

Sitzungsberichte
der
Bayerischen Akademie der Wissenschaften
Philosophisch-historische Abteilung
Jahrgang 1931, Heft 2

**Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts
und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung**

Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkomentaren

von

Martin Grabmann

Vorgetragen am 8. November 1930

München 1931
Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
in Kommission des Verlags R. Oldenbourg München

I. Einleitung.

Christentumswidrige Lehren des lateinischen Averroismus aufgrund der Verurteilungsdekrete des Pariser Bischofs Stephan Tempier von 1270 und 1277.

Im Jahre 1875 hat H. Reuter seine Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom achten bis zum vierzehnten Jahrhundert veröffentlicht¹⁾. Seine Darstellung des Konfliktes mittelalterlicher Denker mit der kirchlichen Autorität und Lehre hat ernsthaften Widerspruch und vielfache Korrektur erfahren. A. v. Harnack²⁾ z. B. bemerkt: „In der grellen Beleuchtung, welche H. Reuter, der bewunderungswürdige Kenner jener Literatur, den Spannungen der jungen mittelalterlichen Wissenschaft mit den Kirchenmännern hat angedeihen lassen (Berengar und Lanfranc, Anselm und seine Gegner, Abaelard und Bernhard), erscheinen die handelnden Personen gespenstisch verzerrt. Bei dem Bestreben dieses Gelehrten, überall die negative Aufklärung in den Bewegungen herauszufinden, werden die Dinge um ihr Maß gebracht, und der gemeinsame Boden, auf dem die Kämpfenden stehen, verschwindet fast ganz. Mit Erstaunen und Befremden sieht man einen Herostratus nach dem anderen, umgeben von Scharen gleichgesinnter Schüler, über die Bühne ziehen, der Primat der infalliblen Vernunft wird von ihnen aufgerichtet, nachdem sie die Auktorität zerstört haben; die Antithesen starren wie Klippen und furchtbare Abgründe tun sich auf. Aber in irgendeiner verlorenen Wendung muß der Biograph dieser Helden, sofern er sie nicht der Heuchelei bezichtigt, regelmäßig selbst bekennen, daß sie mit ihrer Zeit und ihren Gegnern aufs innigste zusammenhängen, daß die ins Ungeheuere

¹⁾ H. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des achten Jahrhunderts bis zum Anfang des vierzehnten. 2 Bde., Berlin 1875 und 1877.

²⁾ A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III⁴, Tübingen 1910, 353 f. H. Reuter handelt im 6. Buch seines Werkes (II, 123–179) eingehend über den lateinischen Averroismus mit den ihm damals zur Verfügung stehenden Hilfsmitteln.

gesteigerten Aktionen in Wahrheit viel bescheidener gewesen sind und daß die großen Aufklärer gehorsame Söhne der Kirche waren.“

Wenn man von religiöser Aufklärung, von einem wirklichen ernststen Gegensatz zu den Grundanschauungen des Christentums in der mittelalterlichen Wissenschaft reden kann und will, dann ist dies eine gewaltige geistige Bewegung, die erst seit der Zeit, da A. Harnack diese Worte niedergeschrieben, Gegenstand fruchtbarer wissenschaftlicher Forschung geworden ist, nämlich der den Naturalismus und Rationalismus der aristotelischen, arabisch-jüdischen Philosophie im weitesten Umfange in sich aufnehmende lateinische Averroismus, wie er hauptsächlich innerhalb der Artistenfakultät der Pariser Universität im 13. Jahrhundert vertreten wurde und trotz kirchlicher Verurteilungen durch das ganze spätere Mittelalter, in Italien bis an die Schwelle der Neuzeit weiterlebte und weiterwirkte. Zum Kreise des lateinischen Averroismus dürfen wir auch solche Philosophen der Artistenfakultät rechnen, welche ohne die averroistischen Hauptlehren (Monopsychismus usw.) zu vertreten, doch unter dem Einfluß der arabischen Philosophie einen philosophischen Aristotelismus vertreten, der alle Fragen auch weltanschaulicher Tragweite lediglich secundum viam philosophorum ohne praktische Rücksichtnahme auf die Lehren des christlichen Glaubens und der Theologie zu lösen versucht. Außer Averroès haben auch andere Philosophen, namentlich Avicenna auf die Ausgestaltung dieses Aristotelismus der Artistenfakultät, den man mit dem Sammelnamen lateinischer Averroismus oder averroistischer Aristotelismus bezeichnen kann, Einfluß ausgeübt. Wie wir weiter unten kurz sehen werden, gab es an der Pariser Artistenfakultät im späteren 13. und beginnenden 14. Jahrhundert eine Gruppe von Professoren, welche einen christlichen Aristotelismus im Sinne des Albertus Magnus und des hl. Thomas von Aquin vertreten haben. Aristoteleskommentare, bei denen durchgehends Aristoteles und der „Commentator“ als die maßgebenden Auktoritäten ins Feld geführt werden, gehören in der Regel den Kreisen des lateinischen Averroismus an oder stehen denselben doch nahe. Die arabische Grundlage dieser mächtigen geistigen Bewegung, über die schon E. Renan in seinem wertvollen zusammenfassenden Buche: „Averroès et l'Averroïsme“ so reiches Licht gestreut hat, ist hauptsächlich von spanischen For-

schern wie Menendez y Pelayo in seiner *Historia de los Heterodoxos españoles*, von Bonilla y San Martín in seiner leider unvollendet gebliebenen *Historia de la filosofía española* und besonders von Miguel Asín y Palacios in überaus zahlreichen Monographien über arabische Philosophie und Philosophen gründlich untersucht worden. Der Pariser lateinische Averroismus selber hat in dem monumentalen Werk von P. Mandonnet: *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*¹⁾ eine allseitige auf Editionen sich stützende Darstellung gefunden. Die tiefeschürfenden Untersuchungen von Cl. Baeumker über Philosophen der Artistenfakultät, über Alfredus Anglicus, Petrus von Hibernia und Siger von Brabant selbst haben bedeutsame neue literar- und ideengeschichtliche Erkenntnisse vermittelt. Monographien von G. Théry über David von Dinant und Alexander von Aphrodisias und den Einfluß seiner Noetik auf das Mittelalter hellen die Vorgeschichte und die Anfänge des lateinischen Averroismus auf. C. Michalski hat über den Averroismus des 14. Jahrhunderts wertvolle handschriftliche Mitteilungen gemacht²⁾. Die Sigerforschung wird durch E. Van Steenberghen, der demnächst die Edition und Untersuchung eines der beiden Kommentare Sigers zu *De anima* des Aristoteles veröffentlichen wird, einen gewaltigen Schritt nach vorwärts machen³⁾.

Ich selber habe, ermutigt durch die glückliche Entdeckung umfangreicher Quaestionen des Siger von Brabant zu einem großen Teil des aristotelischen Schrifttums in einer Münchener Hand-

¹⁾ P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*² (*Philosophes Belges VI et VII*) 1908 und 1911. Die Literatur über den lateinischen Averroismus bis 1928 ist zusammengestellt bei Überweg-Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, Berlin 1928, 757 f.

²⁾ C. Michalski, *Le Criticisme et le Scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle*. Extrait du *Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres. Classe d'histoire et de philosophie* — année 1926, 26 ff. *La lutte autour de l'âme au XIV^e et au XV^e siècle*. *Résumés des communications présentées au Congrès d'Oslo 1928*, 116–118.

³⁾ Vgl. einstweilen F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*. *Revue néo-scholastique de philosophie* 32 (1930) 403–423. *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites. Volume I, Les oeuvres inédites* (*Philosophes Belges XII*) Louvain 1931. In einem weiteren Bande wird F. Van Steenberghen *La carrière philosophique de Siger* behandeln.

schrift¹⁾ in den letzten Jahren mein besonderes Interesse der Gedankenwelt des lateinischen Averroismus im Zusammenhang mit meinen Forschungen über Aristotelesübersetzungen und Aristotelesüberlieferung zugewendet. Die Ergebnisse dieser Forschungen, welche in literarhistorischer Hinsicht neue Namen von Averroisten und neue Materialien erschließen, liegen im ideengeschichtlichen Betracht zwar zunächst auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie des Mittelalters, berühren aber auch, da es sich in letzter Linie um Weltanschauungskämpfe handelt, das mittelalterliche Geistesleben überhaupt. Ich kann hier natürlich keine Gesamtdarstellung geben, ich möchte nur an der Hand der Verurteilungsdokumente des Bischofs Stephan Tempier von Paris aus den Jahren 1270 und 1277 ein Bild des lateinischen Averroismus, besonders der in ihm zutage tretenden religiösen Aufklärung und Gegensätzlichkeit zu Grundlehren des Christentums entwerfen und vor allem aufgrund handschriftlicher Forschungen zeigen, ob und in welchem Umfang die kirchlich beanstandeten und verworfenen Sätze in den Schriften von Professoren der Artistenfakultät enthalten sind. Dabei soll der Hauptnachdruck auf Sätze und Lehren ethischen und religiös-weltanschaulichen Charakters gelegt werden, die freilich wieder in metaphysischen, naturphilosophischen und psychologischen Theorien, welche das Hauptkontingent zu den verurteilten Sätzen, zu den *articuli Parisiennes* stellen, ihre Stütze haben. Es wird sich hier Gelegenheit geben, eine Reihe von Ethikkomentaren, die aus den Kreisen der Artistenfakultät stammen oder ihnen doch nahestehen, erstmals und vorläufig soweit es der Zweck dieser Abhandlung erfordert zu untersuchen.

Am 10. Dezember 1270 verurteilte Bischof Stephan Tempier von Paris 15 Thesen, von denen dreizehn averroistisch sind und zwei Eigenlehren des hl. Thomas darstellen²⁾. Wir besitzen aus der gleichen Zeit ein von Mandonnet erstmals veröffentlichtes

¹⁾ M. Grabmann, Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse), München 1924. Neuaufgefundene Quaestionen Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles (Clm. 9559). *Miscellanea Francesco Ehrle* I, Roma 1924, 103–147.

²⁾ Die verurteilten Sätze stehen bei Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis* I, 486 f., Mandonnet, *Siger de Brabant* II, 111.

Gutachten Alberts des Großen, das in Form einer Antwort auf eine Anfrage des in Paris weilenden Dominikaners Aegidius von Lessines zu diesen 15 Thesen Stellung nimmt¹⁾. Dieses erste Verurteilungsdekret enthält keine Sätze ethischen Inhalts und bezieht sich im wesentlichen auf vier Hauptpunkte, auf die Leugnung oder doch Einschränkung der göttlichen Vorsehung, auf die Lehre von der Ewigkeit der Welt, auf die These der numerischen Einheit der Geistseele für alle Menschen (Monopsychismus) und die damit gegebene Negierung der persönlichen Unsterblichkeit und auf die Behauptung, daß der menschliche Wille mit Notwendigkeit dem Einfluß der Himmelskörper unterworfen und deshalb nicht frei ist. Nachdem Papst Johannes XXI. unter dem 18. Januar 1277 eine Bulle gegen die Pariser Artisten erlassen hatte²⁾, verwarf Bischof Stephan Tempier in einem zweiten Verurteilungsdekret vom 7. März 1277 219 averroistische und aristotelische Sätze, worunter sich auch neun Lehrsätze des hl. Thomas von Aquin befanden³⁾. Papst Johannes XXI. erließ dann am 28. April eine zweite Bulle, in welcher er sich gegen die theologischen Anhänger und Verbreiter averroistischer Lehren wandte. Unter den 219 errores des Verurteilungsdekretes vom 7. März 1277 befindet sich eine stattliche Anzahl von Sätzen, welche die Ethik und die christliche Glaubens- und Sittenlehre berühren und in denen der aufklärerische und widerchristliche Charakter des lateinischen Averroismus sich teilweise noch deutlicher und drastischer zeigt als in den metaphysischen, naturphilosophischen und psychologischen Theorien, die freilich wieder die Voraussetzung und Grundlage der gegen die christliche Dogmatik und Moral sich richtenden Sätze bilden.

Eine Reihe dieser Sätze bezieht sich auf die Glückseligkeit und das Lebensziel des Menschen. Als das Lebensziel und das

¹⁾ Alberti Magni, De quindecim problematibus. Mandonnet II, 28—52. Vgl. Fr. Pelster, Die Datierung einiger Schriften Alberts des Großen. Zeitschrift für kath. Theologie 47 (1923), 479 f.

²⁾ A. Callebaut, Jean Pecham O. F. M. et l'augustinisme. Archivum Franciscanum Historicum 18 (1925) 441—472, speziell 458 ff.

³⁾ Die verurteilten Sätze stehen bei Denifle, Chartularium I. 543 ff., Mandonnet, Siger de Brabant II, 175—181. Mandonnet hat die Sätze systematisch geordnet. Vgl. auch J. Koch, Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270—1329. Ein Beitrag zur Entwicklung der theologischen Zensuren. Mélanges Mandonnet II, Paris 1930, 305—329.

Glück des Menschen wird hier das Studium der Philosophie hingestellt. Diese Auffassung spricht sich in Sätzen aus wie: Es gibt keinen erhabeneren Beruf und Stand als das Studium der Philosophie und die Weisen dieser Welt sind allein die Philosophen¹⁾. Ich brauche nicht eigens darauf hinzuweisen, daß diese Einschätzung der Philosophie als des eigentlichen und einzigen Lebensinhalts und Lebenszieles sich gegen die christliche übernatürliche Auffassung vom Sinn und Ziel dieses Erdenlebens richtet und eine scharfe Spitze gegen die Theologie an sich hat. Der Sinn und Zweck der theologischen Wissenschaft war durch diese Betonung und Hervorhebung der Philosophie als der höchsten das volle Lebensglück und den reichsten Lebensinhalt in sich schließenden geistigen Betätigung des Menschen in Frage gestellt. Wir haben hier den zeitgeschichtlichen Hintergrund dafür, daß Thomas von Aquin, der selbst entschieden für den eigengesetzlichen und selbständigen Wissenschaftscharakter der Philosophie sich ausgesprochen hat, an die Spitze der theologischen Summa die Frage stellt: *Utrum sit necessarium praeter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi* und daß Bonaventura, der ja auch ein tiefdenkender Philosoph gewesen ist, in seinen *Collationes in Hexameron*, Pariser Universitätsreden aus dem Jahre 1273, die Theologen vor den Gefahren einer zu intensiven Beschäftigung mit der Philosophie warnt²⁾.

In dem Verurteilungsdekret vom Jahre 1277 begegnen uns nicht wenige Sätze, welche sich gegen die *lex christiana*, die christliche Weltanschauung, gegen die theologische Wissenschaft und gegen einzelne Dogmen ausdrücklich richten. Ich hebe die wichtigsten dieser Sätze heraus: Das christliche Gesetz verhindert das Hinzulernen, wir würden sagen das Christentum ist fortschrittsfeindlich. In der christlichen Religion finden sich Fabeln und Irrtümer wie in anderen Religionen. Das theologische Wissen bedeutet keinen Zuwachs an Erkenntnissen. Die Lehren der Theo-

¹⁾ *Quod non est excellentior status, quam vacare philosophiae* (n. 40 bei Denifle, n. 1 bei Mandonnet). — *Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum* (154 Denifle, 2 Mandonnet).

²⁾ *Collatio XIX in Hexaëmeron* n. 14. Eine separate Neuausgabe der *Collationes in Hexaëmeron* durch P. Delorme in Quaracchi befindet sich im Druck.

logen stützen sich auf Fabeln¹⁾. An Dogmen wird vor allem das christliche Hauptdogma der Trinität geleugnet: Gott ist nicht dreifaltig und einer, da die Dreifaltigkeit mit der absoluten Einfachheit nicht zugleich bestehen kann. Auch kann Gott nicht ihm Gleichwesentliches erzeugen, eine Behauptung, durch welche die innertrinitarischen Hervorgänge geleugnet werden²⁾. Das Schöpfungsdogma ist ohnedies durch die Lehre von der Ewigkeit der Welt in Frage gestellt und außerdem vom philosophischen Standpunkt aus als etwas Unmögliches bezeichnet³⁾. Ausdrücklich ist auch die unmittelbare Hervorbringung der Vielheit der irdischen Dinge durch Gott negiert⁴⁾. Dies ist nur die Folgerung aus zwei anderen Sätzen, die gleichfalls im Verurteilungsdekret von 1277 enthalten sind und die namentlich durch die theologischen Gegner des Averroismus aus dem Franziskanerorden, wie Kardinal Matthaeus von Aquasparta, Bartholomaeus von Bologna, Vitalis a Furno usw., scharf bekämpft wurden: *Quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum*⁵⁾ und: *Quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantum et simillimus primo*⁶⁾. Eine Reihe von Sätzen richtet sich gegen die katholische Eucharistie und Trans-

1) *Quod lex christiana impedit addiscere* (175 Denifle, 180 Mandonnet). — *Quod fabulae et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis* (174 Denifle, 181 Mandonnet). — *Quod nihil plus scitur propter scire theologiam* (153 Denifle, 182 Mandonnet). — *Quod sermones theologi fundati sunt in fabulis* (152 Denifle, 183 Mandonnet).

2) *Quod Deus non est trinus et unus, quoniam trinitas non stat cum summa simplicitate. Ubi enim est pluralitas realis, ibi necessario est additio et compositio. Exemplum de acervo lapidum* (1 Denifle, 185 Mandonnet). — *Quod Deus non potest generare sibi similem. Quod enim generatur ab aliquo habet principium, a quo dependet. Et, quod in Deo generare non est signum perfectionis* (2 Denifle, 186 Mandonnet).

3) *Quod creatio non est possibilis, quamvis contrarium tenendum sit contra fidem* (184 Denifle, 189 Mandonnet). Vgl. auch 90 Denifle, 191 Mandonnet.

4) *Quod primum principium non potest immediate producere generabilia, quia sunt effectus novi. Effectus autem novus exigit causam immediatam, quae potest aliter se habere* (54 Denifle, 67 Mandonnet). — *Quod primum principium non potest esse causa diversorum factorum hic inferius, nisi mediantibus aliis causis, eo quod nullum transmutans diversimode transmutat, nisi transmutatum* (43 Denifle, 68 Mandonnet).

5) 44 Denifle, 28 Mandonnet.

6) 64 Denifle, 33 Mandonnet.

substantiationslehre, wornach nach der Konsekration die Akzidentien von Brot und Wein ohne tragende Substanz fortbestehen. Es wird in diesen Sätzen das Fortbestehen von Akzidenzien ohne tragendes Subjekt als eine metaphysische Unmöglichkeit, als etwas, was auch durch Gottes Allmacht nicht verwirklicht werden kann, hingestellt¹⁾. Mehrere Sätze sind eschatologischen Inhalts. Der Tod wird als Ende aller Schrecken und Leiden bezeichnet, ein Satz, der als Leugnung der Hölle verstanden wurde²⁾. Die künftige Auferstehung des Leibes kann von einem Philosophen als etwas jeder Vernunftseinsicht Widerstrebendes nicht bejaht werden, es ist auch eine absolute Unmöglichkeit, daß der einmal verweste Leib einst als der numerisch gleiche Leib wiederauferstehe³⁾. Weiterhin wird als widersinnig bezeichnet, daß Gott dem einen Menschen die Seligkeit verleihe, dem anderen nicht⁴⁾. Über den Zustand des Intellekts nach dem Tode können wir nichts wissen⁵⁾. Jedenfalls wird die vom Leibe getrennte Seele nicht durch Feuer gequält⁶⁾.

Aus dem Gebiete der Ethik und der christlichen Sittenlehre beziehen sich eine Anzahl der verurteilten Sätze auf die Lehre von der Glückseligkeit und führen die schon oben angeführte These, daß das wahre Glück des Menschen in der Hingabe an die Philosophie bestehe, näher in ihren Folgerungen aus. Alles für den Menschen erreichbare Gute besteht in den intellektuellen (dianoe-

¹⁾ Quod facere accidens esse sine subiecto, habet rationem impossibilis, implicantis contradictionem (140 Denifle, 196 Mandonnet). — Quod Deus non potest facere accidens esse sine subiecto, nec plures dimensiones simul esse (141 Denifle, 197 Mandonnet). — Quod accidens existens sine subiecto non est accidens, nisi aequivoce; et quod impossibile est quantitatem sive dimensionem esse per se; hoc enim esset ipsam esse substantiam (139 Denifle, 198 Mandonnet).

²⁾ Quod finis terribilium est mors. — Error si excludat inferni terrorem, qui extremus est (178 Denifle, 213 Mandonnet).

³⁾ Quod resurrectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est eam investigare per rationem. — Error, quia etiam philosophus debet captivare intellectum in obsequium Christi (18 Denifle, 216 Mandonnet).

⁴⁾ Quod dicere Deum dare felicitatem uni, et non alii, est sine ratione et figmentum (23 Denifle, 217 Mandonnet).

⁵⁾ Quod nihil potest sciri de intellectu post eius separationem (120 Denifle, 218 Mandonnet).

⁶⁾ Quod anima separata nullo modo patiaturs ab igne (19 Denifle, 219 Mandonnet).

tischen) Tugenden. Der nach seinem Intellekt und Willen gutgeordnete Mensch, der im Besitze der in der nikomachischen Ethik entwickelten intellektuellen und sittlichen Tugenden sich befindet, ist für die Erlangung der ewigen Glückseligkeit hinreichend disponiert. Während dieser Satz die Übernatürlichkeit der jenseitigen Seligkeit in Abrede stellt, leugnet ein anderer Satz kurzweg die Wirklichkeit dieser jenseitigen Glückseligkeit: Die Seligkeit erlangen wir in diesem, nicht in einem anderen Leben. Den gleichen allen Jenseitsglauben bestreitenden Gedanken drückt der Satz aus: Der Mensch verliert nach dem Tod jedwedes Gut. Die absolut anthropozentrische Orientierung dieser Glückseligkeitslehre tritt besonders augenscheinlich in der Behauptung zutage, daß die Seligkeit nicht unmittelbar von Gott in des Menschen Brust gesenkt werden könne, daß die Glückseligkeit zuerst und zunächst des Menschen eigenes Werk sei¹⁾. Im folgenden wird sich zeigen, daß gerade dieser Satz in ungedruckten Ethikkomentaren aus der Artistenfakultät als Zusammenfassung und weltanschauliche Richtunggebung dieser reinphilosophischen Glückseligkeitslehre eine ganz besondere Rolle spielt. Während diese Auffassung von der Glückseligkeit sich auf den Bahnen der aristotelischen Ethik, der Lehre, daß das höchste Ziel und Glück des Menschen in der *θεωρία τῆς ἀληθείας* besteht, bewegt, begegnen uns in diesem Verzeichnis der averroistischen Irrtümer eine Reihe von Sätzen, die zur christlichen Tugendlehre im grellsten Gegensatz stehen. Die Behauptung, daß es nur erworbene und angeborene Tugenden gebe, ist gleichbedeutend mit der Leugnung, übernatürlicher eingegossener Tugenden. Um den Glauben, so lautet ein anderer Satz, braucht man sich nicht zu kümmern, wenn gesagt wird, etwas sei häretisch, weil es gegen den Glauben verstoße. Andere Sätze richten sich gegen das Gebet,

¹⁾ Quod omne bonum, quod homini possibile est, consistit in virtutibus intellectualibus (144 Denifle, 170 Mandonnet). — Quod homo ordinatus quantum ad intellectum et affectum, sicut potest sufficienter esse per virtutes intellectuales et alias morales, de quibus loquitur Philosophus in Ethicis, est sufficienter dispositus ad felicitatem aeternum (157 Denifle, 171 Mandonnet). — Quod felicitas habetur in ista vita, non in alia (176 Denifle, 172 Mandonnet). — Quod homo post mortem amittit omne bonum (15 Denifle, 174 Mandonnet). — Quod felicitas non potest a Deo immitti immediate (22 Denifle, 170 Mandonnet). —

gegen die Beichte und gegen das kirchliche Begräbnis¹⁾). Eine Reihe von Sätzen bekundet eine laxe Beurteilung der Verfehlungen gegen die Keuschheit, eine deutliche Geringschätzung eines keuschen, enthaltsamen Lebens. Der Satz, daß die simplex fornicatio, der Geschlechtsverkehr unter Ledigen keine Sünde sei, mußte im Mittelalter mehrfach von der Kirche verurteilt werden. Ein Satz gilt auch der Entschuldigung oder doch milderer Beurteilung der Sodomie. Die Keuschheit ist ihrem Wesen nach keine Tugend. Die gänzliche geschlechtliche Enthaltensamkeit wird scharf abgelehnt²⁾). In gleicher Weise wird auch die Demut ihres Tugendwertes entkleidet³⁾). Einen naturalistischen Standpunkt in ethischer Hinsicht verrät der Satz: Wer an Glücksgütern arm ist, kann auf sittlichem Gebiet nicht gut handeln⁴⁾).

II. Der lateinische Averroismus in der Kritik seiner theologischen Gegner und nach dem Schrifttum seiner Hauptvertreter Siger von Brabant und Boetius von Dacien.

In den angeführten Sätzen entrollt sich uns ein anschauliches Bild der rationalistischen Aufklärung und der widerchristlichen Tendenzen in der averroistisch gerichteten Philosophie der Pariser Artistenfakultät nach der Mitte des 13. Jahrhunderts. Diese Philosophen haben, wie der Wortlaut dieser Sätze bezeugt, aus ihren metaphysischen, naturphilosophischen und psychologischen mit

¹⁾ Quod non sunt possibles aliae virtutes, nisi acquisitae, vel innatae (177 Denifle, 200 Mandonnet). — Quod de fide non est curandum, si dicatur aliquid esse haereticum, quia est contra fidem (16 Denifle, 201 Mandonnet). — Quod non est orandum (180 Denifle, 202 Mandonnet). — Quod non est confitendum, nisi ad apparentiam (179 Denifle, 203 Mandonnet). — Quod non est curandum de sepultura (155 Denifle, 204 Mandonnet).

²⁾ Quod simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta, non est peccatum (183 Denifle, 205 Mandonnet). — Quod peccatum contra naturam, utpote abusus in coitu, licet sit contra naturam speciei, non tamen est contra naturam individui (166 Denifle, 206 Mandonnet). — Quod continentia non est essentialiter virtus (168 Denifle, 208 Mandonnet). — Quod perfecta abstinentia ab actu carnis corrumpit virtutem et speciem (169 Denifle, 210 Mandonnet).

³⁾ Quod humilitas, prout quis non ostendat ea quae habet, sed vilipendit et humiliat se, non est virtus. — Error, si intelligatur: nec virtus, nec actus virtuosus (171 Denifle, 211 Mandonnet).

⁴⁾ Quod pauper bonis fortunae non potest bene agere in moralibus (170 Denifle, 212 Mandonnet).

Grundüberzeugungen des Christentums im Widerspruch stehenden Theorien auch die Konsequenzen für ihre Auffassung vom Sinn und Ziel des Lebens, von der Glückseligkeit und für ihre Stellungnahme zur christlichen Glaubens- und Sittenlehre gezogen.

Es legt sich uns nunmehr die Frage vor, ob diese Lehren wirklich innerhalb der Artistenfakultät vertreten wurden, ob und in welchem Umfange sich diese Sätze in den Werken aus der Feder von Professoren der Artistenfakultät nachweisen lassen. Bei den kirchlichen Verurteilungen im Mittelalter — ich brauche bloß an den Abaelardstreit und an den Eckhartprozeß und an die daran sich schließende Verurteilungsbulle *Agri dominici* des Papstes Johannes XXII. vom Jahre 1329 zu erinnern — taucht immer wieder die Frage auf, ob die verworfenen Sätze wirklich sinngerecht aus dem Zusammenhang der Schriften der betreffenden Autoren herausgehoben worden sind.

Masnovos Untersuchungen über Wilhelm von Auvergne und seine Stellung zur Pariser Universität sind für die Zeit, die dem lateinischen Averroismus unmittelbar vorausgeht, aufschlußreich¹⁾. In den Prolegomena zur Neuausgabe der *Summa* des Alexander von Hales beleuchtet P. E. Longpré die Stellungnahme des Begründers der Pariser Franziskanerschule zur aristotelischen und arabischen widerchristlichen Lehre. In die Zeit der averroistischen Kämpfe an der Pariser Universität versetzt uns die Schrift von Jules d'Albi über Bonaventura und die Lehrstreitigkeiten von 1267—1277²⁾, welche Bonaventura als Vorkämpfer gegen den Pariser Averroismus und auch in wohl etwas übertriebener Weise auch gegen die thomistischen Lehren darstellt. In der Tat spiegeln sich diese geistigen Bewegungen im Schrifttum des größten Franziskanertheologen wider. Jules d'Albi weist dies durch vergleichende Gegenüberstellung des Verurteilungsdekretes von 1270 und Bonaventuras *Collationes de donis Spiritus sancti* durch Texte aus den *Sermones* und besonders

¹⁾ A. Masново, *Da Guiglielmo d'Auvergne a San Tomaso d'Aquino I* Milano 1930. *I primi contatti di San Tommaso con l'Averroismo latino*. *Rivista di filosofia neoscolastica* 18 (1926) 43—55. *Giuglielmo d'Auvergne a l'università di Parigi dal 1229 al 1231*. *Mélanges Mandonnet II* Paris 1930, 191—232.

²⁾ Jules d'Albi, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267—1277*, Paris 1923.

aus den *Collationes in Hexaemeron*, dem letzten Werk des Doctor Seraphicus nach. Für uns ist hier besonders beachtenswert, daß Bonaventura sich auch gegen die Glückseligkeitslehre der Averroisten wendet. An einer Stelle der *Collationes in Hexaemeron* behauptet er, daß Aristoteles nach diesem Leben weder eine Seligkeit noch eine Strafe annimmt¹⁾. In seinem *Sermo II* auf den 3. Adventsonntag²⁾ bezeichnet er die *Philosophia* als das *lignum scientiae boni et mali*, weil in ihr mit der Wahrheit der Irrtum vermischt ist. Er hebt dann einzelne dieser Irrtümer, darunter solche über die Glückseligkeit und den Auferstehungsglauben hervor: „*Sed si es aemulator philosophorum, dicis: quomodo potuit decipi Aristoteles? Si non diligis Sacram Scripturam, necessario cadis a fide. Si dicis mundum aeternum, nihil scis de Christo. Si dicis unum intellectum in omnibus et non esse felicitatem post hanc vitam nec resurrectionem mortuorum; si manducas de isto ligno scientiae boni et mali, cadis a fide.*“ Auf eine sehr drastische Weise wendet sich Bonaventura hier auch gegen die Lehre von der doppelten Wahrheit, durch welche die Pariser Averroisten ihren Gegensatz zur Glaubens- und Sittenlehre zu verschleiern suchten. Er kleidet seinen Gedanken hier in ein aus Exod. 21, 33 entnommenes Bild: „Wenn jemand eine Cisterne öffnet oder neu gräbt und deckt sie nicht zu und es fällt ein Ochse oder Esel hinein, so soll der Herr der Cisterne den Wert der Tiere ersetzen. Der hl. Geist redet hier nicht von einer materiellen Grube, sondern von der Grube des Irrtums. Diese Grube wird geöffnet, wenn du eine falsche Lehre als glaubhaft darstellst und dafür Vernunftgründe anführst. Du deckst diese Grube nicht zu, wenn du diese Vernunftgründe ungelöst und unwiderlegt hinstellst. Wenn dein Schüler in die Grube des Irrtums fällt, so bist du gehalten, den Schaden gutzumachen. Manche decken die Grube unzureichend zu, indem sie sagen: *fides tenet contrarium*. Du gibst mir dadurch Anlaß, schlecht vom Glauben zu denken, weil derjenige der am Glauben zweifelt, ungläubig ist.“ Tatsächlich kommt diese Wendung: *fides tenet contrarium* häufig in den Aristoteleskommentaren aus der Artistenfakultät an Stellen vor, wo eine glaubenswidrige These mit Vernunftgründen gestützt und bewiesen wird und pro forma die Glaubens-

¹⁾ Collatio VI in Hexaëmeron n. 3—4. Jules d'Albi 178 f.

²⁾ Jules d'Albi 196 ff.

lehre angeführt wird, ohne daß nur der Versuch gemacht wird, diese Vernunftgründe zu widerlegen oder gar die Glaubenswahrheit mit philosophischen Gründen zu stützen. Auch in einem Sermo des hl. Thomas von Aquin ist auf dieses Doppelspiel der Averroisten hingewiesen¹⁾: „Inveniuntur aliqui qui student in philosophia et dicunt aliqua que non sunt vera secundum fidem; et cum dicitur eis, quod hoc repugnat fidei, dicunt, quod Philosophus dicit hoc, sed ipsi non asserunt, immo solum recitant verba Philosophi.“ Mandonnet führt auch einen Text aus Siger von Brabant an, in welchem diese zweideutige Haltung, diese praktische Anwendung der Lehre von der doppelten Wahrheit deutlich sich kundgibt²⁾: „Querimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat et per revelationem aliqua de anima tradita sint, quae per naturales rationes concludi non possunt. Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus.“ Wir werden in Ethikkomentaren der Artistenfakultät deutlichen derartigen Proben der Lehre von der doppelten Wahrheit begegnen. C. Michalski macht darauf aufmerksam, daß Aristoteleskommentatoren des 14. Jahrhunderts ihre radikalen glaubenswidrigen Theorien oft mit der Bemerkung zu verhüllen suchten, sie würden solche Theorien nicht asserendo, sondern bloß recitando oder exercitii gratia (disputative) vertreten³⁾. Daß es sich hier in der Regel nur um nicht ernst

1) Mandonnet, Siger de Brabant I, 109. Ich kann die Bedenken von P. Jules d'Albi (p. 198) gegen die Echtheit dieser thomistischen Sermo nicht teilen.

2) Mandonnet, l. c. 150 n. 2, wo auch andere ähnlich lautende Zitate aus Siger von Brabant beigebracht wurden.

3) C. Michalski, *Le Crisme et le Scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle*, Cracovic 1926/27. Zur Lehre von der doppelten Wahrheit vgl. M. Maywald, *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit*, Berlin 1868. W. Betzendörfer, *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit, ihr erstmaliges Auftreten im christlichen Abendland und ihre Quellen*, Tübingen 1924. W. Betzendörfer, *Glauben und Wissen bei den großen Denkern des Mittelalters*, Gotha 1931. E. Gilson, *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg 1921, 51–69: *La doctrine de la double vérité*. Cl. Baeumker, *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Gesammelte Vorträge und Aufsätze von Clemens Baeumker. Mit einem Lebensbild Baeumkers herausgegeben von M. Grabmann (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXV, 1/2) Münster 1927, 80 ff.* Baeumker macht be-

gemeinte Formeln handelt, läßt sich daraus ersehen, daß solche Autoren die averroistischen Theorien mit größtem Eifer und mit einem reichen Aufgebote von rationes, von Beweisgründen darlegen und verteidigen und die von ihnen als katholische Lehre bezeichnete Theorie entweder philosophisch zu widerlegen suchen oder doch für dieselbe keinerlei Vernunftgründe ins Feld führen.

P. Christoforo Krzanic¹⁾ hat die literarische Tätigkeit einer Reihe von Franziskanertheologen namentlich aus der Bonaventuraschule unter dem Gesichtspunkte der polemischen Auseinandersetzung mit den Pariser Averroisten untersucht. Diese Autoren Thomas von York, dessen Sapiientiale die erste große Metaphysik der Hochscholastik darstellt und gründliche Kenntnis der aristotelischen und arabischen Philosophie verrät, Wilhelm de la Mare, John Pecham, Matthaeus von Aquasparta, Richard von Mediavilla und Petrus Trabibus haben sich vor allem gegen die Theorien der Averroisten von der Einheit des Intellekts, von der Ewigkeit der Welt, von der Vorsehung gewendet. Ihnen kann noch Bartholomaeus von Bologna²⁾ beigezählt werden, welcher in eigenen Quaestionen sich mit den Thesen, daß von dem ersten tätigen Prinzip nicht eine Mehrheit von Wirkungen hervorgehen kann und daß die unmittelbar vom ersten Prinzip hervorgehende Wirkung nur eine einzige sein kann, auseinandersetzt. Auf die Beziehungen des großen Duns Scotus zugeschriebenen, jetzt dem Franziskanerkardinal Vitalis von Furno zugewiesenen Werkes *De rerum principio* zu dem Verurteilungsdekrete von 1277 hat schon G. Thery hingewiesen³⁾. Der schärfste Gegner der Pariser lateinischen Averroisten ist aus

sonders auch auf die Stellungnahme der arabischen Philosophie, besonders der Averroes zu der Frage von der doppelten Wahrheit aufmerksam, eine Stellungnahme, die sich mit der Auffassung der lateinischen Averroes nicht zu decken scheint. Vgl. M. Asin y Palacios, *El Averroismo teológico de S. Tomás de Aquino*, in *Homenaje á D. Francisco Codero*; Zaragoza 1904, 271—321.

¹⁾ Cr. Krzanic O.F.M., *Grandi lottatori contro d'Averroismo*. *Rivista di filosofia neoscolastica* 22 (1930) 161—207.

²⁾ Cod. theol. philos. Q. n. 168 der Landesbibliothek zu Stuttgart fol. 4^v—8^v. Vgl. auch E. Longpré, *Bartolommeo di Bologna. Un maestro francescano del secolo XIII*. *Studi Francescani* 1923, 365—384.

³⁾ G. Thery, *Le De rerum principio et la condamnation de 1277*. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 13 (1924), 173—181.

der Reihe der Franziskanerscholastik Raymundus Lullus, über dessen Stellungnahme zur arabischen Philosophie wir durch die Forschungen und Editionen von O. Keicher aufs beste unterrichtet sind¹⁾. Er hat eine ganze Reihe von Traktaten gegen den lateinischen Averroismus geschrieben. Die bedeutendste dieser Streitschriften ist die 1298 abgeschlossene *declaratio Raymundi secundum modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas damnatas a venerabili Patre Episcopo Parisiensi*. Raymundus Lullus behandelt hier die einzelnen articuli des Verurteilungsdekretes vom Jahre 1277. Da er aber keinerlei Texte aus den Schriften der Averroisten anführt, ist diese Schrift für die Feststellung der Fundorte der *propositiones damnatae* ohne besondere Bedeutung.

Von den großen Dominikanertheologen hat zuerst Albert der Große im Jahre 1256 am Hofe des Papstes Alexander IV. in Anagni eine Widerlegung des averroistischen Monopsychismus vorgenommen, deren literarischer Niederschlag die später auch in seine theologische Summe aufgenommene Abhandlung *De unitate intellectus contra Averroistas* ist. Das schon erwähnte auf Ersuchen des Aegidius von Lessines entstandene Gutachten *De quindecim problematicis* ist eine scharfe Widerlegung der im Verurteilungsdekrete vom Jahre 1270 enthaltenen 15 Sätze vom philosophischen Standpunkte aus. Was die Stellungnahme des hl. Thomas von Aquin zum lateinischen Averroismus betrifft, so sucht Jules d'Albi²⁾ seine literarische Polemik auf die Schrift *De unitate intellectus contra Averroistas*, welche übrigens die methodisch und ideengeschichtlich wertvollste Gegenschrift gegen den averroistischen Monopsychismus ist, zu reduzieren. Das entspricht den Tatsachen nicht, da in den Aristoteleskommentaren, in den *Quaestiones disputatae* und *Quodlibeta*, in den psychologischen Partien der theologischen Summa sich ein reichhaltiges diesbezügliches Material findet. Neuestens hat der französische Dominikaner M.-M. Gorce die Anschauung vertreten, daß die *Summa contra Gentiles* die Hauptschrift gegen

¹⁾ O. Keicher, Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters VII, 4—5) Münster 1909. E. Longpré, Raymond Lulle, Dictionnaire de théologie catholique IX 1072—1141, speziell 1119—1122 (Antiaverroisme). I. Tusquets, Posicio de R. Lull en el problema del'eternitat del mon. Criterion 1 (1925),

²⁾ Jules d'Albi l. c. 220.

den Pariser Averroismus darstellt und er hat auch die Thesen des Verurteilungsdekretes vom Jahre 1270 aus diesem Werke nachgewiesen¹⁾. Diese Behauptung hängt auch mit einer Umstellung der Chronologie zusammen, wornach Thomas dieses Werk schon in Paris um 1257 und zwar auf Anregung des Papstes Alexander IV. in Angriff genommen hat. Ich halte an der bisherigen Anschauung über die Entstehung der *Summa contra Gentiles* fest. Darnach ist dieses Werk, welches als Lehr- und Lernbuch für die vom Dominikanerorden in Spanien eingerichteten Anstalten zur Heranbildung von Dominikanermissionaren bestimmt gewesen ist, gegen Ende seiner ersten Pariser Lehrperiode von Thomas begonnen und am Hofe Urbans IV. in Orvieto vor Oktober 1264 zum Abschluß gebracht worden²⁾. Wenn sonach die *Summa contra Gentiles* nicht als unmittelbar gegen die Pariser Averroisten gerichtete Streitschrift betrachtet werden kann, so ist sie doch die wissenschaftlich bedeutendste Auseinandersetzung mit dem philosophischen Arabismus und als solche naturgemäß auch wenigstens indirekt die beste Widerlegung der glaubenswidrigen Theorien des Pariser Averroismus. Es stehen denn auch auf dem aufgeschlagenen Buch, das Thomas von Aquin in mittelalterlichen künstlerischen Darstellungen des Triumphes des hl. Thomas über Averroes in den Händen hält, mehrfach die Anfangsworte der *Summa contra Gentiles*: *Veritatem meditabitur guttur meum et labia mea detestabuntur impium*. Aegidius von Rom, der Schüler des hl. Thomas hat in seiner Streitschrift: *De plurificatione intellectus possibilis contra Averroim* und auch an anderen Stellen seines Schrifttums sich mit dem lateinischen Averroismus beschäftigt³⁾. Von den Pariser Professoren aus dem Weltklerus haben Gerhard von Abbatisvilla, der ausführlich sich gegen den Monopsychismus wendet⁴⁾, und Hein-

¹⁾ M.-M. Gorce, O. Pr., *La lutte „Contra Gentiles“ à Paris au XIII^e siècle*. *Mélanges Mandonnet* I, 223—243.

²⁾ M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXII, 1—2) Münster 1931, 270ff.

³⁾ R. Egenter, *Die Erkenntnispsychologie des Aegidius von Rom*, Regensburg 1925, 14 ff.

⁴⁾ Gerardus de Abbatisvilla, *Quodlib. XVIII, 2: Utrum sit unus intellectus numero indiscretus in omnibus hominibus*. Cod. Vat. lat. 1015, fol. 56^r—59^r.

rich von Gent sich gegen Theorien des lateinischen Averroismus ausgesprochen. Von großer Wichtigkeit ist schließlich noch der von Mandonnet mit Recht seiner Siger-Ausgabe beigefügte *Tractatus de erroribus philosophorum*¹⁾, eine Zusammenstellung von glaubenswidrigen Sätzen des Aristoteles, Averroes, Avicenna, Algazel, Alkindi und Moses Maimonides. Dieser Traktat, den E. Renan dem Aegidius von Rom zuteilt, aber Mandonnet als das Werk eines Dominikaners nach 1260 bezeichnet, läßt uns gewissermaßen das Hinterland des lateinischen Averroismus erkennen und zeigt uns, daß diese Averroisten nicht bloß aus Averroes, sondern auch aus anderen arabischen und jüdischen Philosophen geschöpft haben. Merkwürdig ist, daß unter diesen Philosophen Avencebrol fehlt, mit dem doch Thomas so häufig und so entschieden sich auseinandergesetzt hat. A. Callebaut²⁾ verweist auf Beziehungen des Traktates „*De erroribus philosophorum*“ zu den Schriften des Franziskanertheologen Gilbert von Tournai, der vorher Professor an der Pariser Artistenfakultät gewesen war und später in seinem noch ungedruckten „*Erudimentum doctrinae*“ die Irrtümer der Philosophen auf den verschiedenen Gebieten zusammengestellt hat.

Die Werke der theologischen Gegner des lateinischen Pariser Averroismus gewähren zwar interessante Einblicke in die Gedankenwelt dieser Form des scholastischen Aristotelismus, aber sie können, da sie nicht Texte anführen, weniger den Weg zur Feststellung der Fundorte der verurteilten Sätze von 1270 und 1277 zeigen. Hier wird eine Untersuchung des Schrifttums der Pariser Averroisten in erster Linie Aufschluß geben können. J. Koch bemerkt in seiner Abhandlung über philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270—1339 mit Recht³⁾: „Über die Quellen der Listen von 1270 und 1277 wissen wir nur sehr wenig; vor allem, daß diese Listen in erster Linie aus den Schriften Sigers von Brabant und Boetius von Dacien entnommen sind. Jedoch fehlt noch der Einzelnachweis.“ Im Cod. lat. 4391 der Bibliothèque nationale zu Paris trägt das Verzeichnis der von Bischof Stephan Tempier im Jahre 1277 verurteilten Sätze im Titel den Vermerk:

¹⁾ Mandonnet, Siger de Brabant II, 1—25.

²⁾ A. Callebaut, Jean Pecham et l'augustinisme. *Archivum Franciscanum Historicum* 18 (1925), 455 Anm. 2.

³⁾ *Mélanges Mandonnet* II, 313 f.

Contra Segerum et Boethium hereticos. In einer anderen Handschrift der gleichen Bibliothek Cod. lat. 16 533 fol. 60^r begegnet uns die Notiz: *Principalis assertor istorum articulorum fuit quidam clericus Boetius appellatus.* Im Clm. 8001 trägt die Streitschrift, welche Thomas von Aquin gegen den Monopsychismus der lateinischen Averroisten verfaßt hat, die Überschrift: *De unitate intellectus contra Magistrum Sogerum.* Im Cod. 225 des Corpus Christi College zu Oxford, in welchem sich auch die genaue Datierung auf 1270 findet, trägt dieses opusculum die Überschrift: *contra magistrum Sigerum de Brabantia et alios plurimos Parisius in philosophia regentes*¹⁾. Die um 1298 von Raymundus Lullus verfaßte Widerlegung der 1277 verurteilten Sätze des lateinischen Averroismus ist in einem aus dem Jahre 1311 stammenden, im Cod. lat. 15450 fol. 80^r der Pariser Nationalbibliothek erhaltenen Verzeichnis der Schriften dieses streitbaren Franziskanertheologen als „*liber contra errores Boetii et Sigerii*“ bezeichnet. So gewinnt es den Anschein, daß die Sätze des Verurteilungsdekretes vom Jahre 1277 aus den Schriften des Siger von Brabant und Boetius von Dacien entnommen seien. Indessen würde man in die Irre gehen, wenn man diese Sätze ausschließlich auf das Konto dieser beiden führenden Vertreter des lateinischen Averroismus setzen wollte. Daß neun der verurteilten Sätze aus den Werken des hl. Thomas von Aquin entnommen sind und daß so das von Papst Johannes XXI. veranlaßte Verurteilungsdekret von 1277 sich nicht bloß gegen den averroistischen, sondern auch gegen den thomistischen Aristotelismus richtete, ist ja eine schon den Zeitgenossen bekannte und nicht bloß von Schülern und Verteidigern des Aquinaten, wie z. B. dem Dominikaner Ramberto dei Primadizzi, sondern auch von Scholastikern, die außerhalb der Thomistenschule stehen, wie Gottfried von Fontaines, beklagte Tatsache²⁾. Der Domini-

¹⁾ M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas, 165 f.

²⁾ Koch a. a. O. 307 stellt die Texte zusammen, in welchen Gottfried von Fontaines auf die *articuli Parisienses* zu sprechen kommt. Kardinal Fr. Ehrle hat vor mehr als 50 Jahren in der Abhandlung: Die päpstliche Enzyklika vom 4. August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie, Stimmen aus Maria Laach, 18 (1880 I) 304, auf die Stelle im Quodl. 12, 5 des Gottfried von Fontaines über die verurteilten Sätze des hl. Thomas hingewiesen. Vgl. M.-H. Laurent, Godefroid de Fontaines et la condamnation de 1277. *Revue Thomiste* 13 (1930) 273—281. Der Text ist abgedruckt bei

kaner Johannes von Neapel, den ein wertvoller Fund des spanischen Jesuiten J. March jetzt in die allererste Linie der älteren Thomistenschule gerückt hat, hat ja eine ausführliche Verteidigung und Rechtfertigung dieser neun articuli Parisienes, dieser neun verurteilten thomistischen Thesen geschrieben¹⁾. Bekanntlich sind nach der Heiligsprechung des Aquinaten diese neun Sätze, auf welche noch Johannes Capreolus im 15. Jahrhundert zu sprechen kommt, durch den Nachfolger des Stephan Tempier auf dem bischöflichen Stuhl von Paris, Stephan Bourret, von der Verurteilungsliste wieder gestrichen worden. J. Koch ist der Auffassung, daß noch weitere Artikel der Verurteilungsliste sich auf Thomas beziehen und macht auf eine Äußerung Meister Eckharts in seiner Rechtfertigungsschrift aufmerksam, wornach die Pariser Theologieprofessoren nicht bloß die Schriften des hl. Thomas von Aquin, sondern auch des Albertus Magnus hätten prüfen müssen²⁾. Bisher wußten wir jedenfalls nichts davon, daß Albert 1277 in Mitleidenschaft gezogen war; seine Reise nach Paris wurde dahin gedeutet, daß er für die Lehre seines größeren Schülers eintreten wollte.

Was nun den Anteil des Siger von Brabant an diesen 219 propositiones damnatae betrifft, so hat Mandonnet aus den von ihm edierten Werken Sigers namentlich *De aeternitate mundi*, *De anima intellectiva*, aus den *Impossibilia* und der Schrift *De necessitate et contingentia* in großem Umfang die kirchlich beanstandeten metaphysischen und psychologischen Theorien dieses Führers der lateinischen Averroisten nachweisen können. Die von mir aufgefundenen umfangreichen Quaestionen Sigers zu einem großen Teil der aristotelischen Schriften werden, wenn sie einmal ediert sind, diese Feststellungen in erheblich größerem Ausmaße möglich machen. Ich habe hievon in meinen bisherigen Veröffentlichungen schon

Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Parisiis I 1714, 214 ff. J. Koch macht auch auf eine quaestio in den *Quodlibeta* des Gervais du Mont Saint-Éloi aufmerksam, welche sich mit dem Verurteilungsdekret von 1277 befaßt.

¹⁾ C. J. Jellouschek, *Quaestio Magistri Joannis de Neapoli O. Pr.*: „Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thome quantum ad omnes conclusiones eius“ hic primum in lucem edita. *Xenia thomistica* III, Romae 1925, 73—104.

²⁾ J. Koch a. a. O. 314.

deutliche Stichproben machen können. Die dicken Tintenstriche, durch welche im Clm. 9559 die glaubenswidrigen Sätze in diesen Aristotelesquaestionen Sigers unleserlich gemacht sind, sind diesbezüglich für den Forscher Wegweiser, der allerdings darüber enttäuscht ist, daß er gerade die markantesten Stellen nicht entziffern kann. Viel schwieriger als der Nachweis der Thesen von der Ewigkeit der Welt, von der numerischen Einheit der menschlichen Geistseele, von der Leugnung der Unmittelbarkeit der göttlichen Schöpfungstat, von der Negation der Willensfreiheit und der Vorsehung usw. ist die Feststellung der ethischen und die christliche Weltanschauung unmittelbar antastenden Sätze in den Schriften des Siger von Brabant. Siger von Brabant hat sicherlich in der Pariser Artistenfakultät auch Vorlesungen über die nikomachische Ethik gehalten, nachdem doch auch nicht zur Artistenfakultät gehörige theologische Scholastiker, wie Albert d. Gr., von dem wir sogar zwei Ethikkommentare, einen gedruckten und ungedruckten und eine gleichfalls ungedruckte systematische Ethik besitzen, Thomas von Aquin, John Pecham, Aegidius von Rom, Guido Terreni u. a. Kommentare zur nikomachischen Ethik hinterlassen haben. Der Publizist Pierre Dubois, ein Schüler des hl. Thomas und zugleich auch Sigers, den er als *precellentissimus doctor* feiert, beruft sich in seiner von Ch. Langlois edierten Schrift *De recuperatione terre sancte* auf eine Äußerung in Sigers Vorlesungen über die aristotelische Politik¹⁾. Wir besitzen aber von Siger von Brabant weder Vorlesungen zur Politik noch zur nikomachischen Ethik. Möglicherweise stammt einer der anonymen aus den Kreisen der Artistenfakultät stammenden Ethikkommentare, von denen alsbald die Rede sein wird, von Siger von Brabant. Mangels äußerer Bezeugung läßt sich darüber vorderhand nichts Bestimmtes sagen.

Auf Fragen ethischen Inhalts aus der Feder Sigers von Brabant hat zuerst ein neuester Fund Fr. Stegmüllers unsere Aufmerksamkeit gelenkt²⁾. Im Cod. 2299, Fond Geral 2299 der Biblioteca

¹⁾ Pierre Dubois, *De recuperatione Terre sancte* (ca. 1306), ed. C. Langlois, Paris 1891. E. Zeck, *Der Publizist Pierre Dubois*, Berlin 1911, 119—124.

²⁾ Fr. Stegmüller gibt eine ausführliche Beschreibung und Würdigung seines Fundes und eine Edition der neu aufgefundenen Texte in seiner Abhandlung: *Neuaufgefundene Quaestiones des Siger von Brabant*. *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 3 (1931).

nacional zu Lissabon konnte der scharfsinnige jugendliche Forscher von bisher bekannten Sigerschriften neue Textzeugen für die *Impossibilia*, für den *Tractatus de aeternitate mundi* und für den *Tractatus de necessitate et contingentia causarum* feststellen. Letzteren Traktat konnte Mandonnet hauptsächlich aus inneren Gründen Siger zuteilen, in der Lissaboner Handschrift ist diese Autorschaft zweimal ausdrücklich bezeugt. An neuen, bisher unbekanntem Schriften Sigers konnte Stegmüller in dieser Handschrift fünf *quaestiones morales* feststellen: 1. *Utrum humilitas sit virtus.* 2. *Utrum virtus moralis generetur ex actibus.* 3. *Utrum pater plus diligat filium quam mater.* 4. *Quis status magis competat philosophis an virginalis an conjugalis.* 5. *Utrum aliquis possit magis amare alium quam seipsum.* Für unsere Untersuchung beachtenswert ist die erste *quaestio*, da unter den 1277 verurteilten Sätzen sich auch einer über die Demut befindet: *Quod humilitas, prout quis non ostendat ea quae habet, sed vilipendit et humiliat se, non est virtus. — Error, si intelligatur: nec virtus nec actus virtuosus.* Siger bejaht, wie Stegmüller ausführt, in der Beantwortung die Frage, ob die *humilitas* eine Tugend sei, wobei er unter Demut das *reprimere appetitum ne tendat in magna extra rectam rationem* versteht. Hingegen nimmt er Demut auch in einem anderen Sinne: *cum aliquis pretendat minora bona de se quam in eo sint, dicimus eum aliquando humilem et hoc transmutando nomen humilitatis.* Die Demut in diesem Sinne der Selbsterniedrigung, des Gering-von-sich-Denkens fällt also nicht zusammen mit der *humilitas*, welche Siger als *virtus* bezeichnet. Damit ist der Tatbestand der soeben angeführten *propositio* des Verurteilungsdekretes von 1277 gegeben. Stegmüller bemerkt hier weiter, daß sich bei Thomas (S. Th. 2 II qu. 161 a. 1) deutliche Anklänge an diese *Quaestio* Sigers finden, daß aber der erste Teil der *Quaestio* Sigers mit dem inkriminierten Satze bei Thomas fehlt. Für uns kommt noch die *quaestio* 4: *quis status magis competat philosophis an virginalis an conjugalis* in Betracht, insofern Siger hier keineswegs die in einer Reihe von Sätzen des Verurteilungsdekretes von 1277 zutage tretende Geringschätzung des enthaltsamen Lebens teilt, vielmehr den *status virginalis* als die der philosophischen Lebensaufgabe der *cognitio veritatis* mehr entsprechende Lebensform des Philosophen betrachtet und empfiehlt.

Außer diesen fünf quaestiones morales hat Stegmüller auch noch sechs bisher unbekannte quaestiones naturales aufgefunden: Für die Feststellung der articuli Parisienses von 1277 kommt nur die 6. Quaestio in Betracht: *Utrum immediate possint causari plura a causa prima*. Siger beantwortet hier in folgendem Gedankengang diese Frage: Ob es sich wirklich so verhält, daß von der ersten Ursache unmittelbar nur Eines verursacht werden kann, oder ob dies nicht der Fall ist, dafür gibt es keine demonstrative Beweisführung. Aber eines sieht Siger in dieser Frage, daß die von Avicenna erbrachte Begründung nicht zum Beweis dafür ausreicht, das vom Ersten nur wieder Eines hervorgehe. Avicenna beruft sich nämlich auf den Satz des Aristoteles, daß von Einem nur wieder Eines hervorgeht und daß auch von einem, das auf dieselbe Weise sich verhält, wieder nur ein und dasselbe hervorgeht. Dieser Satz kann aber aufrecht erhalten werden, auch wenn von einem Mehreres und Verschiedenes hervorgeht. Wahr ist nämlich, daß aus jenem Satz ganz gut folgt, daß, wenn von einem, das auf ein und dieselbe Weise sich verhält, etwas in einer Stunde hervorgeht, das gleiche auch in einer anderen Stunde hervorgehen wird. In diesem Sinne versteht Aristoteles diesen Satz im zweiten Buch *De generatione*. Er will nämlich dort behaupten, daß wenn die Himmelskörper auf ein und dieselbe Weise sich zueinander und zu diesen dem Entstehen und Vergehen unterworfenen irdischen Körpern verhalten würden immer das, was sie in einer Stunde verursachen, auch in einer anderen Stunde hervorbringen würden, gleichviel ob sie nur eines oder mehreres verursachen. Auf letzteres richtet sich hier das Augenmerk des Aristoteles nicht. Es scheint also die Begründung des Avicenna nicht stichhaltig zu sein. Was aber auf die Frage selbst, ob unmittelbar Mehreres von der ersten Ursache hervorgebracht werden kann, zu sagen ist, das lassen wir dahingestellt sein. Während Siger in dieser quaestio an Avicenna Kritik übt und die Frage, ob von dem ersten Prinzip nur eines oder mehreres hervorgehen kann, unentschieden läßt, hat er in seinen ungedruckten *Metaphysikquaestionen* (Clm. 9559, fol. 114^r und 115^v), wo er eine sehr ausführliche quaestio: *quod a primo non procedat nisi unum* bringt, sich entschieden auf den Standpunkt gestellt, daß vom ersten Prinzip nur eine einzige Wirkung unmittelbar hervorgehen kann. Die entscheidende Stelle

dieser quaestio, wo Siger jedenfalls die 1277 verurteilte propositio: Quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantum et simillimus primo vertritt, ist durch dicke Tintenstriche unleserlich gemacht. Indessen läßt schon der diesem getilgten Passus vorausgehende Text die Stellungnahme Sigers erkennen: „Nec primum movens est causa immediata materie, quum secundum intentionem Aristotelis et Avicenne effectus primi immediatus est unus tantum. Idem enim manens idem semper natum est facere idem, ut dicitur secundo de Generatione et illum effectum oportet esse similem cause prime. Unde cum primum movens sit manens in actu ut causa omnium entium, oportet effectum eius immediatum esse similem cause maxime in actu inter omnia causata et cum prima causa non sit causa immediata nisi unius, oportet quod eius effectus immediatus sit causa omnium aliorum effectuum entium. Sed materia non est maxime similis cause prime, immo inter omnia maxime dissimilis. Et iterum non est materia causa omnium aliorum a primo. Quare materia non est immediate causata a primo. Siger vertritt hier ohne auch nur einen Zweifel zu äußern die These, daß vom ersten Prinzip unmittelbar nur eine einzige Wirkung hervorgebracht werde und stellt dies als gemeinsame Lehre des Aristoteles und Avicenna dar, ohne irgendwie an Avicennas Berufung auf Aristoteles Kritik zu üben. In dem unmittelbar darauf folgenden ziemlich umfänglichen Text, der durch Tintenstriche unleserlich gemacht ist, hat Siger jedenfalls diesen Standpunkt ganz ausführlich vertreten. Die Tintenstriche sind sicherlich aufgrund der Pariser Verurteilungen vorgenommen worden.

Viel schwieriger als bei Siger von Brabant liegen die Verhältnisse bei Boetius von Dacien¹⁾, dem doch auch eine führende Rolle in dieser averroistischen Bewegung zugeteilt wird. Zudem herrscht große Unsicherheit über seinen Lebensgang, ist er doch in dem sogenannten Stanser Katalog, einem aus dem frühen

¹⁾ M. Grabmann, Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien, wo die Schriften des Boetius von Dacien mit Angabe der Handschriften eingehend behandelt sind. J. Nordström, Bidrag rörande Boetius de Dacia. Särtryck ur Samlaren 1927. Hier ist auch auf Cod. Barh. lat. 2162 der vatikanischen Bibliothek hingewiesen, eine Handschrift, die ich bei Abfassung meiner Akademieabhandlung noch nicht kannte und welche den Tractatus de modis significandi des Boetius von Dacien enthält.

14. Jahrhundert stammenden Verzeichnis der Schriftsteller des Predigerordens, merkwürdigerweise als Dominikaner aufgeführt. Von seinem literarischen Nachlaß ist bisher nichts gedruckt worden, und handschriftlich kannte man von ihm bis vor kurzem nur logische und sprachphilosophische Werke: ein Sophisma, einen Tractatus de modis significandi, vielleicht inhaltlich und methodisch das bedeutendste der zahlreichen Lehrbücher der Sprachlogik, einen in zahlreichen Handschriften erhaltenen Kommentar zur Topik und einen im Cod. 509 der Stadtbibliothek zu Brügge erhaltenen Kommentar zu den Analytica Posteriora. Es ist nicht ausgeschlossen, daß eine genaue Durchsicht seines Topikkomentars, der wohl bedeutendsten Erklärung dieser aristotelischen Schrift aus dem 13. Jahrhundert — wir besitzen aus den Kreisen der Artistenfakultät solche noch von einem Magister Arnulphus (Adenulfus) und einem Magister Elyas¹⁾ — Anklänge an den einen und anderen Satz des Verurteilungsdekretes von 1277 bringen wird. Für metaphysische Fragen besteht hier mehr Aussicht als für Theorien ethischen Inhalts. Boetius hat ja in seinen logischen Schriften auch metaphysische Probleme berührt, z. B. in seinem Kommentar zu den Analytica posteriora die metaphysische Frage vom Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz in einer eigenen quaestio behandelt²⁾. B. Hauréau, P. Mandonnet und P. Doncoeur haben in den uns zugänglichen Schriften des Boetius nach averroistischen

¹⁾ Der Topikkommentar des Arnulphus ist erhalten im Clm. 12707 und im Cod. 493 der Stadtbibliothek zu Brügge. Ist dieser Arnulphus identisch mit Adenulf von Anagni, einem Neffen des Papstes Gregors IX., der später Propst von Saint-Omer und dann Magister der Theologie wurde und Quodlibeta hinterließ (vgl. P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Le Saulchoir 1925, 99 f.) oder mit dem Arnulphus provincialis (nicht ein Dominikanerprovinzial, sondern ein Provençale), von dem im Cod. 261 des Merton College eine Wissenschaftslehre enthalten ist? Vgl. L. Baur, *Dominicus Gundissalinus de divisione philosophiae* [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters IV. 2—3] Münster 1903, 385 ff. Der Topikkommentar des Magister Elyas ist im Cod. Vat. lat. 4883 enthalten. Im Cod. G. 8. 265 der Biblioteca nazionale zu Florenz befindet sich ein Topikkommentar des Angelus de Camerino, der noch näher zu untersuchen ist.

²⁾ Ich werde diese quaestio aus Cod. 509 der Stadtbibliothek zu Brügge im Zusammenhang mit einer größeren Arbeit über die Lehre der Artistenfakultät über den Unterschied von *essentia* und *existentia* edieren.

Sätzen gesucht¹⁾. B. Haureau glaubt drei Sätze dieser Richtung festgestellt zu haben, P. Mandonnet verhält sich sehr zurückhaltend und P. Doncoeur kommt zu dem Ergebnis, daß in dem Topikkommentar des Boetius von Dacien sich keiner der im Verurteilungsdekrete von 1277 enthaltenen Sätze nachweisen läßt. Man kann hier sonach nur Klärung und Aufklärung von der Auffindung bisher unbekannter Werke des Boetius, welche schon ihrem Gegenstande nach Problemen des Averroismus näher stehen, erhoffen. Der Stamser Katalog teilt ihm denn auch Kommentare zu den naturphilosophischen und psychologischen Werken des Aristoteles zu, und außerdem eine Schrift *De aeternitate mundi*, also eine Arbeit, in der der Verfasser sicherlich über sein Verhältnis zu einer Grundthese des lateinischen Averroismus Farbe bekennen mußte. Boetius legt denn auch im Vorwort seines Kommentars zur Topik, ähnlich wie dies Albert d. Gr. zu Beginn seiner Physik tut, einen großen Arbeitsplan vor, wornach er eine Darstellung der Logik, der Ethik, der Naturphilosophie und Psychologie, der Mathematik und Metaphysik, also ein umfangreiches Handbuch der Philosophie, jedenfalls größtenteils in Form von Aristotelesquaestionen schreiben will. In seinem Topikkommentar begegnen uns auch Verweise auf Werke, die er geschrieben hat, auf eine *Ars sophistica*, auf *Quaestiones super librum de animalibus* und auf eine Metaphysik. Von all diesen Kommentaren zur aristotelischen Naturphilosophie, Psychologie, Metaphysik und Ethik besitzen wir nichts, wenn wir von einem ganz kleinen Fragment seines Meteorologikommentars im Cod. 560 der Biblioteca Angelica in Rom absehen.

Bei meinen Untersuchungen über die von der Artistenfakultät herrührenden anonymen Aristoteleskommentare konnte ich bisher kein Werk des Boetius von Dacien feststellen. Dafür war es mir möglich, in einer stattlichen Anzahl von Handschriften zwei kleine Traktate dieses Scholastikers, eine Abhandlung *De summo bono sive de vita philosophi* und eine andere Abhandlung *De somno*

¹⁾ B. Hauréau, *Un des hérétiques condamnés à Paris en 1277*. *Journal des savants* 1886, 176—183. *Histoire littéraire de la France* 30 (1888), 270—279. P. Mandonnet, *Siger de Brabant I*, 227 ff. P. Doncoeur, *Notes sur les Averroistes latins*. *Boèce le Dace*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 4 (1910) 500—511.

et vigilia oder auch De somniorum divinatione festzustellen¹⁾. Durch die Schrift De summo bono sive de vita philosophi sind wir auch in den Stand gesetzt, Beziehungen zwischen Gedankengängen des Boetius von Dacien und dem Verurteilungsdekret von 1277 wahrzunehmen. Ich habe in meinem früheren Vortrag den Hauptinhalt dieser Schrift entwickelt. Boetius von Dacien sieht in der Philosophie den höchsten Inhalt und die vollkommenste Glückseligkeit dieses Erdenlebens. Er hat die aristotelische Lehre von der *θεωρία τῆς ἀληθείας* als dem höchsten Lebensziel und Lebensinhalt übernommen. Das summum bonum muß dem Menschen nach seiner höchsten seelischen Fähigkeit, nach der ratio und dem intellectus, der schließenden Vernunft und intuitiven Denkkraft zukommen, das höchste Gut ist auf dem Gebiete intellektueller Betätigung zu erreichen. Der Intellekt ist das Göttliche im Menschen. Da die Denkkraft des Menschen eine spekulative und eine praktische ist, deshalb ist auch das summum bonum des Menschen unter dem doppelten Gesichtspunkt des spekulativen und des praktischen Intellekts zu betrachten. Das höchste Gut des spekulativen Intellekts ist die Erkenntnis der Wahrheit, die Erkenntnis der Gesamtheit des Seienden, das vom ersten Prinzip hervorgeht, und damit des ersten Prinzips selber. Das summum bonum für den praktischen Intellekt ist die Übung des Guten und die Freude daran. Das summum bonum des Menschen ist sonach die *cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque*. Da die Erlangung des höchsten Gutes die Glückseligkeit des Menschen ist, deshalb besteht die Glückseligkeit des Menschen in der Erkenntnis der Wahrheit, in der Übung des Guten und in der Freude an beiden. Das Haupthindernis für das Streben nach dem höchsten Gute und nach Glückseligkeit ist die ungeordnete Begierlichkeit, von der die meisten Menschen sich leiten lassen und der Trägheit sich hingeben, der Wollust fröhnen oder den Reichtümern nachjagen. Die Betäti-

¹⁾ Zu den von mir (Neuaufgefundene Schriften des Siger von Brabant und Boetius von Dacien 37 ff.) aufgeführten Handschriften De summo bono sei noch hinzugefügt Cod. 1323, L. LXXVII (Anfang s. XIV) fol. 33^v—35^v der Bibliothek des Metropolitankapitels von St. Veit in Prag, wo eigens Boetius als Verfasser genannt ist. Eine von A. Birkenmayer festgestellte Handschrift (an. 1416) bei der Opuscula ist Cod. 1385 der Universitätsbibliothek in Graz. Eine Edition dieser beiden Opuscula ist von mir fertiggestellt.

gungen der niederen Kräfte des Menschen haben auf die Tätigkeit des Intellekts, und zwar auf die beste und vollkommenste Tätigkeit des Intellekts hinzuzielen. Der Mensch nun, der in der höchsten Form des Geisteslebens sich betätigt, befindet sich im höchsten Stande, der für den Menschen erreichbar ist. In diesem höchsten Stande befinden sich demnach die Philosophen, deren Lebensinhalt das Streben nach Weisheit ist. Da der Philosoph die höchsten Freuden genießt, deshalb haben die sinnlichen Freuden, in deren Übermaß das Laster besteht, keinen Reiz mehr für ihn. In der *speculatio veritatis* gibt es keine Sünde. Darum ist der Philosoph leichter als alle anderen Menschen tugendhaft. Der Philosoph wird durch die Betrachtung der Welt des Seienden zur Betrachtung der höchsten Ursachen und zuletzt zur Erkenntnis der ersten Ursache geführt. Diese erste Ursache ist in der Sprache der Philosophen *ens primum*, in der Ausdrucksweise der Theologen *Deus benedictus*. Boetius von Dacien gebraucht ähnlich wie Siger von Brabant, Martinus von Dacien und überhaupt viele andere Professoren der Artistenfakultät für Gott die ausgesprochen metaphysische Bezeichnung *ens primum* — vielfach reden die Artisten nur von *primum* — oder *principium* und überläßt den Theologen den Namen *Deus*. Der Philosoph wird mit Bewunderung und Liebe für dieses erste Prinzip erfüllt, weil er erkennt, daß alles Gute ihm von diesem ersten Prinzip mitgeteilt und erhalten wird. Weil nun jeder an dem seine Freude hat, was er liebt, was er am meisten liebt, und da der Philosoph die größte Liebe zum ersten Prinzip hat, deshalb empfindet er auch die höchste Freude und Glückseligkeit in der Betrachtung der Güte des ersten Prinzips. Das ist, so schließt Boetius von Dacien seine Abhandlung, das Leben des Philosophen und wer dieses Leben nicht hat, hat auch nicht das rechte Leben. Nach ihm sind also *summum bonum* und *vita philosophi* ein und dasselbe, und zwar in dem exklusiven Sinne, daß nur der Philosoph die Glückseligkeit erreicht und als der allein weise Mann nach der rechten Ordnung der Natur lebt. Boetius von Dacien sieht also in der philosophischen Erkenntnis, in der *speculatio veritatis* und in der praktischen Lebensgestaltung nach den Grundsätzen der Vernunft, nach der Ordnung der Natur allein das *summum bonum*, die Glückseligkeit des Menschen, ohne daß er auf die Lehre des Glaubens und der Theologie, die damals der

Lehre von dem status des Menschen, vom Leben und Stand menschlicher und christlicher Vollkommenheit ihr ganz besonderes Augenmerk zuwendete, vom christlichen Lebensideal und von der höchsten Glückseligkeit und Vollkommenheit des Menschen irgendwie Rücksicht nimmt. Der Standpunkt, den hier Boetius von Dacien einnimmt, ist in den zwei uns schon bekannten, in dem Verurteilungsdekret von 1277 zensurierten Sätzen ausgedrückt: *Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae. — Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum.*

III. Ungedruckte Ethikkommentare der Artistenfakultät als Fundstätte verurteilter Sätze des lateinischen Averroismus.

Um ein vollständigeres Bild des lateinischen Averroismus an der Pariser Universität zu gewinnen und die durch Bischof Stephan Tempier im Jahre 1270 und 1277 verurteilten Sätze in literarischen Arbeiten des 13. Jahrhunderts nachweisen zu können, wird man in Fortsetzung der Forschungen Mandonnets über den Umfang des Schrifttums des Siger von Brabant und Boetius von Dacien hinausgreifen und die aus der Artistenfakultät stammenden Aristoteleskommentare im weiten Umfange durchforschen müssen. Hier steht man allerdings vor einem größtenteils unbebauten Neuland handschriftlicher Forschung. Die handschriftlich erhaltenen Aristoteleskommentare von Petrus von Alvernia, Jacobus von Douai, Radulfus Brito, Simon von Faversham, Bartholomaeus von Brügge und anderer Vertreter der Artistenfakultät aus dem endigenden 13. und beginnenden 14. Jahrhundert tragen nicht averroistisches Gepräge an sich, sondern vertreten der Hauptsache nach den christlichen Aristotelismus des hl. Thomas von Aquin, der auf weitgehende Kreise der Artistenfakultät einen tiefgreifenden, bisher noch nicht genügend erforschten Einfluß ausgeübt hat. Das größte Werk, das aus der Pariser Artistenfakultät hervorgewachsen ist, das gewaltige *Speculum divinarum et quorundam naturalium* des Heinrich Bate von Mecheln, dessen Edition durch G. Wallerand soeben in der *Philosophes Belges* begonnen hat, repräsentiert den Aristotelismus Alberts d. Gr. und des Aquinaten mit stark neuplatonischem Einschlag. Über die literarische Tätigkeit der Professoren aus der Artistenfakultät zur Zeit Sigers von Brabant und namentlich vor dieser Zeit herrscht noch

viel Dunkel und Unsicherheit. In dem Schreiben des Dominikaners Aegidius von Lessines an Albertus Magnus aus dem Jahre 1270, in welchem der erstere von seinem gefeierten Lehrer ein dann auch durch die Schrift *De quindecim problematibus* erfolgtes Gutachten erbittet, werden als die Vertreter und Verfechter dieser averroistischen Lehren die *magistri in scolis Parisius, qui in philosophia maiores reputantur* bezeichnet. Darnach scheinen außer Siger von Brabant und Boetius von Dacien noch andere angesehene Professoren der Artistenfakultät die Bannerträger dieser Bewegung gewesen zu sein. Die literarische Tätigkeit der Artistenfakultät zeigt sich uns, je tiefer die handschriftliche Forschung gräbt, als eine recht umfangreiche und fruchtbare, namentlich auf dem Gebiete der Aristotelesklärung. Einzelne Autoren, wie Johannes de Siccavilla, schrieben auch philosophische Monographien, wenn auch freilich der Theologe Thomas von Aquin philosophische *Opuscula* in größerer Zahl geschrieben hat als seine Zeitgenossen und Kollegen aus der Artistenfakultät.

Aus der Zeit vor Siger von Brabant und Boetius von Dacien sind uns aus den Kreisen der Pariser Artistenfakultät hauptsächlich Kommentare zu den logischen Schriften des Aristoteles erhalten. Ich habe ein ganzes corpus solcher Kommentare des hochangesehenen Pariser Magister Nikolaus von Paris in einer Münchner Handschrift (Clm. 14460) und in anderen Handschriften feststellen können¹⁾. In Handschriften zu Paris und Padua sind uns logische Schriften eines Magister Pagus erhalten²⁾. Im Cod. 109 Ripoll des Archivo General de la Corona de Aragón konnte ich eine hochbedeutsame Sammlung von Quaestionen zu aristotelischen Schriften feststellen, welche noch vor Mitte des 13. Jahrhunderts für Examenszwecke an der Pariser Artistenfakultät zusammengestellt worden sind. In der gleichen Handschrift tritt uns weiterhin eine ganze Fülle von Kommentaren zu logischen Schriften des Stagiriten entgegen, so von Wilhelm von Saint Amour, dem berühmten Gegner der Mendikantenorden an der Pariser Universität, von Bernardus

¹⁾ M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, München 1926, 222—246.

²⁾ Cod. 1589 fol. 24^r—82^v der Biblioteca Universitaria zu Padua enthält einen sehr interessanten Kommentar zu den aristotelischen Kategorien: *Incipiunt rationes super predicamenta Aristotelis secundum Iohannem Pagum*.

von Sanciza, Matthaëus von Orléans, Robertus de Aucumpno u. a.¹⁾. In Münchner Handschriften fand ich einen Kommentar des Robert von Paris zum Liber sex principiorum, die Philosophie der Mathematik von Sebastian von Aragonien mit Zusätzen und Überarbeitungen von Hugo von Utrecht, Simon von Padua und Theobald von Anchora, den Traktat des Jacobus de S. Amando De locis und die Kommentare des Andreas von Cornwall zum Liber principiorum und zur Isagoge des Porphyrius²⁾. Eine Erlanger Handschrift (Cod. 485) hat uns Kommentare zu logischen Schriften des Aristoteles und zum Liber sex principiorum des Martinus von Dacien aufbewahrt. Auf die fruchtbare Tätigkeit der Pariser Artistenfakultät auf dem Gebiet der Sprachlogik und der philosophischen Grammatik habe ich in anderem Zusammenhang hingewiesen. G. Wallerand hat die für die Arbeitsweise der Artistenfakultät und für die Technik der Disputation des 13. Jahrhunderts wichtige Literatur der Sophismata einer überaus ergebnisreichen Untersuchung unterzogen³⁾. Die Erforschung der philosophischen Einleitungsliteratur, deren ältere Quellen L. Baur und Cl. Baeumker aufgedeckt haben, wird, wenn einmal die Wissenschaftslehren bzw. Einleitungen zur Philosophie von Johannes von Dacien, Robert Kilwardby, Arnulfus provincialis u. a. ediert oder doch untersucht sind, unsere Kenntnis vom geistigen Leben innerhalb der Artistenfakultät erheblich erweitern. Die in den ersten Dezennien des 13. Jahrhunderts noch lebendigeren humanistischen Bestrebungen in der Pariser Artistenfakultät speziell auf dem Gebiete der Grammatik und Poetik sind durch Paetow und Faral näher untersucht worden⁴⁾.

¹⁾ M. Grabmann, Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse), München 1928, 30 ff., 51—63.

²⁾ M. Grabmann, Mitteilungen aus Münchner Handschriften über bisher unbekannte Philosophen der Artistenfakultät (Codd. lat. 14246 und 14383). Festschrift für Georg Leidinger, München (1930), 73—84.

³⁾ G. Wallerand, Les oeuvres de Siger de Courtrai (Philosophes Belges VIII) Louvain 1913.

⁴⁾ L. Paetow, The art course at mediaeval Universities with special references to Grammar and Rhetoric. University of Illinois Bulletin VII, 19, 1910. The battle of the seven arts. A french poem by Henri d'Andeli. Edited and translated. Memoirs of the University of California vol. 4, no. 1.

Über das Gebiet der aristotelischen Logik greifen teilweise die Aristoteleskommentare des Petrus von Hibernia, des an der Universität Neapel tätigen Jugendlehrers des hl. Thomas von Aquin hinaus. Zu den naturphilosophischen Werken des Aristoteles scheinen zuerst in England Kommentare geschrieben worden zu sein, wo Wilhelm von Conches, Adelard von Bath, Daniel von Morley und Alfred von Sareshel eine gute naturphilosophische Tradition verkörpert. Alfredus Anglicus hat ja Kommentare zu den *Meteorologica* und zu der pseudo-aristotelischen Schrift *De vegetabilibus* geschrieben. Magister Adam von Bocfeld hat schon vor der Mitte des 13. Jahrhunderts einen großen Teil der aristotelischen Werke kommentiert. Kommentare zu *De anima*, zur Physik und zum *Liber de causis* besitzen wir handschriftlich von Adam de Bouchermefort, in welchen E. Renan — ob mit Recht muß erst die Durchprüfung dieser Kommentare zeigen — einen begeisterten Anhänger des scholastischen Averroismus gesehen hat ¹⁾.

Unter den Scholastikern, welche an der Pariser Artistenfakultät lernend und lehrend tätig gewesen sind, konnte ich durch handschriftliche Funde in Petrus Hispanus, der vorher literarisch nur durch seine weitverbreiteten *Summulae logicales* und durch medizinische Schriften bekannt war, den Verfasser eines großen syste-

Berkeley 1914. *Morale Sclolarium of John de Garland (Johannes de Garlandia)*. Edited with an Introduction etc. Berkeley 1927. E. Faral, *Les arts poétiques du XII^e et du XIII^e siècle*, Paris 1927.

¹⁾ Über die Aristoteleskommentare als Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort vgl. M. Grabmann, *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen usw.*, 46—51. Cod. 1180 (2344) der Biblioteca Universitaria zu Bologna enthält eine Fülle von Aristoteleskommentaren. Der an erster Stelle stehende Kommentar zu *De generatione et corruptione* mit dem Initium: *De generatione et corruptione. In hoc libro intendit Aristoteles determinare de corpore generabili et corruptibili* ist im Explizit fol. 22^r als *sententia . . . de generatione secundum Adam Anglicum* bezeichnet. Der darauf folgende Kommentar zu *De anima* mit dem Initium: *Bonorum honorabilium etc. In hoc libro est intentio de anima, circa quem in principio est sciendum* ist im Explizit als *sententia super librum de anima a magistro A de bocherme fore* bezeichnet. Die übrigen in der Handschrift enthaltenen Kommentare zu Aristoteles sind anonym. Cod. 2248 der Biblioteca Universitaria zu Padua enthält den Physikkommentar des Adam von Bouchermefort wie aus dem Explizit (fol. 60^r) ersichtlich ist: *Expliciunt notule magistri Ade de de bonefone super libros phisicorum Aristotelis*.

matischen psychologischen Lehrbuches *De anima*, eines Kommentars zur aristotelischen Tiergeschichte und zur Schrift *De longitudine vitae* feststellen¹⁾. Es ist merkwürdig, daß gerade Petrus Hispanus, in dessen Schriften die aristotelische und arabische Philosophie besonders Avicennas ein so starkes Echo gefunden hat, später als Papst Johannes XXI. den Pariser Bischof Stephan Tempier zum Erlaß des Verurteilungsdekretes vom Jahre 1277 veranlaßt hat, welches ja nicht bloß den averroistischen Aristotelismus, sondern auch Hauptsätze des thomistischen Aristotelismus verworfen hat. Ein Dominikanerchronist schreibt über ihn²⁾: „Hic hereticus et nigromanticus oppressus est in palatio a dyabolo, benedictus Deus! quia impugnavit dicta Thome et Alberti.“ An der Pariser Artistenfakultät war auch Heinrich von Brüssel tätig, der gemeinsam mit Henricus Alemannus sehr merkwürdige, teilweise stark ins Sexuelle gehende im Cod. 16089 der Bibliothèque nationale erhaltene *quaestiones naturales* gehalten hat. Von Heinrich von Brüssel besitzen wir auch Aristoteleskommentare, einen im Cod. 2302 der Wiener Nationalbibliothek aufbewahrten Kommentar zu den *Analytica Posteriora* und Bruchstücke eines Metaphysikkommentar im Cod. Vat. lat. 2173. So viel ich mich bei der Durchsicht des Metaphysikkommentars überzeugen konnte, kann Heinrich von Brüssel, der übrigens auch Albertus Magnus zitiert und benützt, nicht zu den Anhängern des lateinischen Averroismus gezählt werden. So bemerkt er in der Lösung der Frage: *Utrum eterna possint habere causam efficientem* (fol. 82^v—83^r): *Sed ista opinio pace sua salva videtur deviare a veritate fidei et ab intentione philosophi.* Ein anonymes Metaphysikkommentar, der im Cod. E 4 22 der Biblioteca nazionale zu Florenz erhalten ist und mit den Worten beginnt: *Sicut dicit Seneca in quadam epistola ad Lucillum philosophie servias ut tibi contingat libertas* beginnt, ist seiner ganzen Richtung und Einstellung nach aus den Kreisen der Artistenfakultät hervorgegangen.

Ich habe in den letzten Jahren eine systematische Untersuchung von Aristoteleskommentaren vorgenommen, in denen ich eine Beziehung zu den Sätzen und Lehren des lateinischen Aver-

¹⁾ M. Grabmann, a. a. O. 98—113.

²⁾ Vgl. Callebaut, Jean Pecham et l'augustinisme, 462.

roismus vermutete. In den Kommentaren zu *De anima* läßt sich dort, wo im dritten Buch die Lehre vom *intellectus agens* und *possibilis* behandelt wird, und auch die Frage, ob alle Menschen numerisch ein und dieselbe Geistseele besitzen, erörtert wird, un schwer der Standpunkt des Verfassers feststellen. Ein typisches Beispiel eines solchen averroistisch gerichteten Kommentars zu *De anima* ist allerdings aus etwas späterer Zeit derjenige des Taddeo da Parma, über welchen ich anderswo ausführlich gehandelt habe¹⁾. In den Kommentaren zur aristotelischen Physik gibt dem Verfasser das 8. Buch reichlich Gelegenheit, seine Stellungnahme zur Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Bewegung kundzugeben. Des gleichen kann man in den Kommentaren zu *De caelo et mundo*, zu *De generatione et corruptione*, zu den *Meteorologica* und namentlich zur *Metaphysik* und auch zum *Liber de causis* Zusammenhänge und Fragestellungen finden, in denen der averroistische Standpunkt sich verrät. Das hier oftmals angebrachte Feigenblatt eines matten Hinweises auf die anders und entgegengesetzt lautende christliche Glaubenslehre ohne jeden ernstesten Versuch, daraus philosophische Folgerungen zu ziehen, läßt solche Kommentatoren auch als Anhänger der Lehre von der doppelten Wahrheit erkennen.

Bei diesen Forschungen habe ich ein ganz besonderes Augenmerk den ungedruckten Kommentaren zur nikomachischen Ethik zugewendet, da man bisher keine solchen Kommentare aus den Kreisen der Artistenfakultät kannte. Hier bot sich auch Gelegenheit zu untersuchen, ob die im Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier von 1277 verworfenen ethischen Thesen namentlich über die Glückseligkeit und das Ziel des Menschen in diesen ungedruckten und bisher unbekanntem Ethikkomentaren sich nachweisen lassen.

Von diesen verurteilten Sätzen kommt vor allem die Behauptung, daß des Menschen Glückseligkeit nicht unmittelbares Werk Gottes sein kann in Betracht: *Quod felicitas non potest a Deo immitti immediate*. Im Zusammenhang mit der Betonung der menschlichen Kausalität in bezug auf die Erlangung der Glückseligkeit steht dann der Satz, daß die Glückseligkeit in diesem Leben, nicht

¹⁾ M. Grabmann, Studien über den Averroisten Taddeo da Parma (ca. 1320). *Mélanges Mandonnet* II, 331—352.

im andern Leben erlangt werden kann: *Quod felicitas habetur in ista vita non in alia*. Auch die rein intellektualistische Einstellung in der Auffassung und Bewertung der Glückseligkeit hängt damit zusammen: *Quod omne bonum, quod homini possibile est, consistit in virtutibus intellectualibus*.

In einer Reihe von ungedruckten Ethikkomentaren, die aus den Kreisen der Artistenfakultät hervorgegangen sind oder denselben doch nahestehen, begegnet uns mit verschiedenen Formulierungen die Frage: ob die Glückseligkeit von einer göttlichen oder menschlichen Ursache herrührt. Bevor wir diese Ethikkomentare im Einzelnen untersuchen, wird zuerst die aristotelische Vorlage und Grundlage dieser Fragestellung kurz zu prüfen sein. Aristoteles wirft im 10. Kapitel des 1. Buches der nikomachischen Ethik die Frage auf, ob die Glückseligkeit durch Lernen, durch Gewöhnung oder sonst eine Übung angeeignet oder ob sie durch eine göttliche Fügung oder durch bloßen Zufall den Menschen zuteil wird. Der Philosoph gibt hierauf folgende Antwort: „Man kann annehmen, daß, wenn irgend etwas ein Geschenk der Götter an die Menschen ist, die Glückseligkeit von Gott kommt, umsomehr als sie der menschlichen Güter höchstes ist. Indessen gehört dies mehr zu einer anderen Untersuchung.“ Aristoteles hat hierüber in der Metaphysik (XII, 10) gehandelt, wo er ausführt, daß alles Gute in der Welt von Gott herrührt, der in der Welt das ist, was der Feldherr im Heere und der Vater in der Familie ist. In der nikomachischen Ethik fährt er dann weiter: „Aber selbst, wenn die Glückseligkeit nicht von den Göttern verliehen, sondern durch die Tugend und durch Lernen und Übung erlangt wird, scheint sie doch zu dem Göttlichsten zu gehören. Denn der Preis und das Ziel der Tugend muß doch das Beste, muß etwas Göttliches und Beseligendes sein. Dann wäre sie auch für viele zumal erreichbar, weil sie allen, die in bezug auf die Tugend nicht verkümmert sind, durch Schulung und sorgsames Bemühen zukommen könnte. Wenn aber der Mensch besser auf diese Weise, d. h. durch Schulung und Bemühung als durch Zufall glücklich wird, so darf man annehmen, daß es sich wirklich so verhält, d. h. daß der Mensch durch Übung und Bemühung glücklich wird. Denn alles, was die Natur hervorbringt, ist immer so vollkommen angelegt, als es nur möglich ist. Das gleiche gilt auch von dem, was die Kunst und jede mit Ein-

sicht tätige Ursache, besonders die beste und höchste hervorbringt. Das Höchste und Schönste dem Zufall überlassen, wäre Irrtum und Lästerung. Dasselbe ergibt sich auch aus der Begriffsbestimmung der Glückseligkeit, wornach diese eine gewisse tugendgemäße Tätigkeit der Seele ist. Wenn dem so ist, dann können die anderen Güter teils von selbst der Seele niemals fehlen, teils kommen sie für dieselbe nur als brauchbare, hilfreiche Werkzeuge in Betracht.“ Ausführlicher ist diese Frage in der eudemischen Ethik behandelt, in der der göttliche Faktor, das religiöse Element im Reiche des Sittlichen mehr betont wird als in der späteren nikomachischen Ethik¹⁾. Indessen für die mittelalterlichen Kommentatoren kommt dieses Werk, das nur in einem Fragment in lateinischer Übersetzung zur Verfügung stand, nicht in Betracht. Mit Recht fassen die Erklärer der nikomachischen Ethik den Standpunkt des Aristoteles dahin, daß er nicht nach platonischer Auffassung die Glückseligkeit im eigentlichen und strengen Sinne als ein Geschenk der Gottheit, sondern als des Menschen eigenes Werk betrachtet. „Er macht,“ bemerkt M. Wittmann²⁾, „an dieser Stelle kein Hehl aus seiner Anschauung, sondern gibt hinlänglich zu verstehen, daß er die Glückseligkeit nur im übertragenen Sinne als etwas Göttliches bezeichnen will, nicht also, um sie zu Gott in ein kausales Verhältnis zu setzen, sondern nur, um ihre einzigartige Erhabenheit und Würde zum Ausdruck zu bringen.“

a) Ethikkommentar in Cod. F 13 der Stadtbibliothek zu Erfurt.

Cod. F 13 der Stadtbibliothek zu Erfurt, eine Pergamenthandschrift des 14. Jahrhunderts, enthält von fol. 85^r—120^r einen anonymen Ethikkommentar mit dem Initium: *Sicut dicit Seneca ad Lucilium beatum ipsius hominis in uno loco positum est hoc est*

¹⁾ W. Jaeger, Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923, 251 ff.

²⁾ M. Wittmann, Die Ethik des Aristoteles, Regensburg 1923, 32. Vgl. auch J. Souilhé et G. Crachon, Aristote: L'Ethique Nicomachienne. Livre I et II. Traduction et Commentaire. Archives de Philosophie vol. VII, cahier 1 (1929), 119 ff. S. 123: Il démontre, que le bonheur dépend de l'homme même, de sa perfection, que les circonstances extérieures n'ont qu'une influence médiocre et ne déterminent pas en tout cas le bonheur essentiel.

in mente. Der anonyme Verfasser benützt diesen Satz Senekas, um nach dem Gebrauch der scholastischen Aristoteleserklärung in einer Einführung die Stellung der aristotelischen Schrift im Organismus der philosophischen Wissenschaft abzugrenzen. Diese Einleitungen, auf deren Entwicklung und völlige Ausgestaltung auch die griechischen Aristoteleskommentare, soweit sie in lateinischen Übersetzungen zugänglich waren, Einfluß ausgeübt haben, gestalten sich vielfach zu förmlichen Wissenschaftslehren. Jenes Gut, so führt unser Anonymus anknüpfend an Senekas Ausspruch aus, in Vergleich zu dem es kein besseres Gut geben kann, ist an einem einzigen Ort niedergelegt, nämlich im menschlichen Geiste. Dieses Gut aber ist ein Gut der Vernunft, in der das höchste Gut des Menschen ruht. Die Erklärung hierfür ist darin zu suchen, daß das Gut jedweden Dinges in seiner Tätigkeit, in seiner höchsten Fähigkeit und Kraft ruht. Die höchste und ausgezeichnetste Fähigkeit und Kraft des Menschen ist aber die Vernunft, weil der Mensch durch die Vernunft den Tieren vorangeht und den Göttern nachfolgt. Deswegen besteht im Geiste und in der Vernunft das Gut des Menschen. Deshalb bedingt auch die Vernunft, wenn sie etwas dem Menschen Eigentümliches ist, die höchste und vollendetste Glückseligkeit des Menschen, ist des Menschen vollkommenstes Gut. In diesem Gut allein besteht die Glückseligkeit, die Wahrheit, die Gewißheit. Dieses Gut kann nicht vollkommen erlangt werden ohne die Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen. Damit ist der Verfasser bei der Wissenschaftslehre angelangt. Er bringt die gewöhnliche Einteilung in *scientia theoretica* und *practica*. Als Formen der praktischen Wissenschaft führt er die *scientia mechanica*, deren Begriff und Gliederung vom *Didascalicon* Hugos von St. Viktor noch ins 13. Jahrhundert herübergekommen ist, und die *scientia moralis*, die wieder in Ethik, Ökonomik und Politik sich gliedert, an. Nach dem üblichen Schema wird auch die *intentio* und *utilitas* der *scientia moralis* bzw. der nikomachischen Ethik unterstrichen. Ein besonderer Wert und Nutzen eignet der Ethik, weil sie uns Verähnlichung mit dem Ersten, d. h. mit Gott verleiht (*assimilationem cum primo scilicet cum Deo*). Das Wesen des ersten Prinzips besteht in der Güte und Einheit, da in ihm keine Zusammensetzung aus materiellen Teilen und keine Verschiedenheit sich findet. Je mehr nun etwas

der Güte und Einheit zuschreitet, in desto höherem Grade wird es auch dem Ersten verähnlicht. In Befolgung dessen, was in dieser Wissenschaft gelehrt wird, schreitet der Mensch der Gutheit zu und auch der Einheit. Denn im Guten ist nach aristotelischer Lehre kein Widerstreit der Seelenkräfte. Der Gute verhält sich gleichförmig und einförmig, der Böse aber ist mit sich selbst im Zwist. Wenn im guten Menschen die Vernunft etwas gebietet, gehorcht das Begehren. Im Bösen aber gebietet die Vernunft das eine und die noch nicht gezähmte Begier strebt zum Gegenteil hievon. Man sieht schon aus diesen programmatischen Ausführungen, daß der Verfasser dieses Ethikkomentars von der übernatürlichen auf dem Wege der Gnade erreichbaren Glückseligkeit und Gottverähnlichung absieht und ähnlich wie Boetius von Dacien in seiner Schrift *De summo bono sive de vita philosophi es tut*, das menschliche Lebensziel und Lebensideal rein philosophisch bestimmt. Am Schluß dieser Einleitung wird noch eine Inhaltsangabe der 10 Bücher der nikomachischen Ethik gegeben.

Aus dem Ethikkomentar selber müssen wir hier für unsere Untersuchung die *quaestio* über die Ursache der menschlichen Glückseligkeit herausgreifen, welche also formuliert ist (fol. 89^v): *Consequenter queritur, utrum felicitas humana sit a causa divina sive a Deo immissa vel utrum sit ab aliqua alia causa*. Der Verfasser, der sich der in den Aristoteleskommentaren der Artistenfakultät besonders beliebten *Quaestionenform* bedient, bringt gemäß dem Schema der scholastischen Disputationstechnik zuerst zwei Argumente oder Einwände. Es scheint, daß die Glückseligkeit von der göttlichen Ursache herrührt oder von Gott eingesenkt ist. Dies ergibt sich aus der Bedeutung des Wortes Göttlich. Was feurig ist (*ignitum*) stammt vom Feuer. Ähnlich rührt das, was göttlich ist, von Gott her. Die Glückseligkeit ist aber, wie Aristoteles hier im Text sagt, etwas Göttliches. Also ist die Glückseligkeit von Gott verursacht.

Ein zweiter Einwand wird mit *Item* angereiht. Die Glückseligkeit ist entweder von Gott eingesenkt oder sie rührt von menschlicher Kausalität her, weil sie nicht das Werk des Zufalls ist. Nun aber ist sie nicht das Werk menschlicher Kausalität, also ist sie von Gott eingesenkt. Der Untersatz, daß die Glückseligkeit nicht von menschlicher Beursachung herrühre, wird so

begründet. Dasjenige, was in der Potenz zu etwas anderem sich befindet, kann nicht durch sich selbst zum aktuellen Besitz dieses anderen gelangen. Der Mensch aber scheint durch sich selbst nur in Potenz zur Glückseligkeit zu sein. Also wird er durch sich selbst, durch seine eigene Kausalität nicht zur Glückseligkeit gelangen. Also ist die Glückseligkeit nicht das Werk menschlicher Ursache, also ist sie von Gott eingesenkt, stammt sie von der göttlichen Ursache.

Auf diese Einwände folgt nach der scholastischen Disputationstechnik die Behauptung und Begründung des Gegenteils von dem, was in den Einwänden erwiesen ist. Das Gegenteil (Oppositum) ist durch die Intention des Aristoteles klar. Aristoteles scheint nämlich zu lehren, daß die Glückseligkeit unmittelbar von der menschlichen Ursache herrührt. Er gibt hierfür folgende Begründung. Der Mensch scheint vollkommener als die übrigen Lebewesen zu sein. Also muß er auch von seiner eigenen Natur all das haben und besitzen, wodurch er sein Bestes, seine höchste und letzte Vollkommenheit erlangen kann, und zwar in höherem Maße als dies bei den übrigen Lebewesen der Fall ist. Diese übrigen Lebewesen haben all das, womit sie ihre Vollkommenheit erlangen, von ihrer Natur. Also stammt die menschliche Glückseligkeit von der menschlichen Kausalität.

Nachdem unser Anonymus zuerst die Auktorität des Aristoteles ins Feld geführt hat, beruft er sich auf einen Ausspruch des Eustratios, dessen von Robert von Grosseteste zugleich mit Teilkommentaren des Michael und Ephesus, Aspasios und eines Anonymus übersetzter Kommentar zur nikomachischen Ethik auch in den Ethikerklärungen der Artistenfakultät sich eines hohen Ansehens erfreute. Eustratios sagt, daß es für die Menschen nützlich sei, diese Frage, von welcher Ursache unsere Glückseligkeit herrühre, ernsthaft zu überlegen. Denn aus der Lösung dieser Frage, je nachdem diese Frage beantwortet wird, können wir auch wissen, wie wir uns zur Erlangung der Glückseligkeit verhalten sollen. Rührt die Glückseligkeit von menschlicher Ursache her, dann müssen wir uns selber bemühen, daß es gut um uns steht. Ist sie das Werk der göttlichen Ursache, dann ist ein anderes Verhalten geboten, indem man im Gebete sich an Gott wendet. Wenn endlich die Glückseligkeit ein Werk des Zufalls ist, dann hat es keinen Sinn, sich

irgendwie zu bemühen und etwas zur Erlangung der Glückseligkeit zu tun, dann muß man eben sich ganz und gar dem Schicksal überlassen¹⁾).

Unser Verfasser geht nun an die eigene Lösung der Frage nach der Ursache der Glückseligkeit. Zuerst beweist er, daß die Glückseligkeit nicht Produkt des bloßen Zufalles sein kann. Es ist sinnlos und verderblich zu sagen, daß die Glückseligkeit vom Zufall komme. Die Sinnlosigkeit dieser Behauptung ergibt sich daraus, daß die Glückseligkeit nach Aristoteles der höchste und beste Zweck des Menschen ist, auf den alle menschlichen Tätigkeiten hingeeordnet sind. Es wäre aber wider alle Vernunft, wenn das, worauf alles andere hingeeordnet ist, von einer gänzlich untergeordneten Ursache, wie eine solche der Zufall ist, herrühren würde. Die Verderblichkeit einer solchen Annahme tritt ohne weiters zutage, wenn man bedenkt, daß dann der Mensch sich willenlos dem Schicksal wird anheimgeben müssen. Die notwendige Folge davon wäre, daß alles Streben und alles Bemühen unterbunden würde, was ohne Zweifel in hohem Grade verderblich wäre.

Unser Anonymus gibt nun seine eigene positive Lösung der Frage. Die Glückseligkeit rührt nach der Anschauung des Aristoteles unmittelbar von der menschlichen Ursache her. Denn man bezeichnet das als von menschlicher Tätigkeit herrührend, was von etwas stammt, das in der Gewalt des Menschen liegt und dem menschlichen Willen unterliegt. Dies entspricht ganz der Lehre des Aristoteles, der da sagt, daß die Glückseligkeit für alle Menschen, die nicht eine verdorbene Natur besitzen und die nicht durch schlechte Gewohnheiten schlecht geworden sind, möglich und gemeinsam ist. Allen diesen Menschen kann die Glückseligkeit durch Belehrung, durch eigene Bestrebung und durch Übung, also durch Faktoren, welche in der Macht des Menschen stehen und seinem Willen unterliegen, zuteil werden. Auch Eustratios bemerkt, daß für jeden, der will und sich entsprechend bemüht, die Erlangung der Glückseligkeit möglich ist. Folglich ist die Glückseligkeit unmittelbar des Menschen Werk, der Ausfluß des menschlichen Wollens und menschlicher Tätigkeit.

¹⁾ Vgl. Eustratii et Michaelis et anonymi in *Ethica Nicomachea Commentaria* ed. Heylblut (*Commentaria in Aristotelem Graeca* vol. XX), Berolini 1882, 87 ff.

Ein weiterer Grund liegt darin, daß die Glückseligkeit in einer Tätigkeit besteht, die aus der Tugend hervorquillt, daß die Tugend die Hauptgrundlage der Glückseligkeit bildet. Die Tugend ist aber etwas Menschliches, etwas, was in der Gewalt und in der Willensmacht des Menschen liegt. Die Tugend ist eine Willenshandlung. Da nun die Glückseligkeit auf der Tugend beruht und da die Tugend im Bereiche des menschlichen Wollens und Tuns liegt, deswegen ist auch die Glückseligkeit das Werk des menschlichen Willens und der menschlichen Tätigkeit.

Ein weiterer Grund ist dieser. Der Mensch wäre von der Natur unzureichend ausgestattet, wenn er in sich nicht das hätte, womit er seine letzte und endgültige Vollkommenheit erreichen kann. Die Natur versagt nämlich nicht in dem, was notwendig ist, wie sie auch nicht unnötig Überflüssiges gewährt. Unter den für den Menschen notwendigen Dingen ist aber doch das für ihn am meisten notwendig, wodurch er seine letzte Vollkommenheit erlangen kann. Die letzte Vollkommenheit des Menschen ist aber die Glückseligkeit. Diese Begründung wird aber noch verstärkt, wenn man den Menschen mit den anderen Lebewesen, den Tieren vergleicht. Wenn die Natur die Tiere fürsorglich mit all dem, was sie zur Erlangung ihrer letzten Vollkommenheit nötig haben, ausgestattet hat, dann muß sie umsomehr dem Menschen all das verliehen haben, wodurch er durch sich selbst sein höchstes und bestes Gut erlangen kann. Der Mensch ist von Natur aus ungleich vollkommener als die Tiere. Also stammt die Glückseligkeit unmittelbar von der menschlichen, nicht von der göttlichen Ursache.

Nachdem so unser Verfasser die Glückseligkeit als die unmittelbare Wirkung der menschlichen Kausalität erwiesen hat, erörtert er noch das Verhältnis zwischen göttlicher Kausalität und menschlicher Glückseligkeit. Man muß wohl beachten, schreibt er, daß, wenn auch die menschliche Glückseligkeit in diesem Leben nicht unmittelbar von der göttlichen Ursache herrührt, dieselbe doch mittelbar auf die göttliche Kausalität zurückzuführen ist. Unser Autor teilt nun der Anschauung, daß die Glückseligkeit sogar unmittelbar von Gott herrühre, eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu und beruft sich hierfür auf die Äußerung des Aristoteles, wornach, wenn irgendein Gut dem Menschen unmittelbar von Gott verliehen ist, dies die Glückseligkeit, welche das beste Gut des

Menschen ist, zu sein scheint. Es ist nun annehmbar und wahrscheinlich, daß viele Güter den Menschen unmittelbar von Gott verliehen werden. Also ist es doch wahrscheinlich, daß die Glückseligkeit unmittelbar von Gott verliehen wird. Indessen kommt nach der Auffassung des Aristoteles dieser Beweisführung keine notwendige, zwingende und stringente Bedeutung zu. Denn im Sinne des aristotelischen Gedankenganges scheint es nicht zu liegen, die Glückseligkeit als unmittelbar von der ersten Ursache herührend anzusehen. Denn so müßte immer von neuem die Glückseligkeit in jedem einzelnen Menschen verursacht werden. Es kann aber nichts Neues von der ersten Ursache hervorgehen, da die Neuheit einer Wirkung auch eine Neuheit der diese Wirkung hervorbringenden Ursache erheischt. Unser Scholastiker benützt hier für den Beweis, daß die Glückseligkeit nicht unmittelbar von Gott hervorgebracht werden kann, einen metaphysischen Satz, der gleichfalls auf der Verurteilungsliste von 1277 steht: *Quod Deus non potest esse causa novi facti nec potest aliquid de novo producere*. Die Begründung dieses Satzes gibt ein anderer ebenfalls auf der Verurteilungsliste von 1277 stehender Satz: *Quod a voluntate antiqua non potest novum procedere absque immutatione praecedente*. In dem schon früher erwähnten anonymen *Tractatus de erroribus philosophorum Aristoteles, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alkindi et Rabbi Moysis* ist unter den Irrtümern des Aristoteles folgender Satz aufgeführt¹⁾: *Ulterius quia non est novitas sine motu praecedente, secundum positum fundamentum, erravit a Deo non posse procedere immediate aliquid novum, ut patet in III de generatione ubi dicit, quod idem manens idem natum est facere idem*. Der Verfasser dieses Irrtumsverzeichnisses findet hier die Wurzel aller irrigen und glaubenswidrigen Lehren des Aristoteles: *Omnes errores sui, si quis subtiliter investigaverit, ex hoc sequuntur, quod nihil novum in esse progreditur nisi per motum praecedentem*. So leitet also der Verfasser dieses Ethikkomentars die Lehre, daß der Mensch allein die unmittelbare Ursache seiner Glückseligkeit sei und daß Gott nicht die unmittelbare Ursache dieser Glückseligkeit sein könne, von einem metaphysischen Satze ab, der ebenso wie diese ethische Lehre sich unter den 1277 von Bischof Stephan

1) Mandonnet, Siger de Brabant II, 5.

Tempier verurteilten Sätzen steht. Er macht am Schluß seiner Erörterung noch eine zusammenfassende Bemerkung. Ob die erste Ursache etwas unmittelbar von neuem hervorbringen könne, dies zu erörtern, gehört nicht zum Gegenstand der Untersuchung. Es ist indessen zu glauben, daß dem so sei. Für die gegenwärtige Untersuchung genügt es und ist das auch gemäß den Intentionen des Aristoteles, wenn bewiesen ist, daß die Glückseligkeit des Menschen, die er in diesem Leben hat und von der auch hier Aristoteles spricht, unmittelbar von der menschlichen Ursache herührt, mittelbar aber von Gott stammt¹⁾.

Daß unser Scholastiker tatsächlich eine unmittelbare Beursachung der menschlichen Glückseligkeit ablehnt, ist auch aus seiner Lösung der am Anfang der Quaestio gebrachten Einwände ersichtlich. Der erste Einwand knüpft an die aristotelische Bezeichnung der Glückseligkeit als etwas Göttliches an. Wie das *ignitum* vom Feuer beursacht ist, so das *divinum* von Gott. Die Antwort hierauf ist folgende: Wenn auch das *ignitum* vom Feuer beursacht ist, so folgt daraus keineswegs, daß alles Göttliche unmittelbar von Gott beursacht sein müsse. Göttlich, *divinum*, wird nämlich in verschiedenem Sinne gebraucht. In erster Linie wird

¹⁾ Der auf die göttliche Kausalität bezügliche Passus lautet: *Est tamen advertendum, quod licet felicitas hominis in hac vita non sit immediate a causa divina, tamen mediate est ab ipsa. Unde verum est, quod probabile est felicitatem esse a causa divina, quia, ut etiam arguit Philosophus, si aliquod bonum est datum hominibus a deo immediate, illud videtur esse bonum optimum hominis, quod est felicitas. Modo probabile est, quod immediate multa bona sint data hominibus a deo. Ergo habet probabilitatem, quod felicitas sit hominibus data a deo immediate, sed non habet necessitatem secundum intentionem Philosophi. Secundum enim mentem Philosophi non videtur, quod felicitas sit a causa prima immediate, quia felicitas de novo fit in unoquoque. Sed nihil novum immediate procedit a prima causa, quia novitas in effectu querit novitatem in causa proxima. Unde Philosophus bene vult, quod nulla de novo procedant a primo mediante tamen orbe, qui est quoddam antiquum substantia, sed est novum situ: Et ita omnia nova producantur et tamen(?) omnia producantur causaliter a primo mediate tamen multa. Nec istud videtur irrationale. Utrum autem prima causa possit aliqua de novo producere, nihil ad presens negotium, sed est credendum quod sic. Modo autem tantum sufficiat quantum est de intentione Philosophi, quod felicitas hominis, quam habet in ista vita de qua etiam Philosophus hic intendit, immediate est a causa humana, mediate tamen a causa divina (fol. 90^r).*

göttlich das genannt, was Gott allein nach seinem Wesen zukommt. Ferner wird etwas als göttlich bezeichnet, was eine unmittelbare Hervorbringung Gottes ist. In einem anderen und weiteren Sinne wird etwas göttlich genannt, was als eine Disposition etwas Gott ähnlich macht. In dieser Weise ist die Glückseligkeit etwas Göttliches, weil sie eine Disposition, eine Zuständigkeit ist, die den Menschen Gott ähnlich macht. Deshalb ist der wahrhaft glückliche Mensch der Philosoph, gewissermaßen, wie Seneka sagt, ein *deus hospitatus in corpore humano*. Denn das spekulative Denken, die Betätigung der Weisheit macht uns Gott ähnlich, ist etwas Göttliches, wodurch die Menschen zur Verähnlichung mit Gott befähigt werden. Deshalb lehrt auch Aristoteles im 10. Buch der nikomachischen Ethik, daß die Menschen, welche sich dem Schauen der Wahrheit hingeben, den reinen, von der Materie getrennten Geistsubstanzen ähnlich sind, welche in der Beschauung und Erkenntnis des Göttlichen leben. Auf diese Weise ist die Glückseligkeit etwas Göttliches, insofern sie zur Verähnlichung mit Gott befähigt. Was aber auf diese Weise göttlich ist, muß mit nichten unmittelbar von Gott beursacht sein.

Der zweite, eingangs aufgeführte Einwand geht, wie wir sahen, von dem metaphysischen Axiom aus: *Quod est in potentia ad aliquid, non vadit per se ad actum illius*. Da nun der Mensch in sich in der Potenz zur Glückseligkeit ist, vermag er nicht durch sich selbst zur Glückseligkeit zu gelangen, so daß die Glückseligkeit nicht von der menschlichen Ursache herrühren kann. Auf diese Schwierigkeit antwortet nun unser Scholastiker durch eine Unterscheidung, die er an dem Begriffe Potenz vornimmt. Wenn man *potentia* im Sinne von *potentia pura*, von reiner Potenz nimmt, so ist es richtig, daß etwas, was reine Potenz ist, nicht durch sich allein in den Akt übergehen kann. Dies ist z. B. bei der *materia prima* der Fall. Was aber nicht in reiner Potenz ist, sondern in sich auch etwas hat, wodurch es zum Akt bewegt werden kann, das kann ganz gut durch sich zum Akt übergehen. Solcher Art ist etwas, das teilbar ist in ein *per se movens* und in ein *per se motum*, d. h. was in sich ein aktives Element der Selbstbewegung und ein passives Element des Bewegtseins befaßt. Ein solches Ding ist nach der einen Seite seines Seins in Potenz zu einem Akt, hingegen besitzt es nach der anderen Seite ganz gut die Kraft,

sich selbst zum Akt zu bewegen. In dieser Weise verhält sich auch der Mensch zur Glückseligkeit. Auch der Mensch ist in bezug auf die Glückseligkeit teilbar in ein *movens per se* und in ein *per se motum*. Der Intellekt des Menschen ist in Potenz zur Glückseligkeit, aber durch den Willen ist der Mensch ein Wesen, das sich selbst zur Glückseligkeit bewegt. Der Mensch ist demnach gegenüber der Glückseligkeit nicht im Zustande der reinen Potenz. Er kann sich also aus seinen eigenen, ihm immanenten Tätigkeitsprinzipien zur Glückseligkeit bewegen. Damit ist der Umstand, daß der Mensch zur Glückseligkeit sich in Potenz befindet, keineswegs ein absolutes Hindernis dafür, daß die Glückseligkeit von der menschlichen Kausalität herrührt. Die Analyse dieser Quaestio des anonymen Ethikkomentars der Erfurter Handschrift ergibt ohne Zweifel, daß wir hier eine Textunterlage für den von Bischof Stephan Tempier verurteilten Satz „*Quod felicitas non potest a Deo immitti immediate*“ vor uns haben.

b) Der Ethikkomentar des Aegidius von Orléans
(Cod. lat. 16089 der Bibliothèque nationale zu Paris).

Aegidius von Orléans erscheint in der theologischen Literaturgeschichte des 13. Jahrhunderts bisher als Angehöriger des Dominikanerordens. Quéatif-Echard¹⁾, dessen Mitteilungen durch Lecoy de la Marche²⁾ erweitert werden, machen uns mit Predigten des Dominikaners Aegidius Aurelianensis, die in Pariser Handschriften erhalten sind, bekannt. Der Stamser Katalog teilt einem Dominikaner fr. Egidius Aurelianensis einen astronomischen „tractatus de eclipsibus solis et lune“ zu³⁾. Die Kenntnis über den literarischen Nachlaß des Aegidius von Orléans wurde wesentlich durch die handschriftlichen Forschungen von B. Hauréau⁴⁾ erweitert, indem er im Cod. lat. 15805 der Bibliothèque nationale zu Paris ein Bruchstück eines Kommentars des Aegidius Aurelianensis zu De

1) Quéatif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum* I, 265.

2) A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au moyen âge*², Paris 1886, 507.

3) H. Denifle, *Quellen zur Gelehrten- und Predigerorden-Geschichte*. *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* II (1886), 228.

4) B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique* II, 2, Paris 1880, 46—51.

generatione et corruptione und im Cod. lat. 16089 der gleichen Bibliothek von demselben einen Kommentar zur nikomachischen Ethik feststellte und auch kurze Texte aus dem ersteren Werke veröffentlichte. Hauréau, der an der Ansicht, daß Aegidius von Orléans Dominikaner gewesen sei, festhält, sieht in ihm einen Anhänger und Schüler des hl. Thomas von Aquin. Ich kann die Mitteilungen von B. Hauréau dadurch ergänzen, daß ich im Cod. Vat. lat. 3061 fol. 127^r—144^v und im Cod. Palat. lat. 1059 fol. 26^r—49^v je ein vollständiges Exemplar des Kommentars zu *De generatione et corruptione* vorfand. Bei der Durchsicht dieses Kommentars bildete sich in mir die Überzeugung, daß der Aegidius von Orléans, der diese Aristoteleskommentare geschrieben hat, kein Theologe und auch kein Dominikaner und Thomasschüler gewesen ist, sondern der Artistenfakultät zuzuweisen ist. Die beiden Handschriften des Kommentars zu *De generatione et corruptione* wie auch die Handschrift des Ethikkomentars bezeichnen den Verfasser nicht als frater, sondern nur einfachhin als Egidius Aurelianensis. Der Aristoteleskommentator Aegidius von Orléans wird von dem Prediger Aegidius von Orléans, der Dominikaner gewesen ist, zu unterscheiden sein. Im Kommentar zu *De generatione et corruptione* behandelt Aegidius von Orléans die Frage nach der Zeitlichkeit der generatio und corruptio und schreibt hier folgenden Satz nieder (fol. 39^v): *Ideo generatio et corruptio sunt perpetua per naturam materie secundum viam philosophorum, sed secundum fidem nostram catholicam est dicendum, quod generatio non est perpetua, sed potest deficere et deficient.* Wir haben hier ohne Zweifel die Lehre von der doppelten Wahrheit vor uns. Aegidius von Orléans gibt sich keine Mühe zwischen Philosophie und Glaubenslehre eine Übereinstimmung herzustellen und auch vom philosophischen Standpunkt aus die Zeitlichkeit der generatio zu erweisen.

Für unsere Untersuchung kommt lediglich der Ethikkommentar und speziell die Quaestio über die Ursache der Glückseligkeit in Betracht. Cod. lat. 16089, eine von B. Hauréau¹⁾ ausführlich beschriebene Miszellanhandschrift des 13. und 14. Jahrhunderts, welche namentlich reiches Material aus den Kreisen der Artistenfakultät

¹⁾ Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale 35 (1896), 209—239.

von Heinrich von Brüssel, Henricus Alemannus, Bartholomaeus von Brügge, Nicolaus Peripateticus, Gulielmus Hispanus usw. in sich schließt, enthält von fol. 195^r—233^v in kleiner, aber deutlicher Schrift des späten 13. Jahrhunderts den Ethikkommentar des Aegidius von Orléans. Am oberen Rand von fol. 195^r steht von gleicher Hand der Titel: Quaestiones super librum ethicorum. Der Verfasser ist im Explizit fol. 233^v angegeben: Expliciunt questiones magistri egidii aurelianensis bone memorie super decem libros ethicorum. Der Verfasser Magister Aegidius von Orléans war also, als diese Handschrift geschrieben wurde, schon tot. Auf fol. 195^r ist von gleichzeitiger Hand unten ein längeres Zitat aus Albertus Magnus angebracht: Notandum quod Albertus in suo scripto super istum librum cum secunda ratione et tertia ponit adhuc duas.

Aegidius von Orléans stellt seinem Ethikkommentar einen Prologus voran mit folgendem Initium: Sicut dicit Seneca 16. epistola ad Lucillium philosophia animum format et fabricat, vitam disponit et regit, agenda et dimittenda ostendit, quia per philosophiam quattuor homini proveniunt. Primo provenit ei animi formatio et fabricatio et hoc dicit: animum format et fabricat. Secundo vero vite dispositio, tertio actionum regimen et gubernatio, quarto demonstratio agendorum et obmittendorum et hec tanguntur in prima propositione. Aegidius bringt also ähnlich wie der Anonymus des Ethikkommentars in der Erfurter Handschrift einen Satz aus einer epistola Senekas an Lucilius als Leitmotiv seiner Einführung in die nikomachische Ethik. Im einzelnen wird auch gezeigt, wie gerade durch das Studium der Ethik die Wirkungen in der Formung und Gestaltung des menschlichen Lebens erzielt werden. Die formatio et fabricatio animi, die Gestaltung des menschlichen Seelenlebens kommt dadurch zustande, daß die Tugenden das Erkenntnis- und Strebevermögen vervollkommen. Die Philosophie, nicht bloß die Ethik, sondern auch Naturphilosophie und Psychologie hat die Formierung des Seelenlebens zur Aufgabe. Die dispositio vitae wird nach der dreifachen Bedeutung des Lebens im Sinne von Sein, Tätigsein und Lebensführung erreicht. Die Ethik dirigiert ferner das Handeln des Menschen, indem sie all unser Tun auf den höchsten Zweck, auf die Glückseligkeit, hinordnet. Endlich obliegt es der Ethik zu zeigen, was wir zu tun und was wir zu lassen haben, weil sie die klare Erkenntnis der Tugenden und der

Laster vermittelt. Aegidius bringt dann die Haupteinteilung der Moralphilosophie in Ethik, Ökonomik und Politik, wobei er sich bei der Bestimmung der Gebiete dieser drei ethischen Hauptdisziplinen enge an Eustratios anschließt. Nach der damals üblichen Technik dieser Einführungen in die Erklärung aristotelischer Schriften wird dann noch über den Titel der Schrift, über ihre Stellung im Gesamtorganismus des aristotelischen Schrifttums und über den Inhalt der einzelnen Bücher gehandelt. Auch über Notwendigkeit und Nutzen dieser Wissenschaft verbreitet sich unser Autor. Durch dieselbe wird der Mensch fähig, über andere zu herrschen, wird er gottähnlich, da er durch sie die Glückseligkeit und damit Gottverähnlichung erlangt, wird er schließlich auch dazu geeignet, sich selbst zu besitzen, denn nur der Gute allein besitzt sich selbst.

Die Frage nach der Ursache der Glückseligkeit (fol. 200^r—200^v) ist so formuliert: *Utrum felicitas sit a causa divina aut a causa humana*. Inhaltlich ist diese Quaestio des Aegidius von Orléans bis auf die Einzelheiten in voller Übereinstimmung mit der Quaestio in dem vorher behandelten anonymen Erfurter Ethikkommentar. Nur ist die Darlegung des Aegidius erheblich kürzer und auch sprachlich schärfer gefaßt. An erster Stelle stehen auch die zwei Einwände, der eine ist von der Bezeichnung *divinum* nach der Analogie von *ignitum* hergenommen, der zweite stützt sich auf das metaphysische Axiom: *Quod est in potentia ad aliquid, per se non vadit ad actum*. Auch das *Oppositum* ist in beiden Texten sachlich das gleiche: die Berufung auf die Auktorität des Aristoteles, demzufolge die Glückseligkeit unmittelbar von der menschlichen Ursache herrührt und der Hinweis auf die Ausstattung der anderen Lebewesen zur Erreichung ihrer Glückseligkeit. Auch die Bemerkung des Eustratios über die Bedeutung dieser Frage, von deren Lösung es abhängt, ob wir zur Erreichung der Glückseligkeit uns zu Gott im Gebete wenden oder auf unser eigenes Können uns stützen sollten, wird von Aegidius angeführt. In der Beantwortung der Frage selbst widerlegt Aegidius genau mit denselben Argumenten wie der Anonymus der Erfurter Handschrift die Behauptung, daß die Glückseligkeit ein Werk des Zufalls ist, indem er diese Behauptung als unvernünftig und verderblich erweist. Die eigene positive Lösung, daß die Glückseligkeit unmittelbar von der menschlichen Ursache stammt, wird mit den gleichen Argu-

gumenten wie in der Erfurter Handschrift begründet, mit dem Nachweis, daß die Glückseligkeit von Faktoren abhängt, die in der Macht des menschlichen Willens liegen, mit der Begriffsbestimmung der Glückseligkeit als einer *operatio secundum virtutem* und mit dem Hinweis, daß der Mensch, wenn er nicht durch ihm immanente Tätigkeitsprinzipien seine letzte und höchste Vollkommenheit erreichen könnte, an Vollkommenheit der Ausstattung hinter den Tieren zurückstehen müßte.

Kurz äußert er sich über die Frage, ob und inwiefern auch Gott als Ursache der Glückseligkeit in Betracht kommen könne. Der Text ist in der Handschrift, wie es scheint, verderbt, aber es lassen sich doch seine Gedanken feststellen. Einmal ist es wahrscheinlich, daß die Glückseligkeit mittelbar von Gott stammt, da, wenn Gott dem Menschen irgendwelche Güter verleihe, dies doch in erster Linie bei der Glückseligkeit, dem höchsten der Güter, der Fall sein müsse. Hingegen kann die Glückseligkeit nicht unmittelbares Werk Gottes sein, da es sich hier um eine Neuheit der Wirkung handelt, die auch in der Ursache eine Neuheit erheischt, was bei Gott, der nichts Neues unmittelbar hervorbringen kann, nicht möglich ist. Also die gleiche metaphysische Begründung wie im Erfurter Ethikkommentar. Aegidius schließt zusammenfassend seine Begründung mit den Worten: *Et sic patet, quod felicitas est a causa humana et non a deo inquantum scilicet est possibilis in hac vita.* Er fügt dazu den Satz: *Utrum autem deus possit homini immittere immediate felicitatem, nihil ad praesens de hoc.* In dieser ausweichenden Bemerkung denkt Aegidius jedenfalls an die jenseitige übernatürliche Glückseligkeit. Die Erörterung darüber, ob Gott diese Glückseligkeit unmittelbar dem Menschen einsenken könne, läßt er als nicht zur philosophischen Betrachtungsweise gehörig beiseite. Indessen steckt doch auch in dieser Bemerkung bei näherem Zusehen ein Stück Lehre von der doppelten Wahrheit. Denn wenn es metaphysisch unmöglich ist, daß Gott als unmittelbare Ursache eine neue Wirkung hervorbringe, dann wird auch von einer unmittelbaren göttlichen Kausalität rücksichtlich der jenseitigen Glückseligkeit nicht gut die Rede sein können. Die Lehre von der doppelten Wahrheit wird durch Thomas von Aquin gerade dadurch widerlegt, daß auf metaphysischem Boden eine Übereinstimmung zwischen der philosophischen Lehre und zwischen

der Offenbarungswahrheit erwiesen wird. Die Lösung der beiden Einwände wird von Aegidius sachlich im gleichen Sinne wie im Pariser Ethikkommentar bewerkstelligt. Ohne Zweifel bietet auch die quaestio des Aegidius von Orleans den Tatbestand der von Bischof Stephan Tempier im Jahre 1277 verurteilten propositio: Quod felicitas non potest immitti a deo immediate.

c) Der Ethikkommentar im Cod. 485 der Universitätsbibliothek zu Erlangen.

Cod. 485 der Universitätsbibliothek zu Erlangen, eine größtenteils noch dem 13. Jahrhundert entstammende Miszellenhandschrift¹⁾ ist reich an philosophischen Arbeiten, die der Artistenfakultät angehören. Es seien nur die, wie es scheint, in dieser Handschrift allein erhaltenen Kommentare des Martinus von Dacien zur Isagoge des Porphyrius, zu den Kategorien, zu Perihermeneias und zum Liber sex principiorum (fol. 84^r—129^r) und die beiden opuscula des Boetius von Dacien De summo bono und De sompniis (fol. 61^r) erwähnt. Aus den Kreisen der Artistenfakultät sind jedenfalls auch die anonymen Aristoteleskommentare hervorgegangen, welche die erste Hälfte des Kodex ausfüllen: ein Kommentar zu De caelo et mundo (fol. 1^r—28^r), ein Kommentar zu De generatione et corruptione (fol. 28^r—46^r) und eine Erklärung der nikomachischen Ethik (fol. 47^r—80^r). Da in den beiden ersten Kommentaren häufig Proclus zitiert ist, so sind dieselben nach dem Jahre 1268, in welchem Wilhelm von Moerbeke die *Στοιχείωσις θεολογική* des Proklos übersetzt hat, entstanden. Die Zugehörigkeit zur Artistenfakultät, näherhin zum Kreise der Averroisten ist durch die Stellungnahme in der Frage von der Ewigkeit der Welt nahegelegt. Auf fol. 11^v und 12^r sind die beiden Fragen behandelt: utrum mundus sit factus und utrum mundus sit de novo factus scilicet utrum mundus sit eternus. Der anonyme Verfasser ist der Überzeugung, daß Aristoteles die Ewigkeit der Welt gelehrt hat und bemerkt dann: Quidam autem moderni ut theologi sequentes intentionem Platonis, quam nulla verba eius pretendunt, ponunt, quod agens primum de novo producit mundum. Der Hinweis auf die theologi

¹⁾ Die Handschrift ist ausführlich beschrieben von H. Fischer, Die lateinischen Pergamenthandschriften der Universitätsbibliothek Erlangen, Erlangen 1928, 252—254.

zeigt, daß der Verfasser selber kein Theologe war. In der Lösung der Frage selber wird die aristotelische Auffassung sichtlich bevorzugt. Auch im Kommentar zu *De generatione et corruptione* (fol. 30^r) wird bei der Erörterung der Frage, ob die Elemente unmittelbar vom *agens primum* geschaffen sei, deutlich die Unmittelbarkeit der Schöpfung in Abrede gestellt.

Für unsere Untersuchung kommt lediglich der Ethikkommentar (fol. 40^r—80^v) in Betracht, der vielleicht vom gleichen Verfasser wie die vorhergehenden Kommentare herrührt. Das *Initium* des Prologus lautet: *Sicut dicit Philosophus primo politicorum in animali est reperire duplicem principatum scilicet despoticum et civilem seu regalem*. Diese Unterscheidung in die despotische und politische Herrschaft wird dann auf die Menschenseele angewendet. Sie hat eine despotische Herrschaft, eine Herrschaft ähnlich wie gegenüber Sklaven, die keinen Widerstand leisten können, über die Glieder des Leibes, hingegen hat sie über das Strebe- und Begehungsvermögen nur eine politische Gewalt, ähnlich der bürgerlichen Gewalt gegenüber den freien Bürgern im Gemeinwesen, die Widerstand leisten können. In der Natur dieser Gewalt liegt es, daß sie versagen und nicht durchdringen kann. So ist auch die Herrschaft des Intellekts im sittlichen Leben nicht eine derartige, daß nicht auch Irrungen vorkommen können. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit einer eigenen Wissenschaft auf dem Gebiet des sittlichen Lebens, die Notwendigkeit der *scientia moralis*, deren Gegenstand die menschlichen Handlungen in ihrer Hinordnung zum letzten Ziele sind. Es erfolgt dann die Einteilung der *scientia moralis* in Ethik, Ökonomik und Politik, und es wird auch nach dem Gebrauch solcher Schulkommentare der Inhalt der 10 Bücher der nikomachischen Ethik skizziert. Eingehend wird auch über die *utilitas* der Ethik gehandelt, wobei Seneka und auch die von Bartholomaeus von Messina übersetzten *Magna moralia*, auch Alfarabi zitiert werden. Durch diese Wissenschaft gewinnt der Mensch die höchsten Güter, er gewinnt sich selbst, dadurch, daß er tugendhaft und gut ist, er gewinnt die Nebenmenschen, da dem Tugendhaften und Guten die Leitung anderer zukommt, er gewinnt auch Gott, da der Mensch, je mehr er an Gutheit und Einheit zunimmt, desto näher zu Gott, der wesenhaften Güte und Einheit hinzutritt. Interessant für die scholastische Etymologie ist die Erklärung des Titels

der nikomachischen Ethik, eine Erklärung, die uns auch in anderen Ethikkommentaren des 13. Jahrhunderts begegnet: *Titulus libri est Incipit Ethica Aristotelis Stragelita ab ethis quod est mos et ycos scientia quod est scientia moralis. Dicitur autem Aristoteles ab ares quod est virtus et stotas vel holon quod est totum quasi totus stans in virtute. Stragelita ab urbe Stragelia quam Philippus pater Alexandri destruxit.*

Was nun die Frage von der Ursache der Glückseligkeit betrifft, so ist dieselbe fol. 52^r so formuliert; *Utrum felicitas sit a Deo immissa.* Der Aufbau und der Gedankengang der Quaestio ist der gleiche wie in den beiden vorhergehenden Ethikkommentaren der Erfurter Handschrift und des Aegidius von Orléans. Es sind am Anfang die gleichen Einwände, welche für die unmittelbare göttliche Kausalität angeführt werden, hergenommen von der Bezeichnung *divinum* und von dem Axiom: *Nihil quod est in potentia reducit seipsum ad actum.* Im oppositum ist auch die Auktorität des Aristoteles dafür, daß die *felicitas aliquid operatum ab homine* ist, angeführt mit dem Zusatz, daß Aristoteles sich hier gegen Plato wende. Auch ist der Ausspruch des Eustratios über den Nutzen der Lösung der Frage nach der Ursache der Glückseligkeit erwähnt. Die Widerlegung der Behauptung, die Glückseligkeit sei ein Werk des Zufalls, stützt sich auch, wie in den zwei vorhergehenden Kommentaren auf die Erwägung, daß die Glückseligkeit, auf welche als letztes Ziel sich alle menschlichen Handlungen hinordnen, nicht von der allerngeordnetsten Ursache, dem Zufall, herrühren könne. Die Begründung der eigenen Lösung: *Secundum Philosophi principia dicendum, quod felicitas est ab homine immediate et loquendo de felicitate possibili in hac vita* wird mit den gleichen Argumenten vorgenommen, die wir in den beiden anderen Kommentaren schon kennengelernt haben. Dasselbe gilt auch von der Beantwortung der beiden eingangs erhobenen Einwände. Wir wollen nur noch kurz die Stellungnahme unseres Anonymus zur Frage, ob und inwiefern auch Gott als Ursache der Glückseligkeit in Betracht kommen könne, ins Auge fassen. Er kommt zweimal darauf zu sprechen. Zuerst bemerkt er im Anschluß an die Zurückweisung der Behauptung, daß die Glückseligkeit ein Produkt des Zufalls sei: *Tamen verum est, quod quodammodo habet probabilitatem, quod sit a causa divina, quia*

si est aliquid datum homini a deo immediate hoc videtur maximum bonum sicut felicitas. Antecedens patet per opinionem multorum sapientium. Während er hier der Behauptung einer unmittelbaren Verursachung der Glückseligkeit durch Gott eine gewisse Wahrscheinlichkeit zuspricht, ist er an der zweiten Stelle der Quaestio, wo er unmittelbar nach der Begründung seiner These von der unmittelbaren menschlichen Kausalität hierüber handelt, gegenteiliger Ansicht. Ich gebe am besten den Text wieder: Unde felicitas immediate a deo non est, quia felicitas est aliquid novum secundum viam Philosophi, non tamen secundum veritatem. Omne autem novum a deo immediate non est, sed potius est per aliquid eternum, ut dicitur 8 Physicorum, quia nec motus voluntatis nec motus alius est immediate a deo, cum sit omnino immobilis, sed oportet omnia mutabilia et nova immediate reduci in deum per aliquid eternum antiquum et eternum sicut per motum celi. In diesem Texte haben wir auf engem Raum mehrere der von Bischof Stephan Tempier verurteilten Sätze vor uns. Einmal ist ganz klar der Satz ausgesprochen, der den Gegenstand unserer Untersuchung bildet: Quod felicitas non potest a deo immitti immediate. Sodann ist der metaphysische Satz, der hier wie in den beiden anderen Kommentaren schon die Unterlage dieses ethischen Satzes bildet, hier vertreten: Quod deus non potest esse causa novi facti nec potest aliquid de novo producere. Ein dritter Satz, der in den beiden vorhergehenden Kommentaren nicht eigens ausgesprochen ist, berührt die göttliche Kausalität bezüglich der menschlichen Willensakte. Wenn unser Anonymus hier sagt, daß auch die motus voluntatis nicht unmittelbar von Gott beursacht sein können, weil Gott unbeweglich ist, und daß alles Neue und Unveränderliche sich durch etwas Ewiges, wie die Bewegung des Himmels, auf Gott zurückführen lasse, so werden wir damit an zwei Sätze der Verurteilungsliste von 1277 erinnert: Quod omnes motus voluntarii reducuntur in motorem primum. Error si intelligatur in motorem primum simpliciter, non creatum; et intelligendo de motu secundum substantiam, non secundum deformitatem. — Quod voluntas et intellectus non moventur in actu per se, sed per causam sempiternam, scilicet corpora caelestia. — Quod voluntas nostra subiacet potestati corporum caelestium. Endlich ist in diesem Texte auch ganz klar die Lehre von der doppelten Wahrheit vertreten. Der

Verfasser bemerkt, daß die Glückseligkeit ein novum sei secundum viam Philosophi, aber nicht secundum veritatem, worunter jedenfalls die veritas fidei zu verstehen ist. Ungeachtet dessen, daß hier nach seiner Auffassung die aristotelische Lehre im Widerspruch mit der veritas fidei steht, schließt unser Autor sich der aristotelischen Anschauung an.

d) Der Ethikkommentar des Antonius von Parma
(Codd. Vat. lat. 2172 und 2173).

Während die bisher beschriebenen drei Ethikkommentare die Frage nach der Ursache der Glückseligkeit in nahezu völliger, teilweise fast wörtlicher Übereinstimmung behandeln, stellt ein vierter in zwei vatikanischen Handschriften überlieferter Kommentar der nikomachischen Ethik diese Lehre auf eine mehr selbständige, eigene Gedanken bietende Art dar. Cod. Vat. lat. 2172, eine dem endigenden 13. oder beginnenden 14. Jahrhundert angehörige Handschrift, enthält von fol. 1^r—53^r Quaestiones zur nikomachischen Ethik, als deren Verfasser von junger Hand Antonius von Parma genannt ist: Antonii de Parma Questiones super librum Ethicorum Aristotelis. In der Handschrift selber ist weder im Incipit noch im Explicit ein Verfasser angegeben. Unmittelbar daran reiht sich eine Quaestio disputata des Magister Jakob von Pistoria über die Glückseligkeit: Incipit questio de felicitate disputata per magistrum Jacobum de Pistorio. Das Initium lautet: Cum homo omnes suos actus et electiones taliter ordinare debet¹⁾. Hieran reiht sich eine Quaestio disputata über die göttliche Allmacht, als deren Verfasser Antonius von Parma genannt ist: Questio disputata fuit, utrum primum principium sive deus sit potentia infinita (fol. 55^r—57^r). Am Schluß ist bemerkt: Secundum Antonium de Parma. Finit hic. Hat vielleicht diese Notiz dazu Veranlassung gegeben, daß man auch die Ethikquaestiones dem Antonius von Parma zugeteilt hat²⁾?

¹⁾ Diese Quaestio ist eine sehr klare Darstellung der aristotelischen Glückseligkeitslehre ohne irgendwelche Rücksichtnahme auf Glaubenslehre und Theologie. Ich werde bei einer anderen Gelegenheit auf sie zurückkommen.

²⁾ Cod. Vat. lat. 4452 enthält an erster Stelle medizinische Schriften eines Antonius de Parma. Auch im Cod. 562 der Biblioteca Angelica in Rom begegnet uns ein Compendium medicinae eines Antonius de Parma.

Cod. Vat. lat. 2173, eine ungefähr aus der gleichen Zeit stammende Handschrift, enthält von fol. 1^r—73^r anonym den gleichen Ethikkommentar, woran sich fol. 74^r—75^r ein Inhaltsverzeichnis der Quaestionen (tituli questionum) reiht. Auf den übrigen reichen Inhalt der Handschrift, der wie z. B. der unmittelbar darauf folgende große, teilweise von Heinrich von Brüssel stammende Metaphysikkommentar (fol. 76^r—209^r) ganz das Gepräge der Artistenfakultät trägt, brauchen wir hier nicht näher einzugehen.

Das Initium des Prologus ist folgendes: Sicut dicit Tullius libro de senectute nihil est jocundius senectute dotata studiis juventutis. Unde dicit: Quid est jocundius senectute stipata studiis juventutis et potest ista propositio sic declarari, quia illa vita nulla est jocundior, in qua nulla tristitia est admixta. In Weiterführung dieser Gedanken wird näher begründet, warum ein solches den Studien gewidmetes Leben nicht mit Traurigkeit vermischt ist, ein Leben voller Freude ist. Die Freude wird verursacht ex conjunctione convenientis cum conveniente, durch die Verbindung zusammenpassender, zueinander gestimmter Elemente. Da ist nun die Philosophie für den menschlichen Intellekt die passendste Tätigkeit, am meisten auf den Intellekt gestimmt. Die Philosophie ist ja die höchste Vollendung des Menschen, die Vollkommenheit des menschlichen Intellekts. Antonius von Parma, wenn er der Verfasser dieses Kommentars ist, gibt nun im Anschluß an Eustratios die Einteilung der Philosophie in speculativa oder theorica und in practica. Diese Einteilung ist begründet durch die Unterscheidung der Dinge. Die theoretische Philosophie oder Wissenschaft handelt von den Dingen, die nicht von unserem Intellekt abhängig sind. Die praktische Wissenschaft hat die Dinge zum Gegenstand, die von unserem Intellekt, von unserer Tätigkeit abhängig sind. Handelt es sich um Tätigkeiten transeunter Art, die auf Veränderungen in der materiellen Natur abzielen, so ergeben sich die mechanischen Wissenschaften, handelt es sich um Tätigkeiten immanenter Art, die in unserem Innenleben ihren Abschluß finden, dann ist die philosophia moralis gegeben. Im weiteren Verlauf wird die Notwendigkeit der Moral und ihre bekannte Einteilung in Ethik (monastica), Ökonomik und Politik sowie auch ihr Zweck erörtert. Der Hauptgewährsmann ist außer Eustratios Albert der Große, dessen Ethikkommentar auch sonst häufig zitiert wird. Wir haben

hier wieder ein Beispiel dafür, daß Albert der Große als Aristoteles-erklärer in Kreisen der Artistenfakultät sich hohen Ansehens erfreute.

Die für uns in Betracht kommende quaestio ist quaestio 32: *Utrum felicitas sit bonum humanum vel a deo immisum* (Cod. Vat. lat. 2172 fol. 9^v). Die eingangs aufgeworfenen Einwände sind die gleichen wie in den vorhergehenden Ethikkomentaren: der aus der Bezeichnung *divinum* hergenommene und der auf das Axiom „*quod est in potentia de se non vadit ad actum*“ sich stützende. Im oppositum ist dafür, daß die Glückseligkeit nicht von Gott eingesenkt ist, sondern des Menschen eigenes Werk ist, darauf hingewiesen, daß die Glückseligkeit *bonum primum* des Menschen ist. Weiterhin ist hier im Unterschied von den vorhergehenden Kommentaren schon die metaphysische aristotelische Unterlage der These, daß die Glückseligkeit nicht unmittelbar von Gott eingesenkt sein kann, angeführt: *Secundum Philosophum a deo nihil de novo potest fieri. Sed felicitas est de novo in homine. Ergo felicitas non est bonum a deo immisum. Maior patet 8 Physicorum et 2 De generatione et corruptione, quia ab eodem in quantum idem non procedit nisi idem.* Seine eigene Antwort gibt Antonius von Parma in drei Thesen: 1. Die Glückseligkeit kann nicht ein Werk des Zufalls sein. 2. Die Glückseligkeit stammt von Gott mittelbar, nicht unmittelbar. 3. Die Glückseligkeit wird vom Menschen selbst als nächstem, unmittelbarem Agens hervorgebracht.

Die erste These begründet er mit denselben Argumenten wie es die vorhergehenden Kommentare tun, wenn auch in mehr selbständiger Form. Es wird als unvernünftig erwiesen, die Glückseligkeit, auf welche alles menschliche Tun hingeordnet ist, von der allerngeordnetsten Ursache, vom Zufall, abzuleiten. Weiterhin erscheint es als verhängnisvoll, das beste und höchste Gut des Menschen dem Zufall zu überantworten, da hiemit a fortiori alle anderen menschlichen Güter dem Zufall überlassen würden und so alles Streben und Arbeiten als sinnlos erschiene. Der Verfasser macht dann die Bemerkung, daß die Glücksgüter, die *bona fortunae*, wie z. B. Reichtümer, für die eigentliche Glückseligkeit eine gewisse werkzeugliche und dekorative Bedeutung haben können.

Zur Begründung der zweiten These, daß die Glückseligkeit mittelbar, aber nicht unmittelbar von Gott stamme, führt Antonius

von Parma folgendes aus. Der beste Zweck muß dem besten Agens entsprechen. Wir sehen dies in den Künsten und Handwerken ganz deutlich. Je höher und ausgezeichneter diese Künste und Handwerke sind, einen desto höheren Zweck befassen sie in sich. So ist der Zweck der Kriegskunst, der Sieg, etwas Höheres als der Zweck des Sattlerhandwerkes, das die Zügel für die Kriegspferde herstellt, da eben die Kriegskunst etwas Höheres und innerlich Wertvolleres ist als das Sattlerhandwerk. Unter den menschlichen Zielen und Zwecken stellt die Glückseligkeit den vornehmeren Zweck dar. Also muß sie auch von einem vornehmeren Agens, von der vornehmsten Ursache, welche die erste Ursache ist, herühren. Also ist die menschliche Glückseligkeit von Gott verursacht. Der Verfasser bringt dann noch eine zweite Analogie zur Illustrierung seiner These bei. Wie sich die irdischen niederen Körper zu den ersten und vollkommensten körperlichen Wesen, den Himmelskörpern verhalten, so verhält sich auch unser Intellekt zu den ersten und höheren Geistwesen. Wie nun diese irdischen Körper von den Himmelskörpern, welche die ersten Körper sind, ihre Vollkommenheiten empfangen, ähnlich muß auch unser niedriger menschliche Intellekt von den höheren Geistwesen und zu meist vom ersten Intellekt, der die erste Ursache ist, seine Vollkommenheit empfangen. Deshalb sagt Aristoteles, daß, wenn ein Geschenk den Menschen von Gott verliehen worden ist, dies vernünftigerweise das höchste Geschenk, das ist die Glückseligkeit, sein müsse. In diesen Erwägungen, speziell in den angeführten Analogien bringt unser Ethikkommentar gegenüber den vorhergehenden neue Gedanken. Der Verfasser fährt dann weiter: Freilich kann im Sinne des Aristoteles Gott nur mittelbar, nicht unmittelbar die menschliche Glückseligkeit verursachen. Es ist nämlich aristotelische Lehre, daß von Gott nichts Neues unmittelbar hervorgehen kann. Unser Autor verweist hier, wie er es schon im *Oppositum* getan hat, auf das 8. Buch der Physik und das 2. Buch *De generatione et corruptione* und bemerkt, daß dies auch die Auffassung von Avicenna und Averroes sei. Die Glückseligkeit ist aber ein neues Gut, ein jedem Menschen von neuem zukommendes Gut. Deshalb kann die Glückseligkeit nicht unmittelbar von Gott verliehen sein. Hingegen wird nach der Lehre des Glaubens und nach der Glaubenswahrheit (*secundum fidem et veritatem*) einigen heiligen

Menschen die Erkenntnis der ersten Ursache unmittelbar durch göttliche Offenbarung eingesenkt, aber von einer solchen Seligkeit redet Aristoteles nicht¹⁾. Der Verfasser macht hier auf die Offenbarungs- und Glaubenslehre von der übernatürlichen Seligkeit aufmerksam, ohne daß er jedoch für seinen philosophischen Standpunkt daraus irgendwelche Folgerung zieht. Er vertritt hier tatsächlich den Standpunkt der doppelten Wahrheit, da er die philosophische Lehre, daß Gott aus metaphysischen Gründen nicht unmittelbare Ursache der Glückseligkeit sein kann, und die katholische Glaubenslehre unvermittelt nebeneinander stellt. Neu gegenüber den vorhergehenden Kommentaren ist auch die Berufung auf Avicenna und Averroes.

Die dritte These, daß die Glückseligkeit unmittelbar vom Menschen selbst als dem *agens proximum* verursacht wird, beweist Antonius von Parma im wesentlichen mit den ähnlichen Argumenten, die wir schon bei den früheren Ethikkommentatoren der Artistenfakultät kennengelernt haben. Das, was ein vom Menschen selbst bewirktes und innegehabtes Gut ist, ist vom Menschen unmittelbar verursacht. Die Glückseligkeit aber ist ein solches Gut. Weiterhin

¹⁾ Der auf die göttliche Kausalität bezügliche Text lautet: *Secundum declaratur, quia optimus finis debet correspondere optimo agenti. Hoc videmus in artibus, quod quanto artes sunt excellentiores tanto excellentiores fines inducunt sicut finis artis militaris scilicet victoria est excellentior fine artis frenifactive que est facere frenum, quia ars militaris est excellentior quam ars frenifactiva. Sed inter fines humanos felicitas est finis nobilior. Ergo debet esse ab agente et causa nobiliori, cujusmodi est prima causa. Ideo etc. Item sicut se habent ista corpora inferiora ad prima corpora, sic se habet intellectus noster ad primos intellectus. Modo ista corpora inferiora recipiunt suas perfectiones a corporibus celestibus, que sunt prima corpora. Ergo intellectus nostri inferiores debent recipere perfectiones suas ab intellectibus primis et maxime a primo intellectu, qui est causa prima. Et propter hoc dicit Philosophus, quod si est aliquod donum hominibus a deo immissum rationabile est, quod sit donum optimum, cujusmodi est felicitas. Hoc tamen secundum Philosophum non est immediate, sed mediate, quia secundum Philosophum a deo nihil novum potest procedere immediate ut patet 8.^o Physicorum et 2.^o De generatione. Et hoc patet ex intentione Avicenne et Averrois. Sed felicitas est aliquod bonum de novo. Ideo etc. Sed secundum fidem et veritatem aliquibus sanctis hominibus cognitio prime cause potest esse immissa immediate per revelationem divinam. Sed de tali felicitate Philosophus non loquitur. Cod. Vat. lat. 2172 fol. 9^v.*

wird der aristotelische Gedanke von der allgemeinen Erreichbarkeit der Glückseligkeit benützt wie auch die aus der Abhängigkeit der Glückseligkeit von unserer Willensmacht und aus der Vergleichung des Menschen mit den für die Erlangung ihrer Vollkommenheit genügend ausgestatteten Tieren geschöpften Argumente wiederkehren. Auch die Beantwortung der zwei eingangs erhobenen Einwände verläuft auf der gleichen Linie wie in den schon behandelten Ethikkomentaren.

Daß Antonius von Parma ein Anhänger der Lehre von der doppelten Wahrheit ist, läßt sich aus seiner Stellungnahme in der qu. 34 (fol. 10^r) erkennen: *Utrum aliquis homo in hac vita existens possit dici felix, ita quod expectet mortem ad hoc ut iudicetur felix sicut Solon.* Unser Autor führt aus, daß eine Reihe von Philosophen, wie Averroes und viele andere, keine andere Glückseligkeit als die diesseitige angenommen haben, daß aber Avicenna und Algazel, die Juden gewesen sind, zutreffend auch eine andere Glückseligkeit gelehrt haben. Dann stellt er zwei Sätze auf: *Sed dico, quod in hac vita aliquis homo potest esse felix felicitate humana perfecta etiam secundum quod est possibile in hac vita. Secundo dico, quod secundum fidem et secundum veritatem felicitas in hac vita non est perfecta, immo post mortem habet homo perfectam felicitatem.*

IV. Der lateinische Averroismus im Kontrast zu Ethikkomentaren namentlich aus Theologenkreisen.

Der Standpunkt, welchen die aufgeführten mehr oder minder zueinander in Beziehung stehenden Ethikkommentare der Artistenfakultät in der Frage nach der Ursache der Glückseligkeit einnehmen, tritt noch schärfer ins Licht, wenn wir in kurzer Übersicht die Auffassung in Ethikkomentaren, welche vornehmlich den Kreisen der theologischen Fakultät entstammen, danebenstellen. Albert der Große hat unter den Theologen wohl zuerst die nikomachische Ethik kommentiert. In seiner gedruckten Paraphrase zur nikomachischen Ethik (lib. 1 tract. 7 cap. 5) stellt er sich auch die Frage, ob die Glückseligkeit *per quandam divinam particulam* uns zuteil wird: *Utrum opinio eorum vera sit, qui dixerunt felicitatem advenire homini per quandam divinam particulam.* Er stellt sich auf den rein philosophischen Standpunkt (*si philosophice loqui*

volumus) und weist darauf hin, daß das, was uns in Form eines Geschenkes zukommt, etwas mehr Äußerliches, nicht aus unserem eigenen Selbst Hervorgehendes ist. Da die Glückseligkeit aus den Tugenden hervorwächst und die Tugenden doch etwas im Menschen selbst Entstandenes sind, so wird man nicht sagen dürfen, daß die Glückseligkeit per quandam divinam particulam uns zufließe. Selbstverständlich ist damit nicht eine mittelbare göttliche Kausalität ausgeschlossen, da ja die Seelenkräfte, durch deren Betätigung Tugend und Glückseligkeit entsteht, Gottes Werk und Gottes Bild in uns sind. Albert macht in Form eines Einwandes auf die theologische Lehre von den virtutes infusae, auf die unmittelbar von Gott eingegossenen übernatürlichen Gnaden und Tugenden aufmerksam und bemerkt dazu: Si quis mihi obicit de virtutibus infusis a Deo, quas theologi praedicant et laudant, dicimus: quia jam non de theologicis, sed de physicis disputamus. Ungleich bedeutender und auch viel umfangreicher als der gedruckte Ethikkommentar Alberts sind seine ungedruckten, wahrscheinlich aus den Jahren 1248 bis 1252 stammenden Quaestionen zur nikomachischen Ethik, welche A. Pelzer in drei Handschriften aufgefunden hat¹⁾. Ich konnte noch im Cod. H. B. X, 15 der Landesbibliothek von Stuttgart eine vierte, wohl die älteste und beste feststellen, in welcher sorgfältig am Rand die peciae vermerkt sind²⁾. In diesen Ethikquaestionen, in welchen der eigene Lehrstandpunkt des großen deutschen Scholastikers viel klarer und entschiedener zutage tritt als im gedruckten Kommentar, stellt sich Albert die Frage: Utrum felicitas sit a Deo (fol. 12^r der Stuttgarter Handschrift). Ich kann hier nur das für unsere Untersuchung in Betracht kommende aus dieser eingehenden quaestio herausheben. Er bringt zuerst sieben Argumente, welche für die göttliche Kausalität sprechen, also viel mehr Argumente als die uns bekannten Ethikkommentare der Artistenfakultät darbieten. Das erste Argument ist ein Satz des hl. Augustinus: Sicut

¹⁾ A. Pelzer, Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin. Revue néo-scholastique de philosophie 24 (1922), 333—361, 479—520. Eine Edition dieses ungedruckten Ethikkommentars Alberts hat P. Meersseman O. P. in Angriff genommen.

²⁾ M. Grabmann, Die Stuttgarter Handschrift des ungedruckten Ethikkommentars Alberts des Großen. Aus Ethik und Leben. Festschrift für Joseph Mansbach, Münster 1931, 55—65.

dicit Augustinus virtus est, quam Deus operatur in nobis. Felicitas est operatio secundum virtutem. Ergo etc. Weiterhin führt er auch die beiden Argumente der Artisten an, welche sich auf die Bezeichnung der Glückseligkeit als etwas Göttliches und auf das metaphysische Axiom, daß keine Potenz sich selbst in den Akt überführen kann, beziehen. Auch im Contra bringt Albert eine Reihe von Gegenargumenten, die sich teilweise mit denjenigen der Artisten berühren. Die eigene Lösung Alberts ist folgende: Solutio dicendum, quod operationes nostre sunt cause felicitatis, de qua loquitur philosophus. Nihilominus dicimus, quod deus est causa prima, a qua procedit omne bonum, quod secundum operationem est virtutis vel artis vel proportionem(?). Sed nos hic querimus causam propinquam. Gott wird also als die causa prima, als die erste Ursache, die eigene menschliche Tätigkeit als die nächste und unmittelbare Ursache der Glückseligkeit, über die Aristoteles handelt, bezeichnet. Von den Lösungen der eingangs aufgeführten Argumente will ich nur die erste, auf den augustinischen Satz bezügliche erwähnen: Ad primum dicendum, quod Augustinus loquitur de virtutibus infusis, de quibus nihil pertinent ad moralem.

Diese Darlegungen Alberts in beiden Ethikkomentaren unterscheiden sich dadurch wesentlich von denjenigen der Ethikkommentare der Artistenfakultät, daß Albert mit keiner Silbe den Satz ausspricht, daß von Gott keine neue Wirkung hervorgehen kann, ein Satz, der die unmittelbare göttliche Kausalität nicht bloß in Hinsicht auf die natürliche, sondern auch auf die übernatürliche Glückseligkeit ausschließt. Wenn Albert dafür, daß er sich nicht mit der übernatürlichen Glückseligkeit befaßt, als Grund anführt, daß er jetzt nicht de theologicis, sondern de physicis disputiere oder daß dies nicht Aufgabe der Moralphilosophie sei, so hat dies, wenn es auch so scheinen möchte, mit der Lehre von der doppelten Wahrheit nichts zu tun. Die Lehre von der doppelten Wahrheit ist dann gegeben, wenn philosophische Sätze apodiktisch behauptet werden, welche zu einer Glaubenslehre in einem unlösbaren Widerspruch stehen und wenn zu einer gewissen äußeren Sicherung die veritas fidei daneben gestellt wird, ohne daß ein Versuch des Ausgleichs gemacht wird. Es handelt sich um ein grundsätzliches Absehen und Abgehen vom Standpunkt der Glaubenslehre. Bei Albert hingegen handelt es sich nur um eine methodische, taktische Trennung

der philosophischen und theologischen Betrachtungsweise. Albert und noch mehr Thomas haben eine Harmonie zwischen Glauben und Wissen, zwischen Philosophie und Theologie dadurch angestrebt, daß sie eine möglichst scharfe Abgrenzung der beiden Wissenschaften nach Methode und Arbeitsgebieten vornahmen, dabei aber in den gemeinsamen Gebieten dem Glauben und der Theologie die maßgebende Stellung in dem Sinne einräumten, daß ein metaphysischer Widerspruch der philosophischen Lehre mit der richtig erfaßten christlichen Lehre ausgeschlossen bleibt. Der tiefste Grund für diese Bejahung der Harmonie von Philosophie und Theologie und der Ablehnung der Lehre von der doppelten Wahrheit ist die Überzeugung, daß Gott die Quelle beider Wahrheitsströme, des philosophischen und theologischen, ist und daß durch die Lehre von der doppelten Wahrheit, daß etwas zugleich philosophisch wahr und theologisch falsch sein könne und umgekehrt, in Gott zugleich Wahrheit und Irrtum hineingetragen würde. Es wird vielleicht eine andere Gelegenheit sich bieten, zu zeigen, wie Albert der Große gerade schon in diesen ungedruckten Ethikquaestionen sich gegen den lateinischen Averroismus wendet.

Thomas von Aquin hat in seinem Kommentar zur nikomachischen Ethik auch diese Frage nach der Ursache der Glückseligkeit mit der ihm eigenen Vorsicht und Umsicht behandelt (lib. 1 lect. 14). Er gibt den aristotelischen Gedankengang mit einer stillschweigenden Umbiegung in einer Art und Weise wieder, daß ein Widerspruch mit christlichen Überzeugungen ganz und gar ausgeschlossen ist. Er unterstreicht den Gedanken der göttlichen Kausalität bei Aristoteles stärker als es im Wortlaut liegt, wenn er als aristotelische Lehre wiedergibt: *Unde rationabile est, quod ultimus finis, scilicet felicitas, proveniat homini ex suprema omnium virtute, scilicet Dei summi.* Zusammenfassend spricht der Aquinate sich so aus: *Felicitas igitur non est a fortuna, sed ab alia aliqua causa humana proxima, a causa autem divina principaliter et primo.* Das ist allerdings eine ganz andere Aristotelesdeutung als wir sie bei den Ethikkommentaren der Artistenfakultät wahrgenommen haben. Ich kann hier natürlich nicht auf die systematische Glückseligkeitslehre des hl. Thomas eingehen, wie er sie ausführlich und mit fortwährender Auseinandersetzung mit der aristotelisch-arabischen Philosophie im dritten Buch der *Summa contra Gentiles* und in den

fünf ersten Quaestiones der Prima Secundae erörtert. Ich möchte nur einen Satz aus ersterem Werke (III, 48) anführen, in welchem das Schwierige und Unbefriedigende der aristotelisch-arabischen Glückseligkeitslehre zum Ausdruck kommt: *Quia vero Aristoteles vidit, quod non est alia cognitio hominis in hac vita quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo. In quo satis apparet, quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia. A quibus angustiis liberabimur, si ponamus, secundum probationes praemissas, hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortalis existente.* Von hier fällt — dies nur nebenbei bemerkt — neues Licht auf die namentlich in letzter Zeit wieder viel umstrittene Lehre des Aquinaten von dem *desiderium naturale* des Menschen nach der Anschauung Gottes¹⁾. Wenn von den Kreisen des lateinischen Averroismus her philosophische Lehren vertreten wurden, welche die Möglichkeit einer jenseitigen übernatürlichen Glückseligkeit in Frage zu stellen geeignet waren, so ist es verständlich, daß Thomas, ohne den Charakter der Übernatürlichkeit speziell der Erreichbarkeit nur durch die Gnade zu bestreiten, auch auf philosophischem Wege diesen Gegnern gegenüber aus Forderungen des menschlichen Seelenlebens heraus die Möglichkeit einer jenseitigen Gottesschau zu erweisen suchte.

In der älteren Franziskanerschule hat John Pecham einen Kommentar zur nikomachischen Ethik geschrieben, der im Cod. G 4 853 der Biblioteca nazionale zu Florenz erhalten ist. Er kommt hier auch auf unsere Frage zu sprechen und betont scharf die göttliche Kausalität: *Repondeo, quod de felicitate est loqui dupliciter: secundum suam essentiam et sic nullo modo dependet ab opere nostro, sed solum a causa prima*²⁾.

Ungedruckte Quaestiones zur nikomachischen Ethik finden sich im Cod. Borghese 328 mit dem Initium: *Queritur, utrum ad moralem pertineat determinare de involuntario.* Hier ist bei der

¹⁾ Aus der fast unübersehbaren Literatur sei nur erwähnt J. E. O'Mahony, *The desir of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Dublin and Cook 1929.

²⁾ Vgl. H. Spettmann, *Der Ethikkommentar des Johannes Pecham*. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festgabe Clemens Baeumker zum 70. Geburtstag. Münster 1923, 221—242.

Frage „Utrum felicitas sit bonum commune“ (fol. 26^v) die Frage nach der göttlichen Kausalität der Glückseligkeit besprochen und darauf folgende Antwort gegeben (fol. 26^v): Wie von allen anderen Wirkungen, so ist Gott auch von der Glückseligkeit die *causa mediata*. Denn das *primum agens* ist auch die Ursache der *effectus secundi* und je wertvoller diese Wirkungen sind, desto entsprechender werden sie auch Gott zugeteilt. Das ist die Auffassung des Aristoteles. Von uns aber stammt die Glückseligkeit unmittelbar als von der Mitursache *ut a concausa*. Manche Wirkungen stammen nämlich von Gott unmittelbar, wie die übernatürlichen Wirkungen, vor allem die Gnade und die Glückseligkeit, die wir im Jenseits erhoffen. Andere Wirkungen stammen sowohl von Gott wie auch von uns bzw. der Natur, das sind die natürlichen Wirkungen, zu denen auch die natürliche Glückseligkeit zu zählen ist. In der darauffolgenden *quaestio: Utrum ex naturalibus possit demonstrari esse felicitatem aliam post mortem* wird die jenseitige, übernatürliche Glückseligkeit als Gegenstand der Offenbarung und des Glaubens und nicht der philosophischen Beweisführung dargetan.

Der Dominikaner Guido von Rimini handelt in seinem ungedruckten Ethikkommentar (Vat. lat. 1172) getrennt von der natürlichen und übernatürlichen Glückseligkeit, lib. 1 dist. 2: *de opinione loquentium moraliter de felicitate*; dist. 3: *de opinione loquentium supernaturaliter de felicitate et opinione Platonis*.

Einen sehr bedeutsamen überaus klaren und inhaltsreichen Ethikkommentar besitzen wir aus der Feder des ganz hervorragenden Karmelitertheologen Guido Terreni, späteren Bischofs von Mallorca, und seit 1332 von Elna († 1342), über dessen wissenschaftliches Lebenswerk und Persönlichkeit die Forschungen von B. Xiberta helles Licht ausgegossen haben¹⁾. In diesem Ethikkommentar stellt er sich (Cod. lat. 3228 der Bibliothèque nationale zu Paris fol. 14^r) die Frage: *Utrum felicitas sit commune bonum*. Er bemerkt in der Antwort, daß er von der Ursache der Glückseligkeit im Sinne des Aristoteles handeln wolle und daß als Ursachen entweder Gott oder wir selbst oder der Zufall in Betracht kommen. Nachdem er die Behauptung, die Glückseligkeit sei ein

¹⁾ B. Xiberta, *De magistro Guidone Terreni, Priore Generali Ordinis nostri Episcopo Maioricensi et Elnensi*. *Analecta Ord. Carmel.* 5 (1924) 113—206 (161—167 über die Handschriften des Ethikkommentars).

Werk des Zufalls, eingehend widerlegt hat, geht er auf den Anteil, den Gott und der Mensch selber an der menschlichen Glückseligkeit haben, näher ein. Kein gläubiger Christ zweifelt daran, daß Gott dem Menschen habitus eingießen kann, ohne daß der Mensch sich dabei mit eigenen Akten betätigt (*absque exercitio suorum actuum*). Da aber vielleicht nicht genügend überzeugend bewiesen werden kann, daß Gott in diesen irdischen Dingen unmittelbar tätig ist, und da wir hier uns nicht fragen, was Gott vermag, sondern was aus der Natur der Sache klar ist, so sagen wir, daß Gott die mittelbare Ursache der Glückseligkeit wie auch anderer Wirkungen ist, deswegen, weil das *primum agens* die Ursache auch der *effectus secundi* ist und weil diese Wirkungen, je wertvoller sie sind, desto entsprechender dem ersten Prinzip zugeteilt werden. Deshalb wird die Glückseligkeit, welche die vornehmste und beste Wirkung ist, ganz zutreffend Gott als der *causa mediata* zugeteilt. Das ist die Auffassung des Aristoteles, wie für jeden, der die Texte näher betrachtet, klar ist. Von uns aber wird die Glückseligkeit unmittelbar als von einer Mitursache (*ut a concausa*) bewirkt. Es gibt nämlich gewisse Wirkungen, die von Gott unmittelbar hervorgebracht werden. Dies sind die übernatürlichen Wirkungen, wie die Gnade und die jenseitige Glückseligkeit, welche wir erhoffen. Gewisse Wirkungen kommen aber von Gott und von der Natur, die natürlichen Wirkungen und unsere eigenen Wirkungen. Guido Terreni begründet dann näher den Satz, daß die Glückseligkeit unser Werk ist. Ich will von den hiefür angeführten Gründen nur einen erwähnen. Gebote werden uns nur über etwas gegeben, dessen Verwirklichung in unserer Macht steht. Denn Unmögliches kann uns von den Gesetzgebern und denen, die unsere Glückseligkeit fördern wollen, nicht geboten werden. Wenn gesagt wird, daß uns Gebote in Hinsicht auf unsere übernatürliche Glückseligkeit gegeben werden, die doch nicht unser Werk sein kann, so ist darauf zu sagen, daß diese Gebote uns nicht dazu gegeben werden, damit wir aus eigener Kraft diese übernatürliche Glückseligkeit erlangen, sondern dazu, daß wir uns disponieren und alles tun, was an uns liegt, damit dann Gott als Ursache uns diese übernatürliche Glückseligkeit (und selbstverständlich die hiezu erforderliche übernatürliche Gnadenausstattung) verleihe. Zu tun aber, so viel an uns liegt, steht in unserer Machtvollkommenheit. Die Gedankengänge

des Guido Terreni haben hier viel Ähnlichkeit, ja teilweise wörtliche Übereinstimmung mit dem Ethikkommentar im Cod. Borghese 328. Möglicherweise ist, was erst eine nähere Vergleichung feststellen könnte, der Text der Borghesehandschrift eine abkürzende Bearbeitung der Ethikerklärung des Karmelitertheologen. Sachlich sei noch bemerkt, daß diese Ausführungen zu dem Standpunkt der Kommentare der Artistenfakultät in einem starken Kontrast stehen. Von einer metaphysischen Unmöglichkeit, daß die Glückseligkeit unmittelbar von Gott verursacht sei, ist keine Rede, wie ja auch der Satz, daß von Gott keine neuen Wirkungen hervorgehen können, mit keiner Silbe erwähnt ist. Die Kausalität Gottes bezüglich der natürlichen Glückseligkeit wird viel stärker als bei den Artisten betont und auch mit der Möglichkeit einer unmittelbaren göttlichen Beursachung der natürlichen Glückseligkeit gerechnet, wobei freilich mit großer Zurückhaltung über die Beweisbarkeit einer unmittelbaren Tätigkeit Gottes in den natürlichen irdischen Dingen gesprochen wird. Guido Terreni sieht den durchgreifenden Unterschied zwischen den natürlichen und übernatürlichen Wirkungen darin, daß bei den ersteren Gott, das *primum agens*, mittelbar und die erschöpfliche Ursache unmittelbar als Mitursache der ersten göttlichen Ursache tätig ist, daß hingegen die übernatürlichen Wirkungen der Gnadenordnung unmittelbar von Gott hervorgebracht werden. Doch wird auch bei der Erlangung der übernatürlichen Glückseligkeit die eigene Mitwirkung des Menschen mit der Gnade betont.

Einen sehr umfangreichen Kommentar zur nikomachischen Ethik, der in einer Reihe von Handschriften erhalten ist, verfaßte der Augustinereremit Henricus de Alemannia. Ob er mit dem von Meister Eckhart erwähnten „meister Heinrich Augustinensis“¹⁾ ein und dieselbe Persönlichkeit ist, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Noch weniger ist sicher, daß wir darunter den 1354 verstorbenen als aszetischen Schriftsteller bedeutenden und zu seiner Zeit hochangesehenen Augustinereremiten Heinrich von Friemar zu verstehen haben. Der Ethikkommentar des Henricus de Alemannia ist einem Kanonikus von Arras namens Annibaldus gewidmet: *Ex nobili prosapia oriundo domino Anibaldo canonico*

¹⁾ Vgl. Überweg-Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie 503.

Atrabatensi Frater Henricus de Alemannia ordinis fratrum heremitarum S. Augustini se ad eius beneplacitum semper promptum. In dem kurzen Prologus sind auch zwei mit diesem Kanonikus verwandte Kardinäle erwähnt: . . . specialiter felicis recordationis dominus Matheus Rubeus et venerabilis pater dominus Jacobus Gayetani sacrosancte Romane ecclesie cardinales. Da Kardinal Matthaeus Rubeus 1302 gestorben ist, ist dieser Ethikkommentar nach 1302 verfaßt. Im Explicit des Cod. 362 der Erlangener Universitätsbibliothek, einer sehr schönen Pergamenthandschrift des beginnenden 14. Jahrhunderts, ist eine Datierung angegeben (fol. 235^v): Explicit sententia libri Ethicorum completa Christo duce anno Domini MCCCX secunda die mensis Octobris. Es ist nicht ganz klar, ob es sich hier um das Datum der Vollendung des Werkes oder der Fertigstellung der Handschrift, die jedenfalls aus dem frühen 14. Jahrhundert stammt, handelt. Sicher ist der Ethikkommentar zwischen 1302 und 1310 entstanden. Dieser Ethikkommentar steht ganz unter den Inspirationen Alberts des Großen, dessen Name auf jeder Seite meist mehrfach genannt ist. Der Verfasser nimmt ohne Namensnennung auch Stellung zu anderen Scholastikern, wie Thomas von Aquin, Aegidius von Rom und besonders Gottfried von Fontaines. Während Albert immer im Texte selbst genannt ist, sind diese Autoren von anderer Hand nur am Rande aufgeführt: contra Thomam, Thomas et Egidius, Godefredus, Responsio Godefredi. Die Hinweise auf Gottfried von Fontaines lassen die Vermutung aufkommen, daß dieser Henricus de Alemannia identisch ist mit einem Augustinereremiten Henricus de Alemannia, den A. Pelzer in Handschriften als Abreviator der Quodlibeta des Gottfried von Fontaines festgestellt hat¹). Die fortwährende Verwertung des Ethikkommentars Alberts des Großen ist ein neuer Beweis für den großen Einfluß des Albertus Magnus auf die Aristoteleskommentare des 13. und 14. Jahrhunderts. Ich habe diesen Ethikkommentar, der teils Analyse des aristotelischen Gedankenganges ist, teils in der selbständigen Quaestionenform sich bewegt, auch literarhistorisch etwas ausführlicher gewürdigt, da ich ihn für inhaltlich sehr bedeutend halte und da über ihn meines Wissens bisher noch niemand gehandelt hat.

¹) A. Pelzer, Godefroid de Fontaines. Les manuscrits de ses Quodlibets etc. *Revue néo-scholastique de philosophie* 20 (1913) 369, 383.

Kürzer kann ich mich über seinen Standpunkt in unserer Frage über die Ursache der Glückseligkeit fassen. In dem von fol. 235^v—237^v der Erlangener Handschrift beigegebenen Verzeichnis der tituli quaestionum ist diese Frage also formuliert: *Utrum felicitas possit inesse homini a causa humana.*

Auf fol. 25^v der Erlangener Handschrift wird bei der Erörterung dieser Frage zuerst eingehend die Behauptung, daß die Glückseligkeit ein Werk des Zufalls ist, widerlegt. Das Ergebnis dieser Widerlegung ist: *Ergo relinquitur, quod felicitas non sit a fortuna, sed ab aliqua causa humana elicente et de proximo, a causa autem divina principaliter et primo.* Da die Glückseligkeit eine *operatio secundum virtutem* ist, wird die Beantwortung der Frage, ob die Glückseligkeit von menschlicher Kausalität herrühre, von der Beantwortung der Frage, ob der Mensch Ursache der Tugend sein könne, abhängig gemacht. Nachdem er diese Unterfrage einläßlich erörtert und im bejahenden Sinne beantwortet hat, gibt er folgende Zusammenfassung: *Viso igitur, quomodo virtus causetur in nobis tam a causa divina quam humana de facili apparet, a qua causa felicitas nobis proveniat. Non enim potest nobis provenire a causa fortuita et per accidens ut sufficienter probatur in littera. Et ideo relinquitur, quod procedat principaliter et primo a causa divina, hoc est ab ipso deo sicut a causa in rebus omnibus principaliter operante. A causa autem humana sicut a proximo elicente operationem, cum sit operatio rationis, que tamen etiam potest dici divina secundum participationem divinam et secundum hoc etiam dicitur, quod felicitas sit quid divinum, non quia immediate procedat a causa per essentiam divina, sed quia per ipsam divinis assimilamur.* In diesen Darlegungen des Henricus de Alemannia ist die Kausalität Gottes bezüglich der Glückseligkeit sehr stark betont und Gott als die *causa prima et principalis*, der Mensch selbst als *causa proxima et eliciens operationem* hervorgehoben. Von der übernatürlichen Glückseligkeit ist nicht eigens die Rede. Es sind jedoch keinerlei Behauptungen aufgestellt, welche eine unmittelbare göttliche Verleihung dieser übernatürlichen Glückseligkeit irgendwie in Frage stellen könnten. Unser Scholastiker hat auch in bezug auf die natürliche Glückseligkeit, wenn man von dem Schlußpassus absieht, in seiner prinzipiellen Lösung die Ausdrücke *causa mediata* und *immediata* vermieden.

Von Ethikkommentatoren des 14. Jahrhunderts seien noch kurz Odo Geraldus, Walter Burleigh und Johannes Buridanus erwähnt. Der Franziskaner Odo Geraldus¹⁾ erörtert in drei Quaestionen seines auch gedruckten Ethikkommentars (Lib. 1 qu. 27—29) die Frage nach der Ursache der Glückseligkeit und betont dabei das Zusammenwirken der göttlichen und menschlichen Ursache zum Zustandekommen der Glückseligkeit, ohne indessen neue Gedanken zu entwickeln. Walter Burleigh begnügt sich in seinem gleichfalls gedruckten Ethikkommentar damit, die überlieferten uns längst bekannten Gedanken wiederzugeben, dass die *causa divina* die *causa principalis* aber nicht *totalis*, die *causa humana* aber die *causa propria et immediata* der menschlichen Glückseligkeit ist²⁾. Johannes Buridanus hat — ich benütze die kürzere Fassung im Clm. 11477 fol. 34^r—35^v) — die Frage: *Utrum hominibus felicitas adveniat secundum fortunam vel secundum causam divinam vel humanam* zum Gegenstand ausführlicher Erörterung gemacht und ist zur folgenden endgültigen zusammenfassenden Darlegung gelangt: Die menschliche Glückseligkeit stammt von der *causa humana* als der *causa propria et determinata* und von Gott als der *causa primaria* und *universalis*, da ja auch andere Güter uns von Gott zuteil werden. Von der Glückseligkeit gilt dies auf eine ganz besondere und ausgezeichnete Weise, da ja Gott selber das eigentümliche Objekt der Glückseligkeit ist. Die Betrachtung Gottes, in der die Glückseligkeit des Menschen besteht, verlangt aber von uns viel Mühe und Arbeit, unablässiges Nachdenken und die Beharrlichkeit in der Tugendübung. Buridanus kommt auch auf die übernatürliche Glückseligkeit, auf die eingegossenen Tugenden zu sprechen und bemerkt sofort mit Berufung auf Albertus Magnus, daß dies nicht Gegenstand der philosophischen Erörterung in einem Ethikkommentar sein könne: *Utrum autem sint aliquae virtutes nobis divinitus infuse, sicut dicunt theologi, non est presentis speculationis. Nam sicut dicit Albertus primo de generatione: Quid ad nos de dei miraculis, cum de natura loquamur. Nos enim sicut Aristoteles in hoc libro physice solum loquimur de felicitate, secundum quod est nobis acquisibilis in hac vita secundum nature et conditionis humane communem cursum.*

¹⁾ *Scriptum super librum ethicorum a fratre Geraldo Odonis de ordine fratrum minorum magistro in theologia etc. Brixiae 1482.*

²⁾ *Gualteri Burlei super librum ethycorum scriptum, Venetiis 1481.*

In all diesen größtenteils aus der theologischen Fakultät hervorgegangenen Ethikkomentaren, auch in demjenigen des Buridanus, der der Artistenfakultät angehört, ist die göttliche Kausalität bezüglich der natürlichen Glückseligkeit viel stärker betont, als dies in den früher behandelten Ethikkomentaren der Artistenfakultät aus dem 13. Jahrhundert der Fall ist. In der Bemerkung daß Gott *principaliter et primo* Ursache der Glückseligkeit ist, klingt der Ethikkommentar des hl. Thomas nach. Wenn auch vielfach Gott als *causa mediata* der Glückseligkeit bezeichnet wird, so begegnet uns doch bei keinem dieser Aristotelesklärer der Satz, daß von Gott keine neue Wirkung hervorgehen könne, ein Satz, der auch die unmittelbare göttliche Verleihung und Einsenkung der übernatürlichen Glückseligkeit als metaphysisch unmöglich erscheinen läßt.

V. Weitere handschriftliche Nachweise über die Stellung des lateinischen Averroismus zu Christentum und Kirche. Populärer Averroismus. Weiterleben des lateinischen Averroismus.

Die Auffassung von Lebenszweck und von Glückseligkeit, wie sie uns in der Schrift: *De summo bono sive de vita philosophi* des Boetius von Dacien, in den von uns untersuchten Ethikkomentaren des Aegidius von Orléans, Antonius von Parma und anonymen Aristoteliker der Artistenfakultät entgegentritt, hat eine weltanschaulich größere Tragweite als man auf den ersten Blick meinen möchte. Es ist so auch verständlich, daß solche Sätze wie, daß es der höchste Beruf des Menschen sei, sich der Philosophie zu widmen, daß die Philosophen allein die weisen Männer seien, daß das ganze sittliche Verhalten sich in der Erwerbung der in der aristotelischen Ethik entwickelten intellektuellen und moralischen Tugenden erschöpfe, daß die Glückseligkeit schon in diesem Leben voll erreicht werde und daß die Glückseligkeit nicht unmittelbar von Gott der Seele eingesenkt werden könne auf die Verurteilungsliste des Bischofs Stephan Tempier von 1277 gelangen konnten. Lebensziel und Glückseligkeit werden hier rein intellektualistisch und theoretisch in die spekulative Erkenntnis, die in der Erkenntnis der ersten Ursache ihren Höhepunkt erreicht, gelegt. Die Glückseligkeit wird stark diesseits betont aufgefaßt und dem Menschen in diesem Erdenleben vollkommene Erreichung seines

Lebenszieles und seiner Glückseligkeit zugeteilt. Von besonderer weltanschaulicher Tragweite ist die Lehre, die uns in einer Reihe von Ethikkomentaren der Artistenfakultät begegnet ist, daß die Glückseligkeit des Menschen eigenes Werk ist und daß eine unmittelbare Einsenkung der Glückseligkeit durch Gott nicht möglich ist. Der Schwerpunkt liegt hier, wie wir gesehen haben, darin, daß der Satz, daß die Glückseligkeit nicht unmittelbar von Gott eingesenkt werden kann, durch eine metaphysische Lehre, wonach von Gott keine neuen Wirkungen hervorgehen können, gestützt wird. Damit ist auch die Möglichkeit einer unmittelbaren Einsenkung der übernatürlichen Glückseligkeit und der hiezu befähigenden Dispositionen ausgeschlossen. Daß diese Zurückdrängung der göttlichen Kausalität und Überbetonung der menschlichen Kausalität auch weltanschaulich religiöse Konsequenzen hat, ist selbstverständlich. Es ist uns in den ungedruckten Ethikkomentaren der Satz des Eustratios begegnet, daß die Beantwortung der Frage nach der Ursache der Glückseligkeit für unser praktisches Verhalten von Wichtigkeit sei, weil wir bei Betonung der göttlichen Kausalität zum Gebet unsere Zuflucht nehmen müßten, hingegen bei Hervorhebung unserer eigenen Kausalität durch unser eigenes Bemühen die Glückseligkeit erstreben müßten. Die auf die religiöse Betätigung, auf das Gebet usw. bezüglichen Sätze der Verurteilungsliste des Bischofs Stephan Tempier stehen ohne Zweifel im inneren Zusammenhang mit dieser Zurückdrängung der göttlichen Kausalität in der Erlangung der Glückseligkeit. Diese Glückseligkeit ist einfach die Herübernahme der aristotelischen Lehre vom Lebenszweck und von der Glückseligkeit ohne ernsthafte Korrektur und Orientierung an der christlichen Weltanschauung. Wenn zuweilen bemerkt wird, daß *secundum fidem et veritatem* die Sache sich anders verhalte, so tragen solche Bemerkungen zu deutlich die Schutzvorrichtung des *ut aliquid dixisse videamur* der Lehre von der doppelten Wahrheit an sich. Man zieht aus der Gegensätzlichkeit zur christlichen Glaubenslehre keineswegs die Folgerung, daß die vertretene philosophische Lehre nicht unerschütterlich wahr sei und im Hinblick auf die gegenteilige Lehre der hl. Schrift, der Väter und der Theologen einer kritischen Nachprüfung bedürfe. Der Gedanke einer Angleichung der aristotelischen Glückseligkeitslehre an die christliche Überzeugung von der Hinbezie-

hung dieses Erdenlebens auf das überirdische und übernatürliche Endziel der jenseitigen ewigen Glückseligkeit, der Gedanke an eine Synthesis zwischen Aristoteles und Augustinus, wie sie ein Leitgedanke der Ethik und Moraltheologie des hl. Thomas von Aquin ist, lag diesen Vertretern der Artistenfakultät und eines arabisch-averroistischen Aristotelismus ganz ferne. Wie ganz anders ist doch die augustinische Glückseligkeitslehre wie sie in der Schrift: *De beata vita* und auch anderwärts uns entgegentritt, geartet und eingestellt. Gewiß spielt auch hier die Erkenntnis der Wahrheit eine vorzügliche Rolle, aber dieselbe ist nur eine *conditio sine qua non*, nicht das Wesen der Glückseligkeit. Die Glückseligkeit ist wesenhaft der Besitz Gottes, der Genuß Gottes der höchsten Wahrheit und des absoluten *bonum beatificum*. *Beatus est quippe qui fruitur summo bono*¹⁾.

Viel schwieriger als die von Bischof Stephan Tempier verurteilten Sätze der Pariser Averroisten über Lebenszweck und Glückseligkeit lassen sich die auf der gleichen Liste stehenden theologischen Sätze, die sich gegen das Wesen des Christentums, gegen die kirchlichen Dogmen und gegen die christliche Sittenlehre richten, aus den Werken der Professoren der Artistenfakultät nachweisen. Die Aristoteleskommentare und streng wissenschaftlich gehaltene philosophische Monographien boten wenig Gelegenheit, in so unverblümter Weise gegen Grundüberzeugungen des Christentums loszulegen. Freilich wird man annehmen dürfen, daß eine weitere Untersuchung dieser ungedruckten Materialien den einen oder anderen dieser Sätze voraussichtlich in etwas zahmerer Form ans Tageslicht bringen wird. Es ist in der Natur der Sache begründet, daß Scholaren und auch Außenstehende, die davon Kenntnis erhielten, aus den metaphysischen und ethi-

1) *De libero arbitrio* II, 13, 36. Vgl. E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1929, 1—11; Sehr entschieden hat die augustinische Glückseligkeitslehre Heinrich von Gent (*Quodlib. IV qu. 23*) vertreten. Sehr scharf ist die augustinische jenseitsgerichtete Glückseligkeitslehre gegenüber der diesseitsbetonten aristotelischen Auffassung hervorgekehrt in der *quaestio: Utrum felicitas sive beatitudo consistat in quodam particulari citra primum*, welche uns aus der Feder eines anonymen Franziskanertheologen im *Cod. Vat. lat. 982 fol. 83^r* erhalten ist. In der von einem anonymen Franziskaner des frühen 14. Jahrhunderts stammenden im *Cod. Vat. lat. 1012 fol. 127^r—128^r* überlieferten *quaestio: Utrum Aristoteles sit salvatus* ist als ausschlaggebender Grund, warum Aristoteles nicht zur ewigen Seligkeit gelangt sei, seine irrig, rein auf das Diesseits eingestellte Glückseligkeitslehre angegeben.

schen widerchristlichen Sätzen der Averroisten ihre Folgerungen für das Gebiet der Glaubens- und Sittenlehre zogen. Wilhelm von Thocco, der Biograph des hl. Thomas, verweist bei seinem Bericht über den Kampf des hl. Thomas gegen den Pariser lateinischen Averroismus auf ein drastisches Beispiel, wie die averroistische Theorie des Monopsychismus, die Lehre von der numerischen Einheit der menschlichen anima intellectiva in allen Menschen in die Praxis umgesetzt wurde. Als in Paris ein Kriegsmann gefragt wurde, ob er sich von seinen Freveltaten reinigen wolle, gab er zur Antwort: Wenn die Seele des hl. Petrus gerettet wird, werde ich auch gerettet werden. Denn wenn wir hier auf Erden alle mit der numerisch ein und derselben Geistseele erkennen und denken, dann wird auch für uns alle das gleiche Ende sein¹⁾. Gegenüber P. Alphandéry, der im Pariser Averroismus eine rein wissenschaftliche Erscheinung sieht²⁾, vertritt Mandonnet die Auffassung, es habe auch einen populären Averroismus gegeben, in der Weise, daß eben aus den metaphysischen und ethischen Theorien die moralischen Folgerungen gezogen wurden. Mandonnet sieht in dem glaubens- und gottlosen Gebaren von Pariser Studenten, gegen welches sich ein Dekret des päpstlichen Delegaten Kardinals Simon de Brion richtet, die praktische Wirkung der glaubens- und sittenwidrigen Theorien ihrer Professoren. In diesem Dekret ist nicht bloß von maßlosen Trinkgelagen, nächtlichen Umzügen und Ruhestörungen und sonstigen Ausschreitungen, die ja auch ohne weltanschaulichen Hintergrund verständlich sind, die Rede, sondern es wird auch beklagt, daß diese Scholaren sich auch erdreisten, auf den Altären der Kirchen, auf denen der Leib und das Blut des Erlösers durch das ministerium der Priester konsekriert wird, Würfel zu spielen und bei diesen Spielen den Namen Gottes, der glorreichen Jungfrau und der Heiligen zu lästern³⁾. P. Mandonnet meint⁴⁾, daß man in diesem gottlosen Gebaren die praktische Auswirkung von Sätzen Pariser Averroisten sehen dürfe, wie: Die Theologie ist auf Fabeln aufgebaut; die Philosophen sind allein die

1) Vgl. Mandonnet, Siger de Brabant I, 104 Anm. 1.

2) P. Alphandéry, Y a-t-il eu un averroïsme populaire au XIII^e et au XIV^e siècle? *Revue de l'Histoire des Religions* 44 (1901) 395–406.

3) Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis* I, 540 f.

4) Mandonnet, a. a. O. 211 f.

Weisen dieser Welt; das Christentum ist ein Hemmnis des wissenschaftlichen Fortschrittes; es gibt nur ein irdisches Glück; mit dem Tode ist alles aus; man braucht sich nicht um die Beerdigung zu kümmern; man braucht nur zum Schein zu beichten und zu beten; die fornicatio ist keine Sünde. So beachtenswert diese Darlegungen Mandonnets sind, die zudem in der zeitlichen Nähe zwischen dem Dekret des Kardinals Simon de Brion und dem Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier vom 7. März 1277 eine Bekräftigung finden, so wird man doch im allgemeinen der Feststellung von Zusammenhängen zwischen den zuchtlosen Gebaren von Pariser Studenten und christentumswidriger Weltanschauung mit einer gewissen Zurückhaltung und Vorsicht gegenüber treten dürfen. Eine wichtige Quelle für unsere Kenntnis vom Leben und Treiben der Studenten an der Pariser Universität des 13. Jahrhunderts sind Predigten und Reden, die vor Studenten gehalten worden sind. Die Sermones und die Collationes in Hexameron des hl. Bonaventura spiegeln die geistigen Strömungen an der Pariser Universität um die Zeit der Verurteilungsdekrete des Stephan Tempier deutlich wieder. A. Lecoy de la Marche hat sehr interessante Proben einer solchen Kulturgeschichte des Pariser Studienwesens und Studentenlebens an der Hand der Predigtliteratur, die ja fast ganz ungedruckt und unbekannt ist, geboten¹⁾. Der Forschung eröffnen sich hier noch weite unbebaute Gebiete.

Eine bisher auch noch nicht in ihren Zusammenhängen mit den philosophischen Strömungen der Zeit untersuchte Quelle ist die französische Romanliteratur des 13. Jahrhunderts. Ch.-V. Langlois hat jetzt in großangelegten Werken den reichen kulturhistorischen Ertrag dieser Literaturgattungen gezeigt²⁾. In dem den propositiones damnatae vom Jahre 1277 vorausgestellten Begleitschreiben verurteilt Bischof Stephan Tempier auch ein Werk, das in dieser Richtung der Romanliteratur liegen könnte: *Librum etiam De amore sive de Deo amoris qui sic incipit: Cogit me multum etc. et sic terminatur: Cave igitur, Galtere, amoris exercere mandata*³⁾.

¹⁾ Lecoy de la Marche, *La chaire française au moyen âge* 450 – 492.

²⁾ Ch.-V. Langlois, *La Vie en France au Moyen Age de la fin du XII^e siècle au milieu du XIV^e siècle*. 4 Bände, Paris 1924–1928.

³⁾ Dieses Werk ist noch nicht identifiziert. Das von A. Jubinal (Paris 1834) edierte Gedicht: *Li fabel dou Dieu d'amours* hat ein anderes Initium und

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß in dieser Schrift über die Liebe oder über den Liebesgott die gegen die Keuschheit und ein keusches Leben gerichteten Sätze, welche auf der Verurteilungsliste von 1277 standen, gerichtet ausgesprochen waren. M.-M. Gorce erwähnt in diesem Zusammenhang auch den Roman de la Rose des Jean de Meun, in welchem Personen mit laxen Anschauungen auf diesem Gebiete auftreten. Gorce teilt diesem Roman, dessen Verfasser ja auch Professor an der Pariser Artistenfakultät gewesen ist, einen *caractère universitaire* zu¹⁾.

Ich habe soeben gesagt, daß man bei der Durchforschung der ungedruckten Materialien auch auf Sätze und Theorien stoßen kann, die als direkt gegen die christliche Glaubens- und Sittenlehre verstoßend auf die Verurteilungsliste von 1277 gesetzt worden sind. Ein Beispiel hiefür ist ein Text in der im Cod. 109 Ripoll fol. 134^c—157^v des Archivo General de la Corona de Aragón in Barcelona erhaltenen Sammlung von Quaestionen über die einzelnen Textbücher der Artistenfakultät, welche ein Anonymus zum Zwecke der Examina veranstaltet hat. Hier ist fol. 136^r die Frage gestellt, ob auch der Leib gleich der Seele eine Glückseligkeit nach dem Tode zu erwarten hat: *Utrum corpus sit natum recipere felicitatem sicut anima*. In der kurzen Antwort hierauf heißt es: *Ad hoc dicimus, quod secundum theologos hoc habet veritatem et ponunt animam reungi corpori post mortem. Sed hoc est plus per miraculum quam per rationem. Simpliciter enim hoc est innaturale et ideo non ponitur a philosophis et propter hoc cum felicitas sit post mortem sicut probat hic Avicenna et non ponunt philosophi animam post mortem conjungi corpori. Et ideo proprie felicitas per naturam debetur solum anime et non corpori*. In diesem Texte, in welchem auch die Lehre von der doppelten Wahrheit uns augenscheinlich entgegentritt, ist die im Verurteilungsdekrete von 1277 verworfene *propositio*: *Quod resurrectio futura non debet concedi*

auch die Schlußworte lauten anders. Wir dürfen annehmen, daß das von Stephan Tempier verurteilte Buch *De amore sive De Deo amoris* in französischer, nicht in lateinischer Sprache abgefaßt war. Vgl. auch E. Langlois, *Le Roman de la Rose par Guillaume de Lorris et Jean de Meun I* (Introduction), Paris 1914, 4 f.

¹⁾ M.-M. Gorce, *La lutte „Contra Gentiles“ etc. Mélanges Mandonnet I*, 241—243.

a philosopho, quia impossibile est eam investigare per rationem ausgesprochen. Die Auferstehung des Leibes, die als theologische Lehre hingestellt wird, wird hier vom philosophischen Standpunkt aus in Abrede gestellt. Dieser Text ist um so beachtenswerter als es sich hier nicht um die Meinung eines einzelnen handelt, sondern um eine Sammlung von Quaestionen zu Examenszwecken¹⁾, worin naturgemäß die in der Artistenfakultät allgemein angenommenen und vertretenen Theorien und Thesen dargeboten werden mußten. Da die ganze Quaestionensammlung ihrer ganzen Zusammensetzung nach — die Ethik ist nur in den Teilübersetzungen der *Ethica vetus* und *Ethica nova* benützt — schon um die Mitte oder vor der Mitte des 13. Jahrhunderts entstanden ist, so sind schon bevor Siger von Brabant und Boetius von Dacien ihre akademische und literarische Tätigkeit entfalteten und in der Pariser Artistenfakultät eine führende Stellung eingenommen haben, in den Kreisen der Professoren und Scholaren dieser Fakultät Sätze vertreten worden, welche wie diese Leugnung der einstigen Auferstehung des Leibes unmittelbar gegen die katholische Glaubenslehre, ja selbst gegen einen *articulus fidei*, gegen einen Artikel des apostolischen Symbolums verstoßen.

Die Untersuchung der handschriftlichen Materialien wird das weltanschauliche Bild des lateinischen Averroismus noch weiter ergänzen, über seine Stellung zu Christentum und Kirche, zur christlichen Glaubens- und Sittenlehre noch nähere Aufschlüsse geben müssen. Ob Formen des Unglaubens, wie sie z. B. in Spanien ein abgefallener Ordensmann, Thomas Scotus, verbreitete, mit dem lateinischen Averroismus im Zusammenhang steht, muß erst näher untersucht werden. Alvaro Pelayo in seinem *Collirium adversus haereses novas* berichtet von ihm Sätze wie²⁾: Aristoteles war

¹⁾ Vgl. hierüber die Nachweise bei M. Grabmann, *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken* 30 f.

²⁾ M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos españoles* I², Madrid 1917, 244–247 bringt diese Lehren zum Averroismus in Beziehung (*La impiedad averroísta*). Menéndez y Pelayo bringt die Belegstellen aus dem *Collyrium contra haereses* des Alvaro Pelayo *ibid.* CXXX—CXXXII. R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327—1354)* I, Rom 1911, 198–202. II, Rom 1914, 491—514 (hier sind die tituli der Kapitel und einzelne Texte aus dem *Collyrium* auf

besser als Christus; Aristoteles war weiser und scharfsinniger als Moses; der Glaube wird besser durch die Philosophie als durch die Hl. Schrift bewiesen; die Welt würde besser durch die Philosophie als durch das kanonische Recht regiert; die Wunder Christi sind nicht durch göttliche Kraft, sondern durch Zauberkraft gewirkt worden; die Seelen sinken nach dem Tode ins Nichts zurück; die Welt dauert ewig; Christus hat die Gewalt, die er dem Petrus übertrug, nicht dessen Nachfolgern übertragen. Bei Thomas Scotus läßt sich auch zum erstenmal in der lateinischen Literatur des Mittelalters mit Sicherheit die Lehre von den drei Betrügern, die man mit Unrecht dem Hohenstaufenkaiser Friedrich II. zur Last gelegt hat¹⁾ und deren erste Anfänge Louis Massignon in arabischen Texten des 10. Jahrhunderts bestimmt hat²⁾, nachweisen: Quod tres fuerunt deceptores mundi, scilicet Moyses, Jesus et Machometus.

Das Weiterwirken und Weiterleben, die verschiedenen Ausstrahlungen dieses lateinischen Averroismus ist vielfach noch in Dunkelheit gehüllt. Der lateinische Averroismus ist durch die Verurteilungsdekrete des Bischofs Stephan Tempier von 1270 und 1277 keineswegs aus den Kreisen der Pariser Universität geschwunden. Ein deutlicher Beweis hiefür ist das umfassende Schrifttum des Johannes de Janduno, Professors an der Pariser Artistenfakultät,

grund von Cod. Ottobon. lat. 2795 geboten). Vgl. auch A. Lang, Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts, Münster 1930, 20.

¹⁾ Vgl. A. de Stefano, Federico II e le correnti spirituali del suo tempo, Roma 1922, 3—42. Das Kapitel: Antichrist in E. Kantorowicz viel umstrittenem Werke „Kaiser Friedrich der Zweite, Berlin 1927,“ wird der geschichtlichen Wirklichkeit nicht voll entsprechen. In den sogenannten sizilianischen Fragen Friedrichs II. kommen allerdings Gedanken zum Vorschein, die an den lateinischen Averroismus gemahnen. Doch wird man darüber erst Klarheit haben, wenn das arabische Original dieser sizilianischen Fragen durch O. Pretzl ediert sein wird. Ich komme auf diese Dinge bei der Veröffentlichung meines Vortrages zurück, den ich auf dem internationalen Historikerkongreß in Oslo über Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur aristotelisch-arabischen Philosophie gehalten habe. Das richtigste Bild über die Stellung Kaiser Friedrichs II. gibt Ch. H. Haskins in den einschlägigen Kapiteln seiner Studies on the History of Mediaeval Science.

²⁾ L. Massignon, La légende „De tribus impostoribus“ et ses origines islamiques. Revue de l'Histoire des Religions 82 (1920 II) 74—78.

des Freundes des Marsilius von Padua, der an der Redaktion von dessen *Defensor pacis* tätigen Anteil genommen hat. Ob der lateinische Averroismus auch auf diese kirchenpolitischen Richtungen einen Einfluß ausgeübt hat, ist bisher noch nicht genauer untersucht worden¹⁾. Die Staatsauffassung des Averroismus müßte erst auf Grund der aus diesen Kreisen stammenden Politikkommentare näher bestimmt werden. Ich fand unlängst im Cod. 510 der Stadtbibliothek zu Brügge fol. 214^r—223^v eine *Quaestio* über den *intellectus agens* und sein Verhältnis zur menschlichen Seelensubstanz aus der Feder eines Pariser Averroisten deutscher Herkunft Johannes Alamannus von Göttingen: *hoc est sophisma determinatum a magistro Johanne Alamanno de Gottinghe anno domini MCCC quinto*. Der averroistische Standpunkt dieses Philosophen, dessen einzig maßgebende Autoritäten Aristoteles und der Kommentator sind, spricht sich deutlich in folgenden zwei Sätzen aus: *Et prima quidem opinio est fidei et veritatis, de qua loquentes theologi nostre legis dicunt valde contraria, conveniunt tamen omnes in radice scilicet quod intellectus est forma substantialis corporis humani creata ab ipso deo et imposita seu infusa nobis*. Dieser Lehre welche er ausdrücklich als die Lehre des *frater Thomas* und des *Egidius* bezeichnet und welche auf der Linie der Glaubenswahrheit liegt, stellt er seine eigene Lehre in folgender Formulierung gegenüber: *Sed adhuc est alia opinio istorum, quam inter omnes reputo veriore et est, quod intellectus agens non est potentia anime nostre, sed est quedam substantia separata* (fol. 217^r). Johannes Alamannus von Göttingen vertritt und verteidigt hier ganz entschieden und unzweideutig eine von Bischof Stephan Tempier im Jahre 1277 verurteilte Lehre²⁾: *Quod intellectus agens est quaedam substantia separata superior ad intellectum possibilem; et quod secundum substantiam, potentiam et operationem est separatus a corpore, nec est forma corporis humani*. Er tritt für diese Lehre mit dem vollen Bewußtsein ein, damit in Gegensatz zur *fides et veritas* zu treten. Der Standpunkt der Lehre von der doppelten Wahrheit ist ganz deutlich und unverhohlen ausgesprochen. Ein deutscher Averroist etwas späterer Zeit ist ein Magister Theodorich, der in seinem

¹⁾ Vgl. R. Scholz, Marsilius von Padua und die Idee der Demokratie *Zeitschrift für Politik* 1 (1907) 61 - 94.

²⁾ Mandonnet, Siger de Brabant II, 184.

Physikkommentar ganz offen die Lehre von der Ewigkeit der Welt im Sinne des Aristoteles und Averroes vorträgt¹⁾. Ich habe in meiner Abhandlung: Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange der Auffassung G. Thérays, daß auch Meister Eckhart in einzelnen Lehren unter dem Einflusse dieses Averroismus gestanden sei, mit einer gewissen Zurückhaltung zugestimmt²⁾. Wir kennen die wissenschaftliche Lage an der Pariser Universität im ausgehenden 13. und beginnenden 14. Jahrhundert noch zu wenig, die grossen Massen handschriftlichen Materials sind noch nicht genügend gesichtet und durchforscht, um die einzelnen Fäden in diesem verwickelten Gewebe geschichtlicher Zusammenhänge erkennen zu können. Es muß hier noch viele mühevollere Einzelforschung angestellt werden, ehe man mit sicherer Hand große Linien, die im Bilde geschichtlicher Wirklichkeit dauernd bleiben können, ziehen kann. Auf averroistische Strömungen in der englischen Scholastik, die in den Werken des Thomas Wilton und Fitz Ralph sich zeigen, hat C. Michalski aufmerksam gemacht³⁾. Am kräftigsten und längsten hat der Averroismus in verschiedenen Schattierungen, der vielfach Hand in Hand mit dem ihm nahe verwandten Alexandrismus ging, in Italien sich geltend gemacht und in der Renaissancephilosophie eine beherrschende Stellung eingenommen. An den Anfängen dieses italienischen Averroismus, der namentlich an der Universität Padua eine Heimstätte gefunden hat, steht Taddeo da Parma⁴⁾ und Pietro

1) Dieses Werk findet sich in zwei Handschriften der Münchner Staatsbibliothek (Clm. 8405 und 8378). Dieser Theodorich ist wohl identisch mit dem Magister Theodorich von Erfurt, der einen Kommentar zu den Quaestiones de anima des Johannes de Janduno und eine Abhandlung De sensu agente geschrieben hat (Vgl. C. Michalski in *Resumés des communications présentées au congrès Oslo 1928*, 117). Clm. 8378 enthält den Kommentar eines Magister Theodoricus de Magdeburg zu De caelo et mundo.

2) M. Grabmann, Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange. Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. XXXII. Band, 7. Abhandlung, München 1927, 65 ff.

3) C. Michalski, Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle, Cracovie 1926, 9–13.

4) M. Grabmann, Studien über den Averroisten Taddeo da Parma (ca. 1320) *Mélanges Mandonnet II*, 331–352.

d'Abano¹⁾. Die Lehre von der doppelten Wahrheit hat bekanntlich noch im 16. Jahrhundert in Pietro Pomponazzi ihren markantesten Vertreter gefunden²⁾. Die Hauptgestalten und Hauptrichtungen des italienischen Averroismus haben in dem Werk von E. Renan eine ausführliche Darstellung gefunden, welche allerdings der Überprüfung und Ergänzung in weitem Umfange bedarf³⁾. In den Mittelpunkt der Forschung wird aber wenigstens für die nächste Zeit der Pariser lateinische Averroismus des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts zu stellen sein, da hier der Ausgangspunkt dieser gewaltigen Bewegung liegt und da unser Wissen gerade über diese Periode noch recht lückenhaft ist. Daß handschriftliche Forschung hier sich lohnt, habe ich selber durch die Entdeckung der umfangreichen Quaestionen des Siger von Brabant zu aristotelischen Werken erfahren können.

Nachtrag.

Über Johannes Pagus (S. 31) vgl. die wichtigen Mitteilungen von Fr. Pelster, *Literaturgeschichtliches zur Pariser theologischen Schule aus den Jahren 1230 bis 1256*, *Scholastik* 5 (1930) 68 f. Darnach ist Johannes Pagus auch Theologe, Verfasser eines verlorengegangenen Sentenzenkommentars gewesen.

¹⁾ Vgl. neuestens L. Norpoth, *Zur Bio-, Bibliographie und Wissenschaftslehre des Pietro d'Abano* (Diss.), Leipzig 1930.

²⁾ W. Betzendörfer, *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit bei Petrus Pomponatius* (Diss. 1919).

³⁾ Dieses Weiterwirken des lateinischen Averroismus besonders in Italien bis in die Neuzeit hinein ist eingehend und gründlich gezeichnet von M.-M. Gorce, *Averroïsme. Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques V* (Paris 1931) 1032—1092. Ich konnte diese überaus inhaltvolle Darstellung des lateinischen Averroismus, welche am Schluß auch ein vollständiges Verzeichnis der einschlägigen Literatur bringt, für meine eigene Untersuchung nicht mehr benützen, da sie erst nach Abschluß des Druckes meiner eigenen Arbeit mir zugänglich wurde. Der Hauptgegenstand meiner Abhandlung, die Darstellung und Würdigung der Lehre der lateinischen Averroisten von der Ursache der Glückseligkeit auf Grund ungedruckter, erstmals untersuchter Ethikkommentare, ist durch den Artikel von P. Gorce nicht berührt.

Personenregister.

	Seite		Seite
Adam von Bocfeld	33	Baur L.	26, 32
Adam von Bouchermefort	33	Bernardus von Sanciza	32
Adelard von Bath	33	Betzendörfer W.	15, 81
Aegidius von Lessines	7, 17, 31	Birkenmajer A.	28
Aegidius von Orléans 46—51, 53, 71		Boetius von Dacien 20, 25—30, 31,	38, 51, 71, 77
Aegidius von Rom . 18, 22, 68, 79		Bonaventura	8, 13 f., 75
Albertus Magnus 2, 7, 17, 21, 22, 27,		Bonilla y San Martin	5
31, 34, 48, 56, 60, 61 f., 68			
Alexander IV.	17, 18	Callebaut A.	7, 19
Alexander von Aphrodisias	5	Crachon H.	37
Alexander von Hales	13		
Alfarabi	52	Daniel von Morlay	33
Alfredus Anglicus	5, 33	David von Dinant	5
Algazel	19, 43, 60	Delorme	8
Alkindi	19, 43	Denifle H. . . 6, 7, 8 ff., 12, 46, 74	
Alphandéry P.	74	Doncoeur	26, 27
Alvaro Pelayo	77 f.	Dubois Pierre	22
Andreas von Cornwall	32	Duns Scotus	16
Angelus de Camerino	26		
Antonius von Parma . . 55—60, 71		Eckhart	21, 67, 80
Argentré	21	Egenter R.	18
Aristoteles 2, 11, 14, 19, 24, 25, 32,		Ehrle Fr.	20
34, 36 f., 41, 43, 44, 51, 53, 58,		Elyas	26
72, 73, 79, 80		Eustratios	40, 49, 53, 72
Arnulphus (Adenulfus)	26		
Arnulphus provincialis	26, 32	Faral E.	33
Asin y Palacios	5, 16	Fischer H.	51
Aspasios	40	Fitz Ralph	80
Avengebrol	19	Friedrich II.	78
Averroes . . 2, 18, 19, 43, 59, 79, 80			
Avicenna 2, 19, 24, 34, 43, 58, 59, 60, 76		Gerhard von Abbatisvilla	18
Augustinus	73	Gervais du Mont Saint Eloi.	21
		Geyer B.	5, 67
Baeumker Cl.	5, 15, 32	Gilbert von Tournai	19
Bartholomaeus von Bologna. . 9, 16		Gilson E.	15, 73
Bartholomaeus von Brügge . 30, 48		Gorce M.-M.	17, 18, 76, 81
Bartholomaeus von Messina	52		

	Seite		Seite
Gottfried von Fontaines	20, 68	Langlois E.	76
Guido von Rimini	65	Laurent M.-H.	20
Guido Terreni	65 ff.	Lecoy de la Marche A.	46, 75
Guilelmus Hispanus	48	Longpré E.	13, 17
Guillaume de Lorris	76		
H arnack A. v.	3	Mandonnet P. 5, 6, 8 ff., 12, 15, 21, 23, 26, 27, 30, 74	
Haskins Ch. H.	78	March J.	21
Hauréau B.	26, 27, 47	Marsilius von Padua	79
Heinrich Bate von Mecheln	30	Martinus von Dacien	29, 32
Heinrich von Friemar	67	Masnovo A.	13
Heinrich von Gent	19, 73	Massignon L.	78
Henricus Alemannus	34, 48	Matthaeus von Aquasparta	9, 16
Henricus de Alemania (O. S. A.) 67 ff.		Matthaeus von Orléans	32
Henricus Augustinensis	67	Matthaeus Rubeus	68
Heylbut	41	Maywald M.	15
Hugo von Utrecht	32	Menendez y Pelayo	5, 77
Hugo von St. Viktor	38	Michael von Ephesus	40
		Michalski C.	5, 15, 80
J äger W.	37	Moses Maimonides	19, 43
Jacobus de S. Amando	32		
Jacobus von Douai	30	Nicolaus Peripatetikus	48
Jakob von Pistoria	55	Nikolaus von Paris	31
Jean de Meun	76	Nordström J.	25
Jellouschek C.	21	Norpoth L.	81
Johannes XXI. (Petrus Hispanus) 7, 33			
Johannes XXII.	13	O do Geraldus	70
Johannes Alamannus von Goettingen	79 f.	O'Mahony J. E.	64
Johannes Buridanus	70		
Johannes Capreolus	21	P aetow L.	32
Johannes von Dacien	32	Pelster Fr.	7, 81
Johannes de Janduno	78, 80	Pelzer A.	61, 68
Johannes von Neapel	21	Petrus von Hibernia	5, 33
Johannes Pagus	31, 81	Petrus de Trabibus	16
Johannes Pecham	16, 22, 44	Pietro d'Abano	81
Jubinal A.	75	Pietro Pomponazzi	81
Jules d'Albi	13—15, 17	Plato	53
		Porphyrius	32
K antorowicz E.	78	Pretzl O.	78
Keicher O.	17	Proklos	51
Koch J. J.	19, 20		
Krzanic C.	16	Q uétif-Echard	46
L ang A.	78	R adulfus Brito	30
Langlois Ch.-V.	22, 75	Ramberto dei Primadizzi	20
		Raymundus Lullus	17, 20

	Seite		Seite
Renan E.	4, 19, 33, 81	Theodorich von Erfurt	76 f.
Reuter H.	3	Theodorich von Magdeburg	76
Richard von Mediavilla	16	Théry G.	16, 80
Robertus de Aucumpno	32	Thomas von Aquin 4, 7, 8, 15, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 31, 33, 47, 63 f., 68, 73, 74, 79	
Robert Grosseteste	40	Thomas Scotus	77 f.
Robert Kilwardby	32	Thomas Wilton	80
Robert von Paris.	32	Thomas von York	16
 		Tusquets J.	17
Scholz R.	76, 79	 	
Sebastian von Aragonien	32	Urban IV.	18
Seneca	34, 37, 38, 48	 	
Siger von Brabant 5, 21, 22—25, 29, 30, 31, 77		Vitalis a Furno	9, 16
Simon de Brion	74	 	
Simon von Faversham	30	Wallerand G.	30, 32
Simon von Padua	32	Walter Burleigh	70
Souilhé J.	37	Wilhelm von Auvergne	13
Spettmann H.	64	Wilhelm von Conches	33
Van Steenberghen F.	5	Wilhelm de la Marc	16
Stegmüller Fr.	22 ff.	Wilhelm von Moerbeke	51
Stephan Bourret	21	Wilhelm von Saint Amour	31
Stephan Tempier 6, 7, 19, 21, 34, 35, 43, 46, 51, 54, 71, 72, 73, 75, 76, 78, 79		Wilhelm von Thocco	74
de Stefano A.	78	Wittmann M.	37
Taddeo da Parma	35, 80	Xiberta E.	65
Theobald von Anchora	32		

Verzeichnis der benützten und angeführten Handschriften.

(Die Ziffer nach dem Doppelpunkt gibt die betreffende
Seitenzahl der Abhandlung an.)

Barcelona	Archivo de la Corona de Aragón Cod. Ripoll 109: 31, 76 f.
Bologna	Biblioteca Universitaria Cod. 1180 (2344): 33
Brügge	Bibliothèque de la Ville Codd. 493: 26; 509: 26; 510: 79
Erfurt	Stadtbibliothek Cod. F 13: 37—46
Erlangen	Universitätsbibliothek Codd. 362: 68; 485: 32, 51 - 55
Florenz	Biblioteca nazionale Codd. (Converti soppressi) E 4 22: 34; G 4 853: 64; G 8 265: 26
Graz	Universitätsbibliothek Cod. lat. 1385: 28
Lissabon	Biblioteca nacional Cod. Fond Geral 2299: 26 ff.
München	Bayerische Staatsbibliothek Codd. lat. Mon. (Clm.) 8001: 20; 8378: 80; 8405: 80; 9559: 6, 22, 24; 11477: 70; 14246: 32; 14383: 32; 14460: 31
Oxford	Codd. Corpus Christi College 225: 20; Merton College 261: 29
Padua	Biblioteca Universitaria Codd. 1589: 31; 2248: 33
Paris	Bibliothèque nationale Codd. lat. 3228: 65; 4391: 19; 15450: 20; 15805: 46; 16089: 34, 46—51; 16533: 20
Prag	Bibliothek des Metropolitankapitels Cod. 1323 L LXXVII: 28
Rom	Biblioteca Vaticana Codd. Vat. lat. 982: 73; 1012: 73; 1172: 65; 2172: 55—60; 2173: 34, 55—60; 3061: 47; 4452: 55; 4883: 26; Cod. Palat. lat. 1059: 47; Cod. Ottobon. lat. 2795: 78; Cod. Borghes. 328: 64, 67 Biblioteca Angelica 560: 27
Stuttgart	Landesbibliothek Cod. theol. philos. Q 168: 16; Cod. H. B. X. Philos. 15: 61

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
I. Einleitung. Christentumswidrige Lehren des lateinischen Averroismus aufgrund der Verurteilungsdekrete des Pariser Bischofs Stephan Tempier von 1270 und 1277	3
II. Der lateinische Averroismus in der Kritik seiner theologischen Gegner und nach dem Schrifttum seiner Hauptvertreter Siger von Brabant und Boetius von Dacien	12
III. Ungedruckte Ethikkommentare der Artistenfakultät als Fundstätte verurteilter Sätze des lateinischen Averroismus	30 - 60
a) Ethikkommentar in Cod. F 13 der Stadtbibliothek zu Erfurt	37
b) Der Ethikkommentar des Aegidius von Orléans (Cod. lat. 16089 der Bibliothèque nationale zu Paris)	46
c) Der Ethikkommentar im Cod. 485 der Universitätsbibliothek zu Erlangen	51
d) Der Ethikkommentar des Antonius von Parma	55
IV. Der lateinische Averroismus im Kontrast zu Ethikkomentaren namentlich aus Theologenkreisen	60
V. Weitere handschriftliche Nachweise über die Stellung des lateinischen Averroismus zu Christentum und Kirche. Populärer Averroismus. Weiterleben des lateinischen Averroismus	71
Nachtrag ,	81
Personenverzeichnis	82
Verzeichnis der benützten und angeführten Handschriften	85