gute Gründe für die Annahme gibt, daß die Anfänge der <wissenschaftlichen Revolution>, die man im 17. Jahrhundert beobachten kann, schon 300 Jahre vorher auf den Weg gebracht wurden» (4).

Schneider will also anhand der Texte des Franciscus de Marchia «einen Beitrag zur Aufhellung der komplexen sachlichen und historischen Hintergründe und Zusammenhänge der Umgestaltung eines bestimmten naturphilosophischen Lehrstücks» (7) leisten. Dieses Lehrstück ist die Himmelslehre. Anhand der traditionellen Fragen nach der Beseelung des Himmels und der Himmelsmaterie soll gezeigt werden, wie der Franziskaner einen Umbruch in der Kosmosvorstellung einleitet. Der Kommentar zu den edierten Texten besteht aus zwei Teilen. Zuerst zeigt Schneider den problemgeschichtlichen Zusammenhang der Stellungnahme des Franziskaners auf (81–183), wobei vor allem die Diskussionen im Dominikanerorden und bei den Franziskanern untersucht werden. Darauf folgt (185–320) ein sehr ausführlicher Kommentar zu den edierten Texten, in dem die einzelnen Thesen und Argumente sorgfältig erklärt und interpretiert werden.

Es sind vor allem zwei Thesen des Franziskaners in Hinsicht auf die Himmelslehre, die Beachtung verdienen: Zum einen lehnt er die Beseelung des Himmels entschieden ab, und zum anderen behauptet er, die sub- und supralunare Materie seien von derselben Beschaffenheit. Der entscheidende Schritt, den Franciscus in Richtung auf die neuzeitliche Weltanschauung macht, besteht in «der Aufhebung der grundsätzlichen, fundamentalen und prinzipiellen Scheidung der Welt in einen Bereich unter dem Mond und einen anderen, ganz

¹⁶ Es handelt sich um folgende Fragen: Sent. II, q. 29: *Utrum caelum sit animatum*; Sent II, q. 30: *Utrum caelum moveatur effective a principio intrinseco, puta forma eius, vel extrinseco, videlicet ab aliqua intelligentia*; Sent. II, q. 31: *Utrum primum mobile sive ultima sphaera sit per se in loco*; Sent. II, q. 32: *Utrum in caelo sit materia*; Sent. IV, q. 1: *Utrum in sacramentis sit aliqua virtus supernaturalis*. – Zu den Editionsprinzipien vgl. 37–39. Der Autor hat sieben Hss. eingesehen und folgt im wesentlichen dem Wortlaut der Hs. B (Vatikan, Barb. lat. 791). Er will keine kritische Edition vorlegen, nur «einen brauchbaren Interimstext als Arbeitsgrundlage» (37). Das ist zweifellos ein legitimes Verfahren und im vorliegenden Fall durchaus berechtigt. Trotzdem wäre eine vollständige Auflistung aller erhaltenen und bekannten Hss. des Sentenzenkommentars nützlich, ja in einem gewissen Sinne sogar notwendig gewesen (vgl. 37). Des weiteren hätte das S. 39 vorgelegte Stemma einer eingehenderen Begründung bedurft. Ich bedaure ebenfalls, daß der Autor an keiner Stelle die schwierige Frage der verschiedenen Redaktionen präzise darstellt. Da der Autor 26–30 eine Übersicht der Schriften des Franciscus vorlegt, wäre es angebracht gewesen, die *Quodlibeta* etwas ausführlicher zu würdigen.

andersartigen Bereich jenseits der Mondspähre» (324). Die Beseitigung dieses Hiats, die Franciscus nach Schneider entschiedener vollzieht als Ockham (vgl. 313–315), ermöglicht es, die Welt als «ein einheitliches und wesentlich homogenes Ganzes» (327) zu deuten. Daraus folgt nicht nur die Einheitlichkeit der irdischen und himmlischen Physik, sondern ebenfalls die methodisch bedeutsame Übertragbarkeit aller irdischen Beobachtungen auf den ganzen Kosmos (vgl. 327). So ergibt sich, daß der wenig berühmte Franziskaner zu Beginn des XIV. Jahrhunderts «kein taubes Stroh drosch, sondern in durchaus noch recht spekulativer Weise, aber mit umso bewundernswerter Kühnheit Ideen antizipierte, die die meisten Wissenschaftshistoriker sich nicht scheuen», revolutionär zu nennen (341).

Die Studie von Schneider ist zweifellos ein interessanter Beitrag zur Problematik des Paradigmenwechsels in der Naturwissenschaft, und sie macht überaus wichtige Dokumente erstmals zugänglich. Zudem erschließt sie diese Texte erstmals durch eine umsichtige Interpretation. Nach meinem Dafürhalten hätten die *methodischen* Probleme und damit die Beiträge der amerikanischen Schule (Murdoch, Grant, Clagett) wesentlich mehr Beachtung verdient.¹⁷ Es bleibt vor allem zu fragen, wie das Verhältnis dieser neuen Ideen zu den neuen methodischen Ansätzen, dem sog. *linguistic turn*, der vor allem bei Ockham, aber nicht nur bei ihm, anzutreffen ist, zu interpretieren ist. Die methodischen Reflexionen sind in diesem Bereich zweifelsohne ebenso wichtig wie die Ideengeschichte, deren Darstellung die vorliegende Arbeit ausschließlich verpflichtet ist.

2.4. **Seuse.** Von den Vertretern der sog. Deutschen Mystik gilt Heinrich Seuse zweifellos als derjenige, dessen Beziehungen zur Philosophie am wenigsten offensichtlich sind. Darüber sind sich die Bewunderer Seuses ebenso einig wie seine Verächter. K. Bihlmeyer bewunderte am deutschen Dominikaner «die Überfülle der Herzenszartheit und den lyrischen Schwung seines Denkens und Fühlens»¹⁸, während K. Flasch ihn ohne Umschweife als «resignative(n) Abschwächer der Ideen Eckharts»¹⁹ bezeichnet. Die neue Edition von Seuses erster Schrift, die LORIS STURLESE und RÜDIGER BLUMRICH vorlegen, fordert zu

¹⁷ Etwas erstaunt bin ich, daß Schneider mit keinem Wort die Arbeit von FERDINAND FELLMANN, *Scholastik und kosmologische Reform*, Münster 1971, erwähnt.

¹⁸ HEINRICH SEUSE, *Deutsche Schriften*, hrsg. von K. BIHLMAYER, Stuttgart 1907, 142*.

¹⁹ Meister Eckhart und die «Deutsche Mystik». Zur Kritik eines historiographischen Schemas, in: *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, hrsg. von O. PLUTA, Amsterdam 1988, 454.

einer grundlegenden Revision dieser Vorurteile auf.²⁰ Die Edition basiert, wie bereits jene Bihlmeyers, auf der Hs. Strassburg, National- und Universitätsbibl., Cod. 2929. Die Bedeutung dieser Hs. wird neuerdings durch die bedeutsamen text- und überlieferungsgeschichtlichen Studien von Daniela Kuhlmann bestätigt.²¹ Im kritischen Apparat werden (a) die Lesart der Leithandschrift bei editorischen Eingriffen, (b) inhaltliche Abweichungen gegenüber der Ausgabe Bihlmeyer²² sowie (c) inhaltliche Varianten, wenn sie von einer Gruppe von Hss. bezeugt werden, verzeichnet. Aufgrund der Überlieferung wurde die Kapitelzählung korrigiert; des weiteren wurden der Quellenapparat und die Zeichensetzung grundlegend revidiert. Die Übersetzung stellt gegenüber derjenigen von G. Hofmann einen Text zur Verfügung, der der Präzision von Seuses Sprache Rechnung trägt und die Begriffe einheitlich – vor dem Hintergrund der theologischen und philosophischen Tradition – überträgt.

Besondere Beachtung verdient indessen Sturleses umfängliche Einleitung. Der italienische Gelehrte will darin nicht nur die philosophiegeschichtliche Relevanz von Seuses Schrift aufzeigen, sondern gegen den weitaus größten Teil der Forschung den Nachweis liefern, daß der Traktat als «philosophische Abhandlung» zu lesen ist. Was darunter zu verstehen ist, wird mit folgenden Worten erklärt:

«Ich verstehe unter einer ‹philosophischen Abhandlung› ein Werk, das Fragen über die Welt und den Menschen durch Anwendung einer argumentativ-rationalen, wissenschaftlichen Methode behandelt und das die Legitimation seiner Gedankengänge auf die menschliche Rationalität begründet» (XIII).

Eine Auslegung des ersten Kapitels (XXIII–XXVIII), eine Strukturanalyse der Kapitel II–V (XXVIII–XXXV) sowie eine Deutung des Kapitels IV (XXXVI ff.) bestätigen Sturleses Hauptthese, «daß das ‹Buch der Wahrheit› keine Darstellung individueller mystischer Erfahrungen, sondern eine Schrift ist, die rational nachvollziehbar ist, und zwar deswegen, weil sie vorsätzlich als Anwendung der philosophischen Vernunft konzipiert wurde» (XXXVI). Bei der Begründung dieser herausfordernden These spielen die überzeugenden und präzisen Nachweise einer Präsenz Eckhartscher Theoreme im *Buch der Wahrheit* (vgl. XXXI–XXXII) eine gewichtige Rolle. Seuse hat die Spekulation Eckharts also nicht nur verstanden, er hat unter neuen Bedingungen dieselben Ziele wie

²⁰ HEINRICH SEUSE, *Das Buch der Wahrheit, Daz buechli der warheit*. Kritisch hrsg. von LORIS STURLESE und RÜDIGER BLUMRICH. Mit einer Einleitung von LORIS STURLESE, übersetzt von RÜDIGER BLUMRICH. *Mittelhochdeutsch–Deutsch*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1993, LXXVIII + 90 S. (Philosophische Bibliothek 458; ISBN 3-7873-1140-8).

²¹ Heinrich Seuses ‹Buch der Wahrheit›. *Studien zur Textgeschichte*, Würzburg 1987 (Diss. masch.).

²² Ich habe insgesamt neun solcher Abweichungen notiert.

Eckhart verfolgt (vgl. LXII). Auch wenn Seuse andere Akzente setzt, so teilt er dennoch Eckharts Überzeugung, «daß nur aus einem vernünftigen Leben ein edler, neuer Mensch geboren werden kann» (LXIII).

Mit der Behauptung, das *Buch der Wahrheit* sei ein philosophischer Traktat im Geiste Eckharts, verbindet Sturlese zwei weitere Punkte, die für die zukünftige Seuse-Forschung ebenso brisant sind: Seuse schrieb das *Buch* in Kenntnis der Verurteilung Eckharts vom 27. März 1329 (vgl. XIV, XV–XXI), und er wollte mit seinem Buch «eine öffentliche und ausdrückliche Verteidigung Eckharts liefern» (XIV). Der erste Punkt liefert einen *terminus post quem* des Werkes; der zweite gibt entscheidende Hinweise zum Verständnis der Intention Seuses:

«Durch seine Stellungnahme... bezweckte der Konstanzer Lektor wahrscheinlich mehr als eine Verteidigung seines Lehrers. Ich bin der Meinung, daß er durch das <Buch der Wahrheit> versuchte, die geistige Nachfolge Eckharts anzutreten» (XX).

In der neuen historischen Situation Seuses bedeutete dies, sich von der mißtrauischen kirchlichen Orthodoxie ebenso abzusetzen wie von einer verwilderten Auslegung Eckharts (vgl. LIII ff.).

Mit Sturleses Seuse-Deutung findet die von Kurt Flasch initiierte philosophische Revision der sog. Deutschen Mystik gleichsam ihren Abschluß. Da ich schon früher für eine stärker an der Philosophiegeschichte orientierte Lektüre Seuses plädiert habe, überzeugt mich der Versuch Sturleses in vollem Umfange. Aber es liegt auf der Hand, daß der Band 458 der «Philosophischen Bibliothek» sowohl für die germanistische Seuse-Forschung wie für die überkommene Geschichtsschreibung der Philosophie eine Provokation darstellt. Für beide Forschungsrichtungen stellt die These, das *Buch der Wahrheit* sei eine philosophische Abhandlung, eine Herausforderung dar, die eine Revision festgefahrener Vorurteile erheischt. Ich würde es begrüßen, wenn diese wichtige Publikation zu einer Überprüfung der Standpunkte führte.

2.5. Bradwardine/Buckingham. Obschon niemand an der Bedeutung seines Hauptwerkes *De causa Dei* zweifelt, sind die Studien zu Thomas Bradwardines philosophisch-theologischem Denken nicht sehr zahlreich, ja es darf sogar gesagt werden, daß es bislang nur wenige umfängliche Arbeiten zum Hauptwerk des *doctor profundus* gibt. Umso bedeutsamer ist das Werk von Jean-François Genest, das die Freiheits- und Prädeterminationslehre des englischen Karmeliten in ihrem historischen Kontext situiert. Gleichzeitig werden die Reaktion seines Schülers Thomas Buckingham auf seine Thesen untersucht und der Text publiziert, in dem Buckingham Bradwardine kritisiert.²³

²³ Prédétermination et liberté créée à Oxford au XIVe siècle. Buckingham contre Bradwardine, Paris: Librairie J. Vrin 1992, 327 S. (Etudes de philosophie médiévale LXX; ISBN 2-7116-1114-0).

In einer historischen Einleitung stellt der Autor zuerst die Laufbahn der beiden Kontrahenten, die beide in Oxford tätig waren, vor: Bradwardine lehrte daselbst zwischen 1336–1337; er hat in dieser Zeit mit der Redaktion seines Hauptwerkes (1344 abgeschlossen) begonnen (vgl. 15–16), in dem die von ihm selbst beschriebene Intuition des Vorranges der Gnade vor dem Verdienst breit ausgefaltet wird (vgl. 20). Thomas Buckingham war nach seinem eigenen Bekenntnis Schüler Bradwardines, bevor er zwischen 1337 und 1341 in Oxford seine Vorlesungen zu den Sentenzen hielt (vgl. 27–28). Neben seinem Sentenzenkommentar sind von ihm *Questiones theologice* überliefert. Die erste dieser Fragen, die den Titel *Utrum credere prophecie de aliquo contingenter futuro sit meritorium creature* trägt und eindeutig nach dem Hauptwerk von Bradwardine entstanden ist, erweist sich als eine besonders ausführliche Diskussion der Thesen Bradwardines im dritten Buch. Obschon Bartholomew De la Torre 1987 eine Edition dieser *determinatio*²⁴ publiziert hat, erachtet Genest eine Neuauflage wegen ihrer Fehlerhaftigkeit als notwendig. Diese Neuauflage auf der Grundlage der beiden erhaltenen Textzeugen (Oxford, Merton College 143, fol. 1ra–25rb; Oxford, New College 134, fol. 324ra–352ra) bildet das Kernstück des Buches (185–290), das es hier anzuzeigen gilt. Es handelt sich um zwei unabhängige Textzeugen (vgl. 181–182). Da die Hs. aus dem New College weniger Omissionen enthält, wurde sie der Edition als Leithandschrift zugrunde gelegt. Im Apparat werden, mit Ausnahme offensichtlicher Verschreiber, alle Abweichungen der anderen Hs. verzeichnet. Ein vorzüglicher Quellenapparat (291–305) wird durch den Aufweis der Zitate und Anspielungen auf Bradwardine (306) vervollständigt.

In seiner ausführlichen Einleitung legt Genest die historische und philosophische Bedeutung der um die Thesen Bradwardines entfachten Kontroverse dar, in der Thomas Buckingham als Hauptgegner des *doctor profundus* auftritt. Im Zentrum der von Bradwardine bekämpften *opinio communior*, welche mit der Auffassung Ockhams übereinstimmt (vgl. 37), steht die These der Kontingenz göttlichen Wissens hinsichtlich der *futura contingentia*. Sie gefährdet nach Bradwardine nicht nur die göttliche Offenbarung von Zukünftigem (vgl. 38–52), sondern sie stellt die Unveränderlichkeit des göttlichen Wissens in Frage (vgl. 52–60). Die Kritik der gegnerischen Meinung erfordert eine Neubestimmung der Begriffe «Kontingenz» und «Notwendigkeit» und führt zur Behauptung der Notwendigkeit alles Zukünftigen:

«Dieu connaît les futurs en connaissant les déterminations de sa volonté. Or celles-ci sont doublement nécessaires. D'une part, elles ont une nécessité de présence, d'existence: tout ce que Dieu veut, il est nécessaire de nécessité conséquente²⁵ qu'il le veuille, immuablement de toute éternité. Mais elles

²⁴ Thomas Buckingham and the Contingency of Futures. The Possibility of Human Freedom, Notre-Dame 1987.

²⁵ Zum Unterschied zwischen *necessitas praecedens/consequens* vgl. 61 ff.

ont aussi une nécessité causale, car la volonté divine est universellement efficace et ne peut être mise en échec. Or, suivant la définition donnée plus haut, toute cause dont la position entraîne nécessairement celle de son effet est, à l'égard de celui-ci, nécessité antécédante. C'est précisément le cas ici. La position du vouloir divin étant nécessaire de nécessité conséquente et son efficace infaillible, il est nécessaire que l'effet créé s'ensuive. C'est pourquoi tout ce qui se fait et tout ce qui se fera, arrive et arrivera nécessairement: non seulement de nécessité conséquente, mais encore de nécessité précédente» (73).

Die *determinatio* des Thomas Buckingham richtet sich genau gegen diese Position, wie bereits die ersten Linien verraten:

Primo tractavi de contingencia futurorum et arbitrii libertate, obiciendo diversis evidenciis contra illos qui contradiccionis et indifferencie libertatem a creatura rationali nituntur destruere, opinantes de necessitate antecedente cuncta²⁶ que evenient evenire, ac contra illos qui, nimis faciliter iudicantes, a Deo nituntur auferre liberam potestatem, credentes divinam ordinationem ejus infinitissimam potestatem restringere et ligare (185).

Mit 15 conclusiones versucht Thomas Buckingham die Auffassung seines Gegners zu entkräften. Die Meinungsverschiedenheit zwischen den beiden Theologen bezieht sich vor allem auf zwei Punkte. Nach Buckingham ist das Zukünftige von aller *necessitas consequentiae* frei (118). Des weiteren besteht Uneinigkeit über die *necessitas consequentie*:

«Là réside en dernière analyse, la raison de l'opposition de Buckingham à Bradwardine: si la détermination de la volonté divine à l'égard des futurs était nécessaire de nécessité conséquente, comme l'est celle de la volonté créée dans le temps qu'elle veut, le vouloir divin ne serait pas libre et les futurs perdraient leur contingence» (118).

Allerdings ist Buckinghams Versuch, der sich darum müht, göttliches Vorwissen und kausale Determination zu entkoppeln, nicht ohne Aporien (vgl. 154), die bereits die Debatten des XVI. und XVII. Jahrhunderts andeuten.

Das Buch von Genest vermittelt Einblick in eine der zentralen Oxforder Debatten des XIV. Jahrhunderts; es gibt ebenfalls Hinweise zur Entstehung dieses Disputis und zu seiner Nachgeschichte. Nicht nur die erörterte Problematik ist von äußerster Schwierigkeit, auch das Buch selbst und der Text erfordern von den Leserinnen und Lesern ein Höchstmaß an Konzentration. Aber das Buch ist von bewundernswürdiger Subtilität. Wer sich die Mühe macht, es genau zu lesen, wird eingeführt in eines jener Probleme, die das spätmittelalterliche Denken kennzeichnen und wird sich bewußt, wie wenig wir von dieser Geisteswelt kennen und verstehen.

²⁶ Im Text steht irrtümlicherweise «cuncta».

2.6. **Konrad von Megenberg** (1309–1374) ist aufgrund seines *Buches der Natur* vor allem in Germanistenkreis bestens bekannt. Dank der Bemühungen von Sabine Krüger verfügt das gelehrte Publikum seit einigen Jahren die monumentale *Yconomica*.²⁷ In gleicher Ausstattung und in derselben Reihe liegt nun ebenfalls der andere Teil von Megenbergs Moralphilosophie vor, nämlich die *Monastica*.²⁸ Das 1959 von Thomas Kaeppli OP entdeckte Werk ist nur in einer einzigen Hs. erhalten (Admont, Stiftsbibliothek Cod. 492) und wurde 1348 abgeschlossen (vgl. 269). Wie die Editorin festhält (X), ist der überlieferte Text, der durchgängig von zwei fast zeitgenössischen Korrektoren durchgesehen worden ist, «im ganzen gut». Allerdings sind die editorischen Korrekturen recht zahlreich.

Das Werk des Konrad, das in der Hs. den Titel *Speculum felicitatis humane* trägt, besteht aus drei Teilen. Das erste Buch enthält einen Traktat über die Leidenschaften (*passiones*) und einen zweiten über die Freundschaft (*amicicia*). Die vier Traktate des zweiten Buches handeln von den Tugenden und Lastern. Die Lehre vom Glück (*felicitas*) wird im letzten Teil besprochen. Konrad hat den Plan seines Werkes selber folgendermaßen zusammengefaßt:

Intendo in hoc compendio, quantum ingenii permittit declivitas, causas appetitus, dilectionis, benivolencie, amoris et amicicie assignare et species eorundem breviter declarare et, si tempus postulet, de virtutibus moralibus et intellectualibus similiter et de felicitate humana pertransire (10, 3–7).

Zwar handelt es sich bei dieser, wie bei den anderen Schriften des Megenbergers, um ein Kompendium, das aus verschiedenen Quellen schöpft und kaum originelle und innovative Ideen vorträgt, aber auf jeder Seite überrascht Konrad durch seine frische und lebendige Darstellungsweise, durch seine Vergleiche und seine oft gelungenen Formulierungen. Einige Beispiele können dies verdeutlichen. Das Kapitel zur *accidia* beginnt mit einer trockenen Definition, aber verwandelt sich rasch in eine köstliche Beschreibung:

Accidia est tristicia per angariam quandam aggravans operantem. Unde provenit ex proprii laboris apprehensione. Hec autem passio delassatis magis appropriata, quia quoslibet quasi abhorrent labores. Recusant enim surgere mane, facili frigore quietem viciosam excusant, levi calore solis latibulorum queritant umbras, paupercula fame cibum accusant... O quanta accidia in illis, qui potius se dubio mortis exponere cupiunt quam se laboribus subdere velint (30,8–12; 31,1–2).

²⁷ Die Werke des Konrad von Megenberg, Ökonomik, hrsg. von SABINE KRÜGER, 3 Bände, Stuttgart 1973–1984.

²⁸ Konrad von Megenberg, Monastik, hrsg. von SABINE KRÜGER, Stuttgart: Anton Hiersemann 1992, XVIII + 292 S. (MGH, Staatsschriften des späteren Mittelalters, II. Band, Die Werke des Konrad von Megenberg, 4. Stück: Monastica; ISBN 3-7772-9208-7).

Manche Formulierungen sind sehr gefällig und entbehren nicht einer gewissen Originalität:

Est enim vir speculativus tamquam angelus humano corpore velatus (266,12–13).

Unde amicus meus est alter ego, cui omnia bona volo, que michi ipsi desidero et cui in omni contristor maligno, acsi asperitas affligeret propriam animam meam (49,4–5).

Was die Quellen Konrads betrifft, weist die Editorin vor allem auf die *Nikomachische Ethik* und deren Kommentare von Albertus Magnus und Heinrich von Friemar, das *Steinbuch* Alberts und den Traktat *De fide orthodoxa* des Johannes von Damaskus hin (vgl. XIV–XV). Die Fußnoten enthalten zahlreiche Hinweise, z. T. auch zur einschlägigen Sekundärliteratur, aber zweifellos steht eine Untersuchung zu den Quellen Konrads aus *philosophiehistorischer Sicht* noch aus. Die Editorin macht selber darauf aufmerksam, daß sie Historikerin, nicht Philosophin ist (XVII): «In den Anmerkungen werden deshalb Fragen, die den Historiker interessieren ... stärker berücksichtigt als Quästionen zu Willensfreiheit und Prädestination» (XVII). Immerhin stellt die Editorin mit ihrer verdienstvollen Edition den Philosophiehistorikern und -historikerinnen einen Text zur Verfügung. Dies ist keine geringe Leistung. Konrads Werk ist eine reiche Fundgrube für die Mentalitäts- und die Philosophiegeschichte. *Qui ergo diligit terminum, non abhorreat viam*, meint Konrad (68,10)!

3. Zweisprachige Studienausgaben, Übersetzungen

3.1. **Shahrastani.** Dieser islamische Denker (1086–1120) aus dem Iran ist vor allem wegen seiner umfangreichen Schrift *Kitab al-milal wa'l-nihal*, dem Buch der Religionen und Philosophenschulen, bekannt. In diesem Werk werden alle dem Verfasser bekannten Religionen und Weltanschauungen gemäß einem strengen Plan dargestellt: Im ersten Teil werden die Buchreligionen (Judentum, Christentum und Islam) klassifiziert und vorgeführt, während der zweite Teil jene Gruppen behandelt, die sich auf kein geoffenbartes Buch berufen. Zu ihnen gehören die Philosophen, denen der weitaus größte Teil des zweiten Buches *Milal* gewidmet ist. Nachdem eine Gruppe von französischen Gelehrten 1986 eine reich kommentierte Ausgabe des ersten Teiles veröffentlicht hat²⁹, legt nun dieselbe Gruppe eine französische Übersetzung des zweiten Teiles vor, der für die Philosophiegeschichte von großer Wichtigkeit sein dürfte.³⁰

²⁹ SHAHRASTANI, *Livre des religions et des sectes I*, traduction, introduction et notes de DANIEL GIMARET, JEAN JOLIVET et GUY MONNOT, Paris 1986.

³⁰ SHAHRASTANI, *Livre des religions et des sectes II*, Traduction avec introduction et notes par JEAN JOLIVET et GUY MONNOT, Paris: Unesco; Louvain: Peeters 1993, XIV + 578 S. (Collection Unesco d'oeuvres représentatives, Série arabe; ISBN 2–87723–063–5).

Der zweite Teil besteht aus drei Teilen, deren erster (91–172) den Sābiern gilt: Dabei handelt es sich um eine religiöse Gruppierung, die dreimal im Koran erwähnt wird (2,62; 5,69; 22,17), aber historisch nicht genau situiert werden kann.³¹ Der dritte Teil (489–557) bespricht die vorislamischen arabischen und die indischen Religionen. Der große Mittelteil (175–485) erörtert die philosophischen Lehrmeinungen und beginnt mit der Darstellung der Lehren der sieben Weisen, zu denen Shahrastani u. a. Pythagoras, Sokrates und Platon zählt. Sehr umfangreich wird Aristoteles besprochen (281–318), aber es fehlen nicht Diogenes, Proklos, Themistius, Alexander von Aphrodisias und Porphyr. Zu den Philosophen zählt Shahrastani auch Avicenna, dessen Doktrin im Bereich der Logik, der Metaphysik und der Physik ausführlich vorgestellt wird (369–485). Es fällt auf, daß die Darstellung des Aristoteles und diejenige Avicennas große Ähnlichkeit aufweisen.

Die historiographische Bedeutung dieses Teiles von Shahrastanis Werk liegt auf der Hand: Es handelt sich um ein erstrangiges *doxographisches* Dokument, das ausführlich über den philosophisch–historischen Wissensstand in der islamischen Kultur am Ende des XI. und zu Beginn des XII. Jahrhunderts informiert. In seiner vorzüglichen Einleitung weist Jolivet darauf hin, daß der Autor die Geschichte der Philosophie aus einer religiösen Perspektive deutet und daß seine historische Sicht eine axiologische voraussetzt: Aus diesem Grunde wird beispielsweise die Philosophie Ibn Sinas als die von der Wahrheit am meisten entfernte Lehre am Ende behandelt, denn dieser Muslim hat auf das geoffenbarte Buch verzichtet, um einem Heiden, Aristoteles, zu folgen, der selber schon weit entfernt war von der Lehre der frühen griechischen Denker, die dem prophetischen Wissen noch nahe standen (vgl. 46). Auch das Problem der Quellen wird von Jolivet gebührend behandelt (30–36). Ich kann hier darauf nicht näher eingehen. Es soll lediglich auf die Schwierigkeit der Kommentierung eines solchen Werkes hingewiesen werden. Wenn Shahrastani beispielsweise von einem Vorsokratiker spricht, dann ist diese Dokumentation mehrfach vermittelt, und der Kommentator steht vor der Aufgabe, die einzelnen Schichten zu trennen und zu erklären. Jolivet hat diese fast unlösbare Schwierigkeit meisterhaft gelöst: Die kommentierenden Anmerkungen enthalten zum einen die notwendigen Hinweise zu der von Shahrastani besprochenen historischen Figur und zum anderen die für die Einsicht in die komplizierte Überlieferungslage erforderlichen Hinweise. Es sind Paradigmata einer vernünftig dosierten Gelehrsamkeit! Überhaupt steht hinter dieser Übersetzung eine Unmenge von geduldiger Arbeit, Umsicht und Sorgfalt, die es hier besonders hervorzuheben gilt.

Daß Shahrastanis Werk in mehrfacher Hinsicht wichtig ist, dies kann das Beispiel jenes Kapitels vereutlichen, das die Apophtegmata des «griechischen

³¹ Vgl. dazu die erhellenden Ausführungen von Guy Monnot (3–13).

Greises» enthält (329–333): Wiewohl nicht mit Präzision ausgemacht werden kann, wer mit dieser Bezeichnung gemeint ist, steht fest, daß diese Seiten in Beziehung stehen zur sog. *Theologie des Aristoteles* und deswegen für die Erforschung der *Plotiniana arabica* ein nicht unbedeutendes Dokument darstellen. Das Kapitel mit den Apophtegmata Alexanders des Makedoniers verdeutlicht ebenfalls, daß das Buch Shahrastanis Quellen benutzt und kennt, die heute nur schwer oder gar nicht mehr zugänglich sind. Zwei der Sprüche seien hier beispielhalber zitiert:

«Les sages délibèrent de se prosterner devant lui en gage d'honneur et de vénération; il leur dit: ne vous prosternez devant nul autre que le Créateur de l'univers; certes c'est à lui qu'est due la prostration de ceux que revêt la splendeur des vertus.

Il dit: si tu donnes beaucoup, compte-le pour peu; si tu reçois peu, compte-le pour beaucoup; le plaisir du généreux est dans ce qu'il donne, la joie du ladre est dans ce qu'il reçoit; ne fais pas d'un avare un intendant, ni d'un menteur un ami, car savoir se contenir ne va pas avec l'avarice, ni la loyauté avec le mensonge.»

Bemerkenswert ist ebenfalls der Abschnitt über die proklische Lehre der Ewigkeit der Welt, der nach Jolivet belegt, daß Shahrastani von der gesamten Schrift *De aeternitate mundi contra Proclum* von Philoponos Kenntnis hatte (vgl. 339, Anm. 5; 351, Anm. 33). Es ist außerordentlich erfreulich, daß die Anstrengung der beiden Gelehrten dieses interessante Werk für die philosophische Leserschaft, die des Arabischen nicht mächtig ist, erschlossen hat.

3.2. Petrarca. Von Petrarca zwischen 1342 und 1371 entstandenen lateinischen Schriften vornehmlich philosophischen Gehalts, zu denen *De secreto conflictu curarum mearum*, *De vita solitaria* und *De remediis utriusque fortunae* gehören, kommt der Invektive *De sui ipsius et multorum ignorantia* nach dem einhelligen Urteil aller Gelehrten eine besondere Bedeutung zu. Anlaß der 1367 niedergeschriebenen, 1371 überarbeiteten Schrift war die Bemerkung vier junger Freunde Petrarca, er sei ein guter Mensch ohne Bildung: *sine literis vir bonus*. Petrarca nimmt diese Anklage zum Anlaß darzulegen, worin wahre Unwissenheit und wahres Wissen bestehen, und stellt in diesem Text sein Verständnis der Philosophie vor. Dieses wichtige Zeugnis von Petrarca philosophischer Haltung stand der deutschen Leserschaft bislang in keiner neueren Übersetzung zur Verfügung.³² Es ist deshalb kein geringes Verdienst, wenn August Buck zusammen mit Klaus Kubusch dieses interessante Zeugnis humanistischen Denkens in

³² Die 1925 von H. Hefele besorgte Übertragung ist selbstverständlich seit vielen Jahren vergriffen und wurde nie neu aufgelegt.

einer zweisprachigen Ausgabe dem deutschsprachigen Publikum unterbreitet.³³ Der in zwei Autographen erhaltene Traktat wird nach der kritischen Edition von P.G. Ricci abgedruckt, wobei der Text an 14 Stellen korrigiert wurde (vgl. XXIII). Das Widmungsschreiben an Donato Albanzani folgt der Edition von L.M. Capelli. Eine knappe aber überaus gehaltvolle Einleitung eröffnet den Band. Buck deutet die Invektive völlig zu Recht als «das wichtigste Zeugnis für Petrarcas Humanismus, insofern er ein christlicher ist» (XIX). Im Begriff der *ignorantia* kristallisiert sich Petrarcas Selbstaussage:

«Der Ignoranzbegriff im provokatorisch formulierten Titel bezieht sich, positiv verstanden, auf Petrarcas Selbstverständnis als christlichen Moralphilosophen, für den jedes nicht der Sinndeutung des Lebens dienliche Wissen obsolet ist, negativ verstanden, ist Ignoranz die geistige Beschränktheit der Vertreter einer gottlosen *«scientia naturalis»*, die deren Unkenntnis Petrarca vorwerfen» (XIII).

Die Übersetzung von K. Kubusch ist von guter Qualität.³⁴ Das Problem der Übersetzung des Wortfeldes *litere/literatus* wird befriedigend gelöst. *Litere* übersetzt Kubusch im allgemeinen mit «Wissenschaften»³⁵, *literatus* dagegen wird teilweise mit «wissenschaftlich», teilweise mit «gebildet» (wenn die Eigenschaft von Personen ausgesagt wird) übertragen.³⁶ Nicht besonders gelungen scheint mir dagegen die Übersetzung von *ydiota* durch «Stümper» (42/43; 90/91³⁷). Der Ausdruck *ydiota* erinnert nicht bloß an einen berühmten Ausspruch des heiligen Franziskus, sondern es handelt sich m. E. um ein in der philosophischen Literatur von Platon bis Nikolaus von Kues geläufigen Synonym zu

³³ FRANCESCO PETRARCA, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, Über seine und vieler anderer Unwissenheit. Übersetzt von KLAUS KUBUSCH. Herausgegeben und eingeleitet von AUGUST BUCK. Lateinisch–Deutsch, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1993, XXVIII + 177 S. (Philosophische Bibliothek Band 455; ISBN 3–7873–1104–1).

³⁴ An einigen Stellen hat der Übersetzer allerdings die Eleganz der Genauigkeit vorgezogen. Vgl. z. B. 20/21: *Eo verius acrius uruntur et ceco estuant incendio, quod et ipsi studiosi omnes et lucubratores magni sunt*: «Darum aber sind sie um so erregter und glühen in blindwütiger Leidenschaft, weil sie alle selbst wissenschaftliche Studien betreiben – bei Tag und bei Nacht!»

³⁵ Vgl. 20/21: *Sunt enim litere multis instrumenta dementie*: «Für viele nämlich stellt die Wissenschaft einen Spielplatz ihrer Dummheit dar»; vgl. weiterhin 16/17, 28/29: *Ad hoc enim, non ad literas natus sum*: «Denn dazu, nicht für die Wissenschaften bin ich geboren». Vgl. allerdings S. 26/27: *me sine literis virum bonum*: «Ich sei *«ein guter Mensch ohne Bildung»*»; vgl. ebenfalls 30/31; 32/33.

³⁶ Vgl. beispielsweise die zentrale Stelle 16/17: *Virum bonum, imo optimum dicunt, qui o utinam non malus utinamque non pessimus, in iudicio Dei sim! Eundem tamen illiteratum prorsus ydiotam ferunt*: «Als guten, ja als vollkommenen Menschen bezeichnen sie mich. Wär' ich doch im Urteil Gottes nicht schlecht, nicht am schlechtesten! Denselben nennen sie andererseits einen gänzlich ungebildeten und unwissenden Mann». Weiterhin 44/45 (*homo literatus/«gebildeter Mensch»*).

³⁷ 16/17 an der bereits zitierten Stelle übersetzt Kubusch *ydiota* mit «unwissender Mann».

illiteratus und *laicus*.³⁸ Die Anmerkungen (165–174) beschränken sich im allgemeinen auf Quellenangaben und Verweise auf Parallelstellen³⁹, bieten aber eine notwendige Lesehilfe. Ein Namenregister ergänzt den Band.

Petrarcas Invektive ist aus verschiedenen Gründen ein wirklich bedeutsamer philosophischer Text des XIV. Jahrhunderts. Einerseits weil er eine ausgeprägte Kritik an der Schulphilosophie, mithin vor allem am Aristotelismus⁴⁰, mit der Forderung nach einer im ciceronianischen Sinne⁴¹ verstandenen Verknüpfung von Eloquenz und Weisheit enthält. Andererseits plädiert Petrarca dezidiert für den Primat der Moralphilosophie. Konsequenterweise optiert er deshalb für den Vorrang des Guten und des Willens vor dem Wahren und dem Intellekt:

Hi sunt ergo veri philosophi morale set virtutum utiles magistri, quorum prima et ultima intentio est bonum facere auditorem ac lectorem, quique non solum docent quid est virtus aut vitium preclarumque illud hoc fuscum nomen auribus instrepunt, sed rei optime amorem studiumque pessimeque rei odium fugamque pectoribus inserunt. Tutius est voluntati bone ac pie quam capaci et claro intellectui operam dare. Voluntatis siquidem obiectum, ut sapientibus placet, est bonitas: obiectum intellectus est veritas. Satius est autem bonum velle quam verum nosse (108).

3.3. **Ficino.** «Marsilio Ficino gehört gewiß zu den Autoren, die häufiger genannt als gelesen werden.» – Diesem Verdikt ist zweifellos zuzustimmen. Nur wenige Texte des italienischen Philosophen sind ins Deutsche übersetzt worden.⁴² Die Übertragung von vier kleinen Schriften aus dem *Epistolarium* Fici-

³⁸ Vgl. dazu RUEDI IMBACH, *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, Amsterdam 1989.

³⁹ Zwei kleine Ungenauigkeiten seien hier korrigiert: Anm. 173 (S. 171) soll *strepidulus Straminum vicus* erklären: «Ein Angriff gegen die Pariser Universität, die ihren Sitz in der Rue du Fouarre zur Rechten des Hôtel de Ville hatte». Das ist ungenau: In der Rue du Fouarre lehrten lediglich die Professoren der Artistenfakultät. Petrarca bezieht sich also nur auf die Berufsphilosophen. Zur Lokalisierung der Artistenfakultät im XIV. Jahrhundert cf. H. RIEDLINGER, *Introductio zu: Raimundi Lulli Opera latina*, volumen V, *Palmae Maioricarum* 1967, 5 ff. – Die Anm. 195 (S. 172) bezieht sich auf folgende Stelle: *Quanta vero sit multitudo ... hac presertim tempestate, Sententiarum liber, ante alios, ille tales passus opifices, clara, si loqui possit, et querula voce testabitur* (S. 114). Wenn es dazu in der Fußnote heißt, das Sentenzenbuch des Petrus Lombardus sei «weit verbreitet» gewesen, dann informiert diese Bemerkung die Leserschaft unzureichend. Der *Liber Sententiarum* wurde im XIV. Jahrhundert an allen Universitäten als theologisches Handbuch benutzt. Es gibt in der Tat Tausende von Kommentaren dazu.

⁴⁰ Vgl. 50–54, 110–121.

⁴¹ Zur Bewunderung von Cicero vgl. 58–84, 122–124, wo der Satz steht: *Si mirari autem Ciceronem, hoc est ciceronianum esse, ciceronianus sum.*

⁴² Zu nennen sind die vor einiger Zeit neuaufgelegte Übersetzung von *De amore*, die 1914 von KARL PAUL HASSE angefertigt worden ist (Hamburg 1984, Philosophische

nos, die Elisabeth Blum, Paul Richard Blum und Thomas Leinkauf zu verdanken ist, stellt also die Einlösung eines langjährigen Desiderates dar.⁴³ Bei den vier kleinen Schriften handelt es sich zuerst um das *Argumentum Marsilii Ficini in Platonicae Theologiam* sowie das *Compendium Platonicae Theologiae* (46–155), zwei kurze Traktate, die die 1474 abgeschlossene *Theologia Platonica* zusammenfassen. Die «Fünf Fragen über den Geist» (*Quaestiones quinque de mente*, 156–221) beinhalten eine platonische Theorie des Geistes. Wie das *Argumentum* ist auch das Opuskel *Quid est felicitas, quod habet gradus, quod est eterna* Lorenzo de Medici gewidmet (222–263). Der lateinische Text der ersten drei Werke folgt der Ausgabe von Raymond Marcel (im Anhang seiner Ausgabe der *Theologia Platonica* III, Paris 1970); für die dritte Abhandlung wurde die Ausgabe der *Briefe I* von Sebastiano Gentile (Firenze 1990) benutzt.⁴⁴ Die Übersetzung ist sehr zuverlässig und liest sich gut.⁴⁵ In den recht zahlreichen Anmerkungen werden in erster Linie Quellenverweise und Parallelstellen im Werke Ficinos verzeichnet.⁴⁶ Besonders kostbar sind die Hinweise in den Anmerkungen zum Traktat

Bibliothek 368, neu hrsg. von PAUL RICHARD BLUM) sowie eine Reihe von Briefen in: Briefe des Mediceerkreises aus Marsilio Ficinos *Epistolarium*, übers. von KARL MARKGRAF VON MONTORIOLA, Berlin 1926.

⁴³ MARSILIO FICINO, Traktate zur Platonischen Philosophie. Übersetzt und mit Erläuterungen versehen von ELISABETH BLUM, PAUL RICHARD BLUM und THOMAS LEINKAUF, Berlin: Akademie Verlag 1993, 263 S. (Collegia. Philosophische Texte; ISBN 3-05-002362-7).

⁴⁴ Die Schreibweise der ersten drei Texte ist normalisiert, während die Edition von Gentile, zumindest was die *ae* betrifft, die mittelalterliche Graphie benutzt. Auf diese Differenz hätte die Einleitung unbedingt hinweisen müssen.

⁴⁵ Es sind mir nur wenige Unvollkommenheiten aufgefallen: Die Übersetzung von *gratis infusa* mit «gratis eingegossen» (71) ist ebenso unschön wie jene von *anima rationalis* durch «Rationalseele». Manchmal ist die Übersetzung etwas umständlich, z. B. wenn der scholastisch formulierte Satz *in Deo igitur solo hominis beatitudo consistit* folgendermaßen übertragen wird: «Also hat die Glückseligkeit ihren Grundbestand in Gott allein» (237). Als weiteres Beispiel einer recht komplizierten Übersetzung sei folgender Passus zitiert: «Daher hat der Akt des Willens, der eine substantielle Wendung und ein Sich-Ausbreiten in den unendlichen Geist ist, eher etwas von der Struktur des Unendlichen als der Akt der Vernunft, die nur einen der Aufnahmefähigkeit des Geistes entsprechenden Begriff von Gott vermittelt.» Ich bin froh, den lateinischen Text lesen zu können: *Quocirca voluntatis actus, qui est in Deum infinitum conversio substantialisque diffusio, rationem infinitatis magis habet quam actus intelligendi, qui est Dei notio quedam pro mentis capacitate*. Leider wird *intellectus* nicht durchgängig mit Intellekt übersetzt (e. g. 235, 236, 248: Intellekt, dagegen 247, 251: Vernunft). Doch das sind Bagatellen im Vergleich zur vorzüglichen Qualität der Übersetzung im allgemeinen.

⁴⁶ Es wäre von Vorteil, wenn ein Verzeichnis der zitierten Quellen erstellt worden wäre. Bei Autoren wie AVICENNA, AVERROES und DIONYSIUS AREOPAGITA ist die hier praktizierte, stark abgekürzte Zitationsweise der Werktitel nicht angebracht. In jedem Falle fehlt ein Abkürzungsverzeichnis. Ich bin nicht der Auffassung, daß jeder Leser und jede Leserin Siglen wie die folgenden unmittelbar zu entschlüsseln versteht: ScG, STh, EE, EN etc. – Avicennas *Philosophia prima* sollte nicht nach der Edition Venedig 1495 (wie 87),

Über die Glückseligkeit auf die Kontroverse zwischen Ficino und dem Dominikaner Vincentius Blandellus sowie die zahlreichen Angaben zu thomistischen Vorlagen. Indices hätten der Leserschaft große Dienste geleistet.

In der Einleitung wird nach einem kurzen biographischen Abriss der Inhalt der einzelnen Schriften zusammengefaßt (27–34) sowie die Bedeutung Platons und des Platonismus für Ficino umrissen (9–27). Der Autor dieses Teiles, Th. Leinkauf, versteht unter Platonismus im XV. Jahrhundert nicht eine Schule, sondern «ein komplexes Bündel platonischer und neuplatonischer Elemente» (10), zu denen u. a. die Dialektik des Einen und Vielen, die Transzendenz des absoluten Einen, die Ideenlehre und die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele zählen. Nur im Zusammenhang mit dieser Tradition kann der «spezifisch ficinianische Ansatz» gesichtet werden. Leinkauf erwähnt acht Aspekte (16–27). Besonders bedeutsam scheinen mir Ficanos Verständnis der Ideen als eingeborene Ideen (vgl. 18–19), der Gedanke der Vermittlung, der seine Seelenlehre wesentlich bestimmt, die Weiterentwicklung der Unsterblichkeitsdoktrin sowie die Ansichten zur Liebe und zum Schönen (25 ff.).

Der Band bietet eine vorzügliche Einführung in das Denken des bedeutendsten Florentiner Platonikers, dessen Stellung in der Philosophiegeschichte unbestritten ist. Die Auswahl der vier Schriften ist exzellent, denn sie bieten einen umfassenden Einblick in die Philosophie Ficanos. Einige Aspekte der Traktate verdienen besonders hervorgehoben zu werden. Die Bezeichnung Gottes als absolute Gewissheit in folgendem Passus ist beachtenswert:

«Wir erfassen, was im Geist jeweils das Höchste ist, nämlich den Intellekt selbst und den Willen; umgekehrt erfassen wir, daß es in bezug auf Intellekt und Willen ein Höchstes gibt: für jenen nämlich ist das Höchste das Erkennen, für diesen das Wollen. Aber was ist dann im Erkennen das Höchste, was wieder im Wollen? In jenem ist es die höchste Klarheit, nämlich die genaueste Gewißheit alles Wahren; in diesem die erfülltste Freude ... Was also ist Gott? Mit Sicherheit ist Gott die klarste und gewisseste Wahrheit, die Quelle alles Wahren, wie es aus ihm im Geist, seinem Spiegel zurückstrahlt» (129).⁴⁷

sondern nach der kritischen Ausgabe von S. Van Riet (wie 237) zitiert werden. 185 wird überhaupt keine Ausgabe angegeben. Der Herausgeber der *Metaphysica* von Algazel heißt natürlich nicht Mücke, wie Anm. 24 (237) suggeriert, sondern Muckle. Unverständlich ist der Anfang der Anm. 2 (225), wo eine nirgends aufgeschlossene Abkürzung G. vorkommt.

⁴⁷ 128: *Capiamus quae in mente sunt summa, id est intellectum ipsum et voluntatem. Rursus quod in intellectu est voluntateque summo, in illo quidem supremum est intelligere, in hac autem velle. Verum quid est ulterius in intelligendo supremum? Quid iterum in volendo? In illo quidem claritas summa, id est exactissima verorum omnium certitudo. In hoc autem plenissimum gaudium ... Quid ergo Deus est? Certe quantum in mente ipsius speculo refulget ex eo, Deus est clarissima et certissima veritas, omnium fons verorum.*

Bemerkenswert ist ebenfalls die Position Ficinos bezüglich der Frage, ob die Glückseligkeit eher in einem Akt des Willens oder des Intellekts besteht. Ficino optiert im Traktat *Über die Glückseligkeit* für den Willen: *Frui igitur summo bono ad voluntatem potius quam ad intellectum pertinere videtur* (248).

Besonders fasziniert hat mich ein erstaunlicher Passus zur unglücklichen menschlichen Vernunft, die findet, was sie nicht sucht, und nicht findet, was sie sucht: *Semper certe ambit et vacillat et angitur* (206). Dieses vollkommenste aller Lebewesen, das aufgrund seiner Vollkommenheit unglücklich ist, kann Prometheus verglichen werden:

«Ein solcher scheint jener allerunglücklichste Prometheus zu sein, der, durch die göttliche Weisheit der Pallas unterwiesen und nachdem er das himmlische Feuer, d. h. den Verstand, erlangt hat, sich eben deshalb auf dem höchsten Gipfel des Berges, d. h. auf dem Gipfel der (geistigen) Betrachtung befindet und wegen des andauernden Bisses des wildesten Vogels, d. h. des Forschungsdranges zu Recht als der Erbarmungswürdigste von allen gilt» (209).

Ficino vergleicht diese schmerzliche Erfahrung auch mit Sisyphus:

«Woher entstehen uns dann also, wie es ja die Erfahrung lehrt, so große Schwierigkeiten, wenn wir uns bemühen, die Glückseligkeit zu erlangen, so daß es aussieht, als wälzten wir jenen riesigen Stein des Sisyphus auf die steile Berghöhe» (211).

Nur die Lehre der Erbsünde, mit der die Meinungen der Philosophen übereinstimmen (vgl. 212/213), gibt eine Antwort auf dieses Rätsel. Am Schluß dieser wahrhaft erstaunlichen Seiten beruft sich Ficino auf die traditionelle Lehre, daß das Verlangen der Seele nicht unerfüllt bleiben kann.