

Politologische Ansichten bei den Artisten um 1230/1240

Zur Deutung des anonymen Pariser Studienplans Hs Ripoll 109*

VON FRANCISCO BERTELLONI

1. Einleitung

Über die politischen Ideen der Artisten unmittelbar vor der Rezeption der aristotelischen *Politica* wissen wir sehr wenig. Obwohl diese Ideen nicht das Niveau der späteren politischen Reflexion erreicht haben, handelt es sich immerhin um eine sehr wichtige Periode der Geschichte des politischen Denkens des Mittelalters, hat sie doch der Rezeption der *Politica* den Weg bereitet und indirekt das Aufkommen der darauffolgenden politischen Ideen des ausgehenden Mittelalters ermöglicht.

Die ideengeschichtliche Rekonstruktion dieser Periode erlaubt aber nicht mehr, sie als ein monolithisch-homogenes Gedankengut zu betrachten. Auch wenn sich die Artisten auf eine gemeinsame Tradition gestützt haben, bildet doch jede aus dem artistischen Milieu entstandene Schrift für sich eine eigenständige Pièce¹, die wohl vor der Erforschung des „artistischen Denkens“ der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts im allgemeinen einer ausführlichen, individuellen Analyse unterzogen werden muß. Dies gilt auch für zahlreiche Stellen dieser Schriften, die auf politische Themen hinweisen. Ausgehend von dieser Sachlage analysieren wir die ethischen und politischen Ansichten des für Examinazwecke abgefaßten Pariser Studienplans, der in der Handschrift Barcelona, Ripoll 109 fol. 134 ra – 158 va enthalten ist. Durch diese Analyse versuchen wir uns einem intellektuellen Milieu zu nähern, das als Vorspiel zu späteren politischen Ideen gewirkt haben könnte.

Man wird es sicherlich für ein kühnes Unternehmen halten, die ethischen und politischen Auffassungen eines ganzen intellektuellen Milieus nur im Lichte von geringen Hinweisen eines einzigen Textes auf solche Fragen zu rekonstruieren. Handelt es sich zudem um eine fast 100 Spalten umfassende Handschrift, unter denen der Ethik kaum 6 gewidmet sind – M. Grabmann hat sogar exakt 242 Zeilen gezählt² –, während sich die restlichen Spalten und Zeilen mit der Naturphilosophie und

* Diese Arbeit wurde durchgeführt mit Unterstützung der Fritz-Thyssen-Stiftung.

¹ R. Imbach, „Einführungen in die Philosophie aus dem XIII. Jahrhundert. Marginalien, Materialien und Hinweise im Zusammenhang mit einer Studie von Claude Lafleur“, in: FZPhTh 38 (1991) 471–493. Imbach bietet neue Transkriptionen und wertvolle Informationen über Texte des artistischen Milieus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und zeigt die Unterschiede zwischen verschiedenen Schriften dieser Zeit.

² M. Grabmann, I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX, Rom 1941, 122.

hauptsächlich mit der Logik befassen, so wirkt das Vorhaben noch verwegener. Was nun im Zusammenhang mit dieser „untergeordneten Bedeutung“ bzw. „Unterbewertung der Ethik“³ die Politik selbst anbelangt, erscheint die Aufgabe erst recht vermessen, die im Text enthaltenen Hinweise auf politische Themen unter solchen Umständen richtig zu interpretieren. Dies um so mehr, wenn sich im Text die Charakterisierung der Politik auf wenige Zeilen beschränkt.

Das trifft beispielsweise auf den durch Martin Grabmann im Arxiu de la Corona d'Aragó (Barcelona) aufgefundenen Studienplan der Artistenfakultät zu. Ungeachtet der genannten Bedenken wurde dieser Text schon mehrmals als wichtige Basis zur Rekonstruktion des Ethikstudiums in Paris betrachtet und benutzt. Seitdem Grabmann 1927 die anonyme Schrift entdeckt und sich danach wiederholt mit ihr intensiv beschäftigt hat⁴, haben sich zahlreiche Forscher mit diesem Unikum der akademischen Literatur der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts nicht nur in der Absicht abgegeben, sie als Ausdruck des literarischen Genres „für Examenszwecke“ bzw. als compendium zu analysieren⁵. Sie versuchten außerdem, vor allem die philosophischen Verhältnisse und den allgemeinen Studienbetrieb im Pariser Artistenmilieu zu bestimmen⁶ oder – wie unten in §§ 2 und 3 gezeigt wird – die Lage des Ethikstudiums in dieser Zeit zu erörtern. Doch trotz diesem durch den Text erweckten, starken Interesse, verfügten wir bis vor kurzem fast ausschließlich über die wenigen Stellen, die Grabmann transkribiert hatte. Auf Grund der Länge des Textes und der Schwierigkeiten bei seiner Lektüre hat es lange gedauert,

³ G. Wieland, *Ethica – Scientia Practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster 1981, 44 f. Über die begrenzte Rolle der Ethik im Vergleich mit anderen Teilen der Philosophie vor 1250, siehe bes. 34 f.

⁴ M. Grabmann, *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken (SBAW.PPH, 5. Abhandlung)* München 1928, bes. 30–37 (auch in: M. Grabmann, *Gesammelte Akademieabhandlungen*, Bd. I [VGI25/I] München 1979, bes. 412–419); ders., *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung (SBAW, Heft 2)*, München 1931, 76 f.; ders., „Eine für Examinazwecke abgefaßte Quaestionensammlung der Pariser Artistenfakultät“, in: ders., *Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. II, München 1936, 183–199; ders., „Das Studium der Aristotelischen Ethik an der Artistenfakultät der Universität Paris in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts“, in: PhJ 53 (1940) 344 ff. und ders., *I divieti ecclesiastici* 113 f.

⁵ O. Lewry, „Thirteenth-Century Examination Compendia from the Faculty of Arts“ in: *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Louvain-La-Neuve 1982, 101–116, bes. 101–105.

⁶ R. M. Martin, „Travaux récents relatifs à la Faculté des Arts aux XIIIe–XIVe siècles“, in: RHE 31 (1935) 359–367, bes. 359–361; M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, Bd. II, 1936, 83–85; J. Isaac, *Le „Peri Hermeneias“ en Occident de Boèce à Saint Thomas. Histoire littéraire d'un traité d'Aristote*, Paris 1953, 70–74; P. Kibre, „The Quadrivium in the Thirteenth Century Universities (With Special Reference to Paris)“, in: *Arts libéraux et philosophie au moyen âge (Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale)*, Montréal-Paris 1969, 175–197, bes. 176, 180, 183 und 187 und P. Glorieux, *La faculté des Arts et ses maîtres au XIIIe siècle*, Paris 1971, 14. Über die Logik im Studienplan siehe C. Lafleur, „Logique et théorie de l'argumentation dans le ‚Guide de l'étudiant‘ (c. 1230–1240) du ms. Ripoll 109“, in: *Dialogue XXIX* (1990) 335–355.

bis die Hoffnung F. Van Steenbergens – „qu'un érudit puisse nous donner bientôt le text intégral de cet écrit si révélateur“⁷ – erfüllt wurde: Erst durch die Edition von C. Lafleur ist dies geschehen⁸.

Bei der Interpretation dieses Textes interessieren uns vor allem sein politologischer Inhalt und seine politischen Implikationen. Deshalb weisen wir im folgenden nur kurz auf diejenigen Deutungen des Studienplans hin, die sich – trotz dem kleinen Raum, der in diesem Text der Ethik gewährt wird – besonders mit seiner Auffassung der praktischen Philosophie beschäftigt haben. Der Verfasser des Studienplans hat die praktische Philosophie in drei verschiedene *vitae animae* gegliedert: *vita animae in Deo* (d. h. *theologia supernaturalis*), *vita animae in bono aliorum* (aufgeteilt in *scientia ypotica* und *scientia politica*) und *vita animae in se ipsa*. Das Studium der *philosophia moralis* artikuliert sich danach in vier ethische Wissenschaften: *theologia*, *ypotica*, *politica* und *monastica*⁹. Im Rahmen dieser Aufgliederung hat der Verfasser einerseits eine für jene Zeit ungewöhnlich dezidierte Ansicht der Beziehungen zwischen Philosophie und Theologie dargestellt und andererseits eine kurze, aber eigentümliche Auffassung von der *scientia ypotica* und der *scientia politica* geäußert. Auf der einen Seite zeigen sich einige Übereinstimmungen mit anderen Schriften jener Zeit, und auf der anderen Seite scharfe Gegensätze dazu (§§ 4 und 5).

Im Gegensatz zu den Universitätsstatuten wurde dieser Studienplan übrigens mit Recht als Spiegel der „faktischen Zustände“ an der Artistenfakultät charakterisiert¹⁰. Dies dürfte aber nicht nur für den Teil *vita animae in se ipsa* (d. h. *ethica individualis* bzw. *monastica*) der praktischen

⁷ F. Van Steenbergens, *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain-Paris 1966, 120.

⁸ C. Lafleur, *Quatre Introductions à la Philosophie au XIIIe siècle*, Montréal-Paris 1988, 1. Die soeben erschienene Edition der Handschrift in: C. Lafleur (avec la collaboration de J. Carrier), *Le „Guide de l'étudiant“ d'un maître anonyme de la Faculté des Arts de Paris au XIIIe siècle* (Édition critique provisoire du ms. Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 109, f. 134 re-158 va), Faculté de Philosophie, Université Laval, 1992. In dieser Arbeit unternimmt Lafleur einen ersten Versuch zu einer kritischen Edition. Diese sei aber immer noch eine „édition provisoire“.

⁹ „... de secunda specie philosophiae sive de morali cuius principium est voluntas. Haec autem scientia est ut boni fiamus ut in secundo ethicorum. Dividitur atque haec scientia secundum multiplicem vitam animae in bono. Dicit autem Augustinus quod anima uno modo totaliter vivit in Deo. Et secundum hoc est theologia, quae tradita solum a Spiritu Sancto ... anima iterum vivit in bono aliorum, et hoc dicitur uno modo in regendo sibi subditos cogitando de bono eorum in quantum potest et ut debet. Et secundum hoc est liber de vera iustitia vel liber De Officiis, quod idem est quem fecit Tullius. Et haec scientia ypotica appellatur, ab ypos, quod est sub, quae [est] scientia de subditis. Iterum anima vivit in bono omnium communiter secundum legem communem. Et secundum hoc est scientia quae traditur in legibus et decretis, quae politica vocatur, a polis quod est civitas, eo quod est de iure et defensione iuris eorum, quae sunt in civitatibus constituta. Quarto modo anima vivit ut in se ipsa bene regendo potentias sensibiles. Haec vita proprie consistit in virtute consuetudinali, de qua dicitur in secundo ethicorum quod nomen accipitur ab assuetudine ... et haec scientia alio nomine monastica a monos quod est unum, quia anima ... de se proprie cogitat vel de sui bono“ (HS Ripoll 109, fol. 135 va, Zeile 41 – fol. 135 vb Zeile 4).

¹⁰ Wieland 43 und Lafleur, *Le „Guide ...“* 11f.

Philosophie gelten¹¹. In der Tat finden sich keine eindeutigen Beweise gegen die Auffassung, daß der faktische Charakter des Studienplans auch die anderen Teile seiner internen Aufgliederung (d. h. *ypotica* und *politica*) betrifft. Die Tatsache jedoch, daß diese beiden Teile der praktischen Philosophie durch den Verfasser nicht tiefer bearbeitet wurden, kann nur bedeuten, daß er keine philosophischen Texte zur theoretischen Begründung der *ypotica* und der *politica* kannte. Dies aber schließt nicht aus, daß er eine ganz bestimmte Auffassung über diese beiden Teile der *philosophia moralis* haben konnte. Auf diese Auffassungen über *ypotica* und *politica* im Zusammenhang mit dem Verhältnis der Philosophie zur Theologie möchten wir im folgenden eingehen.

Wenn wir dieses Dokument also nicht als bloße Fehlanzeige, sondern als Ausdruck der wirklichen intellektuellen Lage eines akademischen Milieus begreifen, so sind es hauptsächlich drei Gründe, die uns nochmals zur Analyse des Textes bewegen und dazu ermuntern, ihn auf der Suche nach der politischen Auffassung der Artisten ausführlich nachzubuchstabieren. Obwohl *erstens* die Behandlung der Ethik in diesem Studienplan den Anschein erwecken kann, als ob diese artistische Behandlung keine politischen Implikationen mit sich bringe, leitet sie doch durch ihre programmatische und methodische Unterscheidung zwischen philosophischer und theologischer Betrachtungsweise hinsichtlich einiger Ethikfragen eine neue Art ein, politische Fragen aufzuwerfen. So werden wir zuerst nach rascher Rekonstruktion des *status quaestionis* bezüglich der bisherigen Interpretationen der *philosophia moralis* im Studienplan (§ 2) einige zu seiner richtigen Deutung wichtige Stellen analysieren (§ 3), aus denen Konsequenzen hinsichtlich des *modus procedendi* der späteren politischen Theorie gezogen werden können. *Zweitens* befassen wir uns im § 4 mit der im Studienplan enthaltenen Auffassung über die *scientia ypotica*, die ganz eigentümliche Ansichten über diese als zweiter Teil der praktischen Philosophie in Betracht gezogene Wissenschaft zeigt und klare Unterschiede zu der Behandlung der *oconomica* in ähnlichen Texten dieser Zeit erkennen läßt. *Drittens* werden durch den anonymen Verfasser die Grundlagen der *politica* auf eine konkret juristisch ausgeprägte Auffassung bezogen, die im § 5 ergründet wird. Ferner bietet der Text

¹¹ Diesen faktischen Charakter bestätigt *Grabmann*. Er charakterisiert den Studienplan als Werk, das „eine Bearbeitung der *Ethica nova*“ bietet und „einen Einblick in die Art und Weise [gewährt], wie in der Pariser Artistenfakultät ... die aristotelische Ethik studiert und kommentiert wurde“ („Das Studium der Aristotelischen Ethik ...“ 344). Auch *K. Flasch* bezieht sich darauf und behauptet, daß sogar die Politik an der Pariser Fakultät der Artes unterrichtet wurde: „Bis etwa 1200 hielt man sich an das spätantike System der sieben freien Künste. Als nach 1200 die aristotelischen Texte zur Naturphilosophie, zur Metaphysik und zur Ethik bekannt wurden, genügt dieses System nicht mehr; die Fakultät der Artes erhielt eine neue, anspruchsvollere Funktion; sie lehrte nicht mehr nur Grammatik, Dialektik und Rhetorik, sondern auch Naturphilosophie, Metaphysik und Ethik, Politik und Ökonomie“ (Aufklärung im Mittelalter?, Die Verurteilung von 1277, Mainz 1989, 26. Flasch führt aber keine Belege für den Unterricht von Politik und Ökonomie an).

selbst einige Hinweise auf das römische Recht, die zur genaueren Erörterung dieser juristischen Auffassung beitragen (§ 6). Zum Schluß (§ 7) wird eine Hypothese zur ideengeschichtlichen Interpretation, Bedeutung und Auswirkung des Studienplans aufgestellt.

2. Bisherige Interpretationen des Studienplans unter dem Gesichtspunkt der *philosophia moralis*

Vergleichen wir die Ergebnisse der bisherigen Deutungen des Studienplans, so erscheint es uns wie ein Paradoxon, daß wir uns dabei vor einen „conflict des interprétations“ gestellt sehen: Ein und derselbe Text scheint derart verschiedene, ja entgegengesetzte Auslegungen zuzulassen.

Einerseits haben zuerst Martin Grabmann und danach Charles Lohr den Studienplan als eine Art Vorspiel zu den Kontroversen zwischen Philosophen und Theologen interpretiert, die in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts stattgefunden haben. Grabmann macht auf die Behauptungen des Studienplans bezüglich der Lehre des Lebens von der Seele nach dem Tode aufmerksam. Er nimmt Bezug auf die in dieser Lehre angewandte Unterscheidung zwischen *secundum theologos* und *a philosophis*¹² und weist darauf hin, daß in diesem Text Thesen enthalten sind, „die als direkt gegen die christliche Glaubens- und Sittenlehre verstößend auf die Verurteilungsliste von 1277 gesetzt worden sind“ und in denen „auch die Lehre von der doppelten Wahrheit uns augenscheinlich entgegentritt“¹³, oder – wie er sich etwas später äußerte – die mindestens dieser Lehre die Bahn brachen¹⁴. Ebenfalls hat Ch. Lohr vor kurzem den Studienplan als Text ausgelegt, in dem der Konflikt zwischen Philosophie und Theologie zum ersten Mal zum Ausdruck komme¹⁵. Außerdem findet er in diesem frühen Zeugnis der artistischen Literatur den Höhepunkt eines klaren Sieges des Aristotelismus über die *sagesse chrétienne*. Sogar vom sozialen Gesichtspunkt aus hat Lohr diese neue wissenschaftliche Einstellung als die sieghafte Behauptung der Interessen eines neuen, durch die *magistri artium* vertretenen, nichtklerikalen intellektuellen Milieus betrachtet¹⁶.

¹² „Et queritur utrum corpus sit natum recipere felicitatem sicut anima. Et videtur, quod sic, cum sit instrumentum, per quod anima operatur bonum et ita videtur corpus mereri sicut anima. Ad hoc dicendum quod secundum theologos hoc habet veritatem, quia ponunt animam reünigi corpori post mortem. Sed hoc est plus per miraculum quam per naturam. Simpliciter enim hoc est innaturale et ideo non ponitur a philosophis. Et propter hoc, cum felicitas sit post mortem, sicut probat hic auctor, et non ponunt philosophi animam post mortem coniungi corpori. Et ideo proprie felicitas per naturam debetur solum anime et non corpori“ (HS. Ripoll 109 fol. 136 ra, Zeilen 44–50).

¹³ Grabmann, *Der lateinische Averroismus* 76 f.

¹⁴ Grabmann, „Das Studium der Aristotelischen Ethik ...“ 351; Grabmann, „Eine für Examinazwecke ...“ 195 f.

¹⁵ „The author brings the philosophical and theological conceptions of beatitude into direct opposition with each other“, Ch. Lohr, „The medieval interpretation of Aristotle“, in: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Hg. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg). Cambridge 1982, 87.

¹⁶ Ebd. 86.

Doch andererseits wurde der Studienplan als eine Art Muster einer im Artistenmilieu vorherrschenden, engen Rechtgläubigkeit dargestellt, die überhaupt keine doktrinalen Beziehungen zur Methodologie der Artisten der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts hinsichtlich des Verhältnisses der Philosophie zur Theologie zeige. Fassen wir alle Deutungen zusammen, die den Text in dieser Richtung auslegen, so veranschaulicht der Studienplan *erstens* keinen Streit zwischen Philosophie und Theologie¹⁷; *zweitens* spricht demgemäß seine Unterscheidung zwischen philosophischem und theologischem Gesichtspunkt bei der Behandlung gewisser Fragen der Ethik nicht für eine Trennung, sondern vielmehr für eine genaue Bestimmung der wechselseitigen Kompetenz von Philosophie und Theologie¹⁸. *Drittens* ist davon auszugehen, daß der Verfasser ein Christ ist, der als solcher das letzte menschliche Ziel auf der Erde für

¹⁷ Hinsichtlich der internen Struktur des Studienplans bemerkt *F. Van Steenberghen* mit Recht, daß, während bis zum 12. Jahrhundert die Behandlung der Fragen der Ethik im Rahmen der *theologia supernaturalis* blieb (The philosophical movement in the thirteenth century, Edinburgh 1955, 45), im Studienplan die Theologie nur einen bescheidenen Platz innerhalb der *philosophia moralis* einnimmt (ebd. 32 und *ders.*, La philosophie au XIIIe siècle 126). Durch die Tatsache, daß der Verfasser des Studienplans die heidnischen Wissenschaften – d. h. die Ethik – der Theologie nicht mehr unterwirft (vgl. ebd.), erklärt Van Steenberghen die im Studienplan bestehende, markante Unterscheidung zwischen der durch Aristoteles beeinflussten neuen *philosophia moralis* und der durch die Tradition überlieferten *theologia moralis*. Eben aus diesem Grund habe der Text zwischen philosophischem und theologischem Gesichtspunkt unterschieden, was aber noch keinen Streit der Philosophen mit den Theologen zeige (s. The philosophical movement ... 45 und La philosophie au XIIIe siècle 131). Siehe diesbezüglich die durch Van Steenberghen zitierten Texte des Studienplans, oben, Anm. 12, und folgenden Text: „Utrum nos sumus tota causa boni sicut sumus tota causa mali. Et videtur, quod sic per iam dicta, quia voluntas est in nobis ut principium utriusque. Ad hoc dicimus, quod loquendo philosophice sumus tota causa utriusque, ... loquendo tamen theologice non sumus sufficientes ad bonum, sed oportet gratiam in nobis a Deo infundi, que a theologis *sinderesis* appellatur“ (HS. Ripoll 109, fol. 136 vb, Zeilen 31–35). So müsse die Tatsache, daß in diesem Text die Philosophie von der Theologie Abstand nimmt, nur als Ausgangspunkt der späteren rationalistischen Tendenzen der zweiten Hälfte des Jahrhunderts betrachtet werden, aber auf keinen Fall als Ausdruck eines Auftauchens der sogenannten Lehre „von der doppelten Wahrheit“ oder als Zeichen dafür, daß schon in dieser Zeit Glaube und Wissen in Konflikt geraten sind (La philosophie au XIIIe siècle 130 f.). Auch *O. Lottin*, Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles, Bd. I, Löwen–Gembloux 1942, bes. 534, und *R. A. Gauthier*, „Arnoul de Provence et la doctrine de la *fronesis*, vertu mystique suprême“, in: RMAL 19 [1963] bes. 162, sehen bei den Artisten in den Jahren um 1250 ein friedliches Zusammenleben von Philosophie und Theologie.

¹⁸ So sieht Wieland weder in der Unterscheidung von *felicitas causata* und *felicitas incausata* (Text unten, Anm. 29) noch im Unterschied zwischen philosophischem und theologischem Gesichtspunkt hinsichtlich des Zustandes der Seele nach dem Tode (Text oben, Anm. 12) eine keimende Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Theologie oder eine Vorwegnahme der sogenannten Lehre der „doppelten Wahrheit“ (Wieland 184). Es handle sich vielmehr um eine „Präzisierung der Kompetenz der Philosophie“ (ebd. 187), die auch im Zusammenhang mit den Unterscheidungen *secundum theologos* – *a philosophis* und *per miraculum* – *per naturam* zum Ausdruck kam. So müssen auf keinen Fall diese Unterschiede als Ausgangspunkt der 1277 verurteilten These („quod resurrectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est eam investigari per rationem. Error, quia etiam philosophus debet captivare intellectum in obsequium Christi“) betrachtet werden (ebd. 197). Die These (Nummer 18) in: *H. Denifle und A. Chatelain*, Chartularium Universitatis Parisiensis, Bd. I, Paris 1899, 544.

unerreichbar hält. Anstatt nun die aristotelische Ethik für falsch zu erklären, interpretiere er sie christlich. Deshalb entspreche diese Interpretation den Lehren der Theologen jener Zeit¹⁹. *Viertens* standen hinsichtlich der Dreiteilung der praktischen Philosophie alle drei ethischen Disziplinen – *ethica*, *oeconomica* und *politica* – bei Aristoteles dank der *politica* miteinander in Beziehung, während die Dreiteilung in diesem Studienplan – *theologia*, *vita animae in bono aliorum* (d. h. *ypotica* und *politica*) und *vita animae in se ipsa* (d. h. *monastica*) – die *politica* an Boden verlieren läßt; infolgedessen kann die *theologia* jene damalige, aristotelische Rolle der *politica* übernehmen²⁰.

¹⁹ A. Celano, „The ‚finis hominis‘ in the thirteenth century commentaries on Aristotle’s *Nicomachean Ethics*“, in: AHDL 53 (1986) 23–53 und „The understanding of the concept of *felicitas* in the pre-1250 commentaries on the *Ethica Nicomachea*“, in: *Medioevo XII* (1986) 29–53. Diese Deutung halte ich für die ausführlichste Analyse der ethischen Auffassung des Studienplans. Celano beruft sich auf eine Stelle des Studienplans, die Aristoteles die Lehre einer menschlichen, vollkommenden Glückseligkeit (*felicitas incausata*) nach dem Tode zuschreibe („The ‚finis hominis‘ ...“ 27): „Et propter hoc cum *felicitas* sit post mortem *sicut probat hic auctor*, [d. h. Aristoteles]“ (HS Ripoll 109, fol. 136 ra, Zeile 48; Hervorhebungen von mir; die vollständige Stelle siehe unten, Anm. 29). Außerdem betrachte der anonyme Verfasser das *summum bonum* bzw. den *finis hominis* der aristotelischen *Ethica* einfach als einen Übergang („preparatory stage“) zur menschlichen Vollkommenheit, die aber auf keinen Fall ohne göttliche Vermittlung erreichbar sei („The ‚finis hominis‘ ...“ 28). Celano führt in diesem Fall keinen Text an; er denkt vielleicht an die Stelle, die unten in Anm. 29 angeführt wird. Ich finde aber im Text keinen Passus, der eine göttliche Vermittlung im theologischen Sinne zum Erreichen der Glückseligkeit verlangt. Diesbezüglich äußert sich der Anonymus nur darüber, daß die *felicitas* erst nach dem Tode *affectando primum* [d. h. Gott] zu erreichen ist. Gott scheint aber an dieser Stelle ganz *philosophisch*, nicht theologisch betrachtet zu werden. Außerdem weist die Stelle auf die *vita animae post mortem* hin, die der Verfasser als die einzige philosophisch beweisbare *vita* darstellt (s. unten, Anm. 30): „duplex est *vita*, una *scilicet*, in qua vivit anima cum corpore, et haec est temporalis et inconstans et ideo in tali non est *felicitas*. Est autem alia *vita*, qua vivit anima in se intelligendo et *affectando primum* et in tali est *felicitas*. Anima enim maxime vivit in se post mortem cum sit a corpore separata et ideo innuit hic Aristoteles *felicitem esse post mortem*“ (HS Ripoll 109, fol. 136 ra, Zeile 52 – fol. 136 rb, Zeile 1). Ähnlich gehe der Verfasser bei seiner Behandlung der intellektuellen Tugenden vor, deren aristotelischer, menschlicher Charakter hier verändert werde, da sie durch Gott vermittelt erscheinen („The Understanding ...“ 34). Den durch Celano angeführten Text siehe unten, Anm. 35. Gegen diese durch die Artisten durchgeführte, der christlichen Rechtgläubigkeit jedoch entsprechende Deutung des aristotelischen ethischen Denkens – so faßt Celano seine Analyse des Studienplans zusammen – konnten die Theologen nur schwerlich Widerstand leisten. In der Tat sei gerade das Gegenteil geschehen, und zwar, daß sich die Theologen auf solche Auslegungen der *felicitas* berufen haben, um ihren eigenen Unterricht über den *finis hominis* zu erteilen (s. Celano, ebd.). Eben deswegen, weil der Studienplan die christliche Stellungnahme zur Glückseligkeitsfrage von den ersten Jahren des Jahrhunderts vertrete (ebd. 33), kann Celano seine Analysen mit der Behauptung eröffnen, daß die Spekulation über die Ethik in dieser Zeit ganz frei von den heftigen doktrinalen Auseinandersetzungen gewesen seien, die in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts stattgefunden haben (s. ebd. 29).

²⁰ So ergebe sich aus dem Studienplan ein Verlust der *politischen* Dimension der Ethik und zwar deswegen, weil Aristoteles „die drei Einzeldisziplinen ... durch den Begriff der Politik miteinander in Beziehung setzt“, während in den Schriften der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts im allgemeinen „die drei praktischen Disziplinen beziehungslos nebeneinander[stehen]“ und sich die Politik in den *leges et decreta* auflöst (Wieland 95). Die sich aus hartem Geländeverlust der aristotelischen Auffassung der Politik ergebende Lücke werde jedoch in diesen Schriften dadurch geschlossen, daß „die theologische Dimension in gewisser Hinsicht die leergewordene Stelle einnimmt“. Als Beispiel dafür führt Wieland den Stu-

Ich selbst habe mich im Anschluß an die Interpretationen von Grabmann und Lohr mit dem politologischen Inhalt und mit den politischen Implikationen der artistischen Aristotelesrezeption befaßt, so wie sich diese aus dem Studienplan ergeben. So habe ich diesen Text als Beispiel der Vorbereitung zur Rezeption der aristotelischen *Politica* angeführt und die in ihm sich meldende Spannung zwischen traditionellem (*theologia supernaturalis* und *decreta*) und laikalem (*ethica nova*, *ethica vetus* und römisches Recht) Wissen zu zeigen versucht. Außerdem habe ich diese Spannung als eine Vorwegnahme der Fragen betrachtet, die eine spätere Staatstheorie – vor allem Thomas von Aquin, Dante Alighieri und Marsilius von Padua – auf der Suche nach einem richtigen Verhältnis der Philosophie (*felicitas huius vitae*) zur Theologie (*felicitas vitae aeternae*) stellen wird²¹. Zudem habe ich den Ort des römischen Rechts im Studienplan und die vermutliche Kenntnisnahme der *lex Regia* durch die Artisten im Zusammenhang sowohl mit dem 1235 durch Gregor IX. erlassenen Verbot des römischen Rechtes in Paris als auch mit dem Wiederauftauchen der *donatio Constantini* 1236 näher analysiert²². Und schließlich habe ich auch aus verschiedenen Schriften der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts eine dem artistischen Milieu gemeinsame Auffassung entnommen, wie sie sich hier aus dem Abschnitt *politica* ergibt. Diese Auffassung hat meiner Meinung nach Einfluß auf Albert den Großen gehabt²³, was als ein Beweis dafür gelten könnte, daß bei den Artisten ein konkretes Interesse an politischen Themen bestand. Aus diesem Grund lautete der Schluß dieser letzten Arbeit: „Hätte es bei den Artisten kein Interesse für politische Themen gegeben, so hätte die ... artistische Deutung der Politik auf Denker wie Albert überhaupt keinen Einfluß ausüben können“²⁴.

Obwohl ich im Lichte neuen in Betracht gezogenen Materials einige meiner bisherigen Interpretationen (besonders hinsichtlich der *ypotica* und der *politica*) leicht geändert habe (vgl. unten §§ 4 und 5), scheint mir diese Schrift prinzipiell immer noch chronologisch den Ausgangspunkt zu bilden, von dem aus sich im Mittelalter die politischen Ideen philoso-

dienplan an, in dem – während die aristotelische, politische Dimension der *philosophia moralis* verschwindet – die Theologie „die richtungsweisende Funktion im menschlichen Handeln“ einnimmt (ebd. 97).

²¹ F. Bertelloni, „Die thomatische onto-theologische Auffassung der Politik in ihrem historischen Zusammenhang. Zur Entstehung des politischen Denkens im ausgehenden Mittelalter“, in: FZPhTh 35 (1988) 331–352.

²² Ders., „Das Wiederauftauchen der Donatio Constantini 1236. Ein Beitrag zur Rekonstruktion des politischen Denkens des Mittelalters“, in: FZPhTh 37 (1990) 303–325; spanische Fassung: „Preparación de ingreso de la *Politica* de Aristóteles en Occidente“, in: Anuario de Filosofía Jurídica y Social 9 (1989) 337–370.

²³ Ders., „Die Rolle der Natur in den ‚Commentarii in Libros Politicorum Aristotelis‘ des Albertus Magnus“, in: MM Bd. 21/2: Mensch und Natur im Mittelalter (Hg. Albert Zimmermann), Berlin–New York, 1992, 682–700; bes. 690 f.; spanische Fassung: „De la política como *scientia legislativa* a lo político por naturaleza“, in: *Patristica et Mediaevalia* XII (1991) 3–32.

²⁴ Bertelloni, „Die Rolle der Natur ...“ 699.

phisch zu entwickeln beginnen. Da sich aber diese These auf die im Studienplan zum Vorschein kommende, ungelöste Spannung zwischen traditionellem – d. h. theologisch-augustinischem – und neuem – d. h. aristotelisch orientiertem – Wissen stützt, und da diese Spannung durch die oben erwähnten, im Text selbst begründeten Analysen und Interpretationen von ganz konkreten Ethikfragen des Studienplans gemildert werden könnte, möchte ich nun versuchen, meine Deutung des Textes mit Hilfe von genaueren Belegen ausführlicher zu begründen.

3. Bemerkungen zur Methode der Ethik im Studienplan

Dafür werde ich mich vor allem auf das methodische Vorgehen des anonymen Verfassers bei seiner Behandlung und Darstellung der Ethikfragen und bei seiner Erwähnung von einigen mit der Ethik verbundenen theologischen Thesen beziehen, die politische Implikationen haben. Denn bei der Behandlung der Ethikfragen ist es hauptsächlich eine konsequente Unterscheidung zwischen theologischem und philosophischem Gesichtspunkt, die zum richtigen Verständnis der ideengeschichtlichen Bedeutung der in verschiedene *vitae animae* aufgeteilten praktischen Philosophie für die spätere Entwicklung der politischen Theorie des Mittelalters führen kann. So sind es wesentlich vier wichtige Stellen im Studienplan, die zur näheren Bestimmung des Standpunktes des Verfassers entscheidend sind. Sie dürfen aber nicht isoliert voneinander, sondern müssen im Zusammenhang berücksichtigt und analysiert werden.

3.1 Einschränkung der Rolle der Theologie

Die erste Stelle gliedert die *philosophia moralis* „secundum multiplicem vitam animae in bono“ auf, woraus sich drei Lebensarten der Seele ergeben. Da das erste *bonum* Gott ist, lebt die Seele *totaliter in Deo*. Dieses Leben wird ganz theologisch im Sinne der *theologia supernaturalis* bestimmt: „secundum hoc est theologia, quae tradita solum a Spiritu Sancto“. Zweitens lebt die Seele „in bono aliorum“. Demgemäß wird diese zweite Unterteilung der praktischen Philosophie in *ypotica* und *politica* aufgegliedert, was dem sozialen Leben entspricht. Schließlich wird die *monastica* oder *ethica individualis* in Betracht gezogen, nach der die Seele *in se ipsa* lebt. Unten in § 4, 5 und 6 werde ich diesen Passus auf seine Konsequenzen im Hinblick auf den sozialen und politischen Bereich (*ypotica* und *politica*) analysieren²⁵.

Es sind zwei Bemerkungen über diese Aufgliederung der *philosophia moralis* zu machen. Erstens: Während in der Tradition die Ethik durch die Theologie absorbiert worden war, wird nun die Theologie als ein Teil

²⁵ fol. 135 va, Zeilen 42–55. Text oben, Anm. 9. Eine Analyse der Rolle der Theologie im Studienplan im Vergleich mit den anderen Teilen der praktischen Philosophie führe ich auch durch in: *Bertelloni*, „Die thomatische onto-theologische Auffassung ...“ 334 f.

der *philosophia moralis* betrachtet. Dies deshalb, weil die Theologie eine Stelle neben den anderen Abschnitten der praktischen Philosophie einnimmt. So scheint nun die Rolle der Theologie hinsichtlich des *finis hominis* viel bescheidener zu sein: sie hat ihren damaligen Vorrang vor den anderen Teilen der Ethik verloren. Diese Zergliederung des Lebens der Seele in verschiedene Aspekte bedeutet also das Ende des theologischen Monopols der *vita animae* durch Gott, wie sie in der augustinischen Moralthologie unangezweifelt war²⁶. Diese löste die *vita animae* ausschließlich in *Deo* auf, während jetzt die *anima* verschiedene Möglichkeiten zum Erreichen ihrer Vollkommenheit hat. So ist im Studienplan das *bonum animae*, auf das die ganze *philosophia moralis* zielt, nicht mehr *unum*, sondern – wie es im Text selbst lautet – *multiplex*: „[*philosophia moralis*] dicitur ... *secundum multiplicem vitam animae*“²⁷. Zweitens: die Vorrangstellung der Theologie in der praktischen Philosophie gibt überhaupt keinen Anlaß dazu, ihr eine Art substituierende Rolle zuzuschreiben, die jene Funktion erfüllt, die Aristoteles der Politik zuteilt, deren Ziel das Ziel aller anderen praktischen Wissenschaften umfaßt²⁷. Im Studienplan spielt die *theologia* nicht dieselbe umfassende Rolle, die bei Aristoteles die *politica* einnimmt. So sind während der Darstellung der einzelnen Themen von jedem Abschnitt der praktischen Philosophie die Hinweise des Studienplans auf theologische Themen in der Tat ganz knapp: Einerseits wird die *ypotica* durch die *theologia* überhaupt nicht berührt, und andererseits zeigt die *politica* in den *decreta*, d. h. im kanonischen Recht, nur einen indirekten Einfluß der *theologia*. Dazu kommt, daß bei jeder Erwähnung von theologischen Themen im Rahmen der *monastica* der Verfasser bemüht ist, sich ausschließlich als reinen Philosophen auszugeben und somit die Thematik der Theologie aus seinem Interessenkreis ausdrücklich und systematisch auszuschließen²⁸. Dies ergibt sich auch aus den weiteren Stellen, denen wir uns jetzt zuwenden.

3.2 *secundum theologos – a philosophis*

Die zweite Stelle bezieht sich direkt auf die *monastica* – d. h. auf die *ethica individualis*. Sie unterscheidet zwischen *felicitas causata* und *incausata* und schreibt Aristoteles zwei Lehren zu: Erstens, daß die *felicitas in-*

²⁶ „quia ... hoc bonum [Deus] est animae, recte accipitur id esse quod dictum est: ‚Mihī autem adhaerere Deo bonum est‘ (Ps., LXXII, 28)“ (Augustinus, De diversis quaestionibus LXXXIII, Quaestio 54 in fine, in: *Ceuvres de Saint Augustin*, Bd. 10: *Mélanges doctrinaux*, ed. par G. Bardy, J. A. Beckaert, J. Boutet, Paris 1952, 156).

²⁷ *Eth. Nic.*, I, 2, 1094 b 2.

²⁸ M. E. relativiert M. Grabmann zu sehr die Tragweite der Theologie im Studienplan und übersieht verschiedene Stellen, in denen sich der Verfasser auf theologische Themen bezieht (s. unten, Anm. 29f.). So schreibt er nach Erwähnung der *theologia supernaturalis* (fol. 135 va, Zeile 44): „Es ist die einzige Stelle, in welcher diese Quaestionensammlung ... auf die übernatürliche Theologie hinweist“ (Grabmann, „Eine für Examinazwecke ...“ 192; s. auch *ders.*, „Das Studium ...“ 344).

causata ein *bonum perfectissimum* unter allen menschlichen Gütern sei²⁹ und zweitens, daß diese *felicitas incausata* erst nach dem Tode nur durch die Seele erreicht werde³⁰. In der Unterscheidung zwischen *felicitas causata* und *incausata* finde ich noch keine „Zurückdrängung“ bzw. „Abschwächung des göttlichen Faktors (M. Grabmann)³¹. In der auf rein philosophische Gründe („*felicitas per naturam debetur solum animae ...*“ usw.) gestützten ausschließlichen Beschränkung der wahren Glückseligkeit (*felicitas incausata*) auf die Seele nach dem Tode zeigt sich jedoch die Auffassung eines Verfassers, der wohl ein Christ ist, der aber gleichzeitig ganz entschieden darauf abzielt, sich nur im Rahmen der Philosophie zu bewegen und die Ethikfragen nur philosophisch zu erörtern.

Gerade auf Grund seiner christlichen, aber gleichzeitig rein „philosophischen“ Einstellung bringt er unmittelbar danach Aristoteles – d. h. die Philosophie par excellence – mit dem in Zusammenhang, was er als Christ behaupten will, aber, bedingt durch die philosophische Einschränkung, nur so sagen darf, daß er auf halbem Weg zwischen Aristoteles und Christentum bleibt. So schreibt er philosophisch und zugleich der christlichen Rechtgläubigkeit entsprechend: „*Est autem alia vita ...*“³². Dabei handele es sich um eine *vita*, die Aristoteles behauptet habe, die aber auch theologisch behauptet werden darf. Doch *per naturam* – und da die Wiederauferstehung philosophisch nicht beweisbar ist – darf er diese *alia vita* nach dem Tode nur mit der Glückseligkeit der Seele identifizieren. Demgemäß fügt er hinzu: „*... vita, qua anima vivit in se intelligendo et affectando primum, et in tali est felicitas. Anima enim maxime vivit in se post mortem, cum sit a corpore separata*“³³, was übrigens als aristotelische Lehre dargestellt wird: „*et ideo innuit hic Aristoteles felicitatem esse post mortem*“³⁴. Der Verfasser geht also nicht als vollkommener Aristoteliker vor. Dies nicht in erster Linie, weil er Aristoteles christliche Lehren zuordnet, sondern deswegen, weil er ihm Lehren zuschreibt, die Aristoteles nicht

²⁹ „Item queritur utrum felicitas de qua hic agitur sit causata, et videtur quod non. Probat enim hic auctor [Aristoteles], quod illa est bonum perfectum. Sed nihil est tale nisi primum. Ergo haec felicitas est ut primum. Ergo est incausata. Et ad hoc dicimus quod felicitas dicitur esse bonum perfectissimum inter bona particularia vel humana. Et sic intellegit hic Aristoteles. Primum autem non est participabile in sui essentia, cum sit simplicissimum. Propter hoc illud quod dicitur hic intelligitur de felicitate incausata“ (fol. 136 ra, Zeilen 33–38).

³⁰ „Et queritur utrum corpus sit natum recipere felicitatem sicut anima. Et videtur, quod sic, cum sit instrumentum per quod anima operatur bonum et ita videtur corpus mereri sicut anima. Ad hoc dicimus quod secundum theologos, quod hoc habet veritatem, quia ponunt animam reijungi corpori post mortem. Sed hoc est plus per miraculum quam per naturam. Simpliciter enim hoc est innaturale et ideo non ponitur a philosophis. Et propter hoc, cum felicitas sit post mortem, sicut probat hic auctor, et non ponunt philosophi animam post mortem coniungi corpori. Et ideo proprie felicitas per naturam debetur solum anime et non corpori“ (fol. 136 ra, Zeilen 44–50).

³¹ Grabmann, wie Anm. 14.

³² fol. 136 ra, Zeilen 53–54. Text oben, Anm. 19.

³³ fol. 136 ra, Zeilen 54–55. Text oben, Anm. 19.

³⁴ fol. 136 ra, Zeile 55 – fol. 136 rb, Zeile 1. Text oben, Anm. 19.

vertreten hat. Im Rahmen der Philosophie geht er aber auch nicht als konsequenter Christ vor, weil er die Lehre von der Glückseligkeit nur der Seele nach dem Tode als eine philosophische Lehre vertritt, die in keiner Weise mit der Theologie vereinbar ist.

3.3 *non est nostrum scire, non est cognitio [de virtute intellectuali]*

Nachdem der Verfasser sein methodisches Prinzip (*secundum theologos – a philosophis und per miraculum – per naturam*) dargestellt und es auf die Frage nach der *felicitas* angewandt hat, geht er (immer noch im Rahmen der *monastica*) so vor, daß er jenes Prinzip bei jeder der weiteren Ethikfragen im Grenzbereich von Philosophie und Theologie systematisch benutzt. Die dritte Stelle ist insofern interessant, als sie die Einstellung des Verfassers zeigt, Aristoteles mit christlichen Augen zu lesen und die Lücken, die sich vom christlichen Gesichtspunkt her aus der aristotelischen Ethik ergeben, nicht aristotelisch, sondern christlich zu schließen. Trotzdem bringt ihn das nicht dazu, die Grenzen der Philosophie zu überschreiten. So fragt er, warum Aristoteles im zweiten Buch seiner *Ethica* die *virtus intellectualis* nicht behandelt. Seine Antwort lautet, daß solch eine *virtus* ganz geistlich ist und nur durch die göttliche Gnade erreicht wird, weshalb die Philosophen darüber nichts wissen können („*non [est de illa] cognitio*“; „*non est nostrum scire*“)³⁵.

Daraus wird erneut deutlich, daß der Verfasser dazu neigt, die sich in der aristotelischen Ethik ergebenden Lücken christlich zu betrachten und zu schließen. Gleichzeitig macht er aber auch deutlich, daß sich die Philosophen mit der göttlichen Gnade erkenntnistheoretisch nicht befassen müssen. Deshalb glaube ich nicht, daß der Verfasser in diesem Fall so weit geht, Aristoteles die Lehre von den nur durch die göttliche Gnade erreichbaren intellektuellen Tugenden zuzuschreiben. Er erklärt einfach aus christlichem Blickwinkel, d. h. ganz theologisch, warum Aristoteles die *virtus intellectualis* nicht behandeln konnte. Er ist sich dabei durchaus bewußt, daß eine solche Erklärung über die Philosophie, d. h. über Aristoteles, hinausgeht („*non est nostrum scire*“). Hätte übrigens der Verfasser Aristoteles diese theologische Erklärung zuschreiben wollen, so hätte er bei ihm eine Kenntnisnahme von der Lehre der *gratia divina* vermuten müssen!

³⁵ „Et circa secundum librum solent generalia quaeri. Primum est quare non agit hic de virtute intellectuali sicut de consuetudinali. Et dicendum quod virtus intellectualis est per contemplationem et inspectionem divinorum, ex qua efficitur aliquis ad diligendum primum super omnia. Unde talis virtus non habet cognosci per aliquas operationes, sed totaliter spiritualis est et ideo non [est de] illa cognitio nec de eius proprietatibus nec scientia. Vel potest dici quod talis virtus est solum in illis in quibus maxime inspiratur gratia divina et propter hoc non est nostrum scire eius proprietates et ideo non agit hic de illa sicut de consuetudinali“ (vgl. fol. 136rb, Zeilen 26–33).

3.4 *loquendo philosophice – loquendo theologic*

Immer noch im Rahmen der *monastica* wiederholt sich schließlich der Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Denkweise auch hinsichtlich der Frage nach den Ursachen unserer individuellen Handlungen. Da zu Beginn der Behandlung der *philosophia moralis* der Wille als ihr Prinzip bestimmt worden war³⁶, wird also der Wille in jeder unserer guten und schlechten Handlungen vorausgesetzt, so daß ihre Ursache in uns selbst liegen muß. Dies gilt aber nur *loquendo philosophice*, weil wir von der Theologie aus „*non sumus sufficientes ad bonum*“. Dementsprechend bedürfen unsere guten Handlungen vom theologischen Gesichtspunkt her der göttlichen Gnade³⁷. In diesem den Willen betreffenden Binom (theologisch *insufficiens* – philosophisch *sufficiens*) wird einerseits der Einfluß der augustinischen Moraltheologie deutlich, und andererseits zeigt sich immer noch die Absicht des Verfassers, in ethischen Fragen als Christ die theologischen Lehren in Betracht zu ziehen, aber als Philosoph Abstand von diesen theologischen Betrachtungen zu nehmen. Indem er sich auf die Lehre von der Gnade bezieht, die nur *a theologis* vertreten wird, setzt er sich stillschweigend, aber bestimmt von den Theologen ab.

3.5 *Zusammenfassung*

Fassen wir zusammen, so können wir folgende Schlußfolgerungen ziehen. *Erstens*: Obwohl die *theologia* den Angelpunkt des Schemas der *philosophia moralis* zu bilden scheint, übt sie nur einen sehr geringen Einfluß auf die anderen Teile der praktischen Philosophie aus. Dies stimmt um so mehr, weil nicht die *theologia* das Prinzip der *philosophia moralis* bildet, sondern die *voluntas*. Darum wird im Laufe der Darstellung der einzelnen Themen der *monastica* der Einfluß der Theologie kraft der Unterscheidung der Philosophie von der Theologie systematisch aufgehoben. Ziehen wir die rein philosophische Absicht des Verfassers des Studienplans in Betracht³⁸, so erfolgen zweifellos seine Hinweise auf theologische Lehren als Hinweise eines Christen, für den jedoch als Philosophen die Theologie in diesem philosophischen Zusammenhang nicht Führerin sein kann. *Zweitens*: Auch wenn dieser Philosoph als Christ dazu neigt,

³⁶ fol. 135 va, Zeilen 41–42. Text oben, Anm. 9.

³⁷ „Item utrum nos sumus tota causa boni sicut sumus tota causa mali. Et videtur quod sic per iam dicta, quia voluntas est in nobis ut principium utriusque. Ad quod dicimus quod loquendo philosophice sumus tota causa utriusque ... loquendo tamen theologic non sumus sufficientes ad bonum, sed oportet gratiam in nobis a Deo infundi, quae a theologis sinderesis appellatur“ (fol. 136 vb, Zeilen 31–35).

³⁸ „... dignum duximus in quadam compenditate huiusmodi questiones cum suis solutionibus pertractare et de eis quodam ordine vel continuitate prout melius poterimus ea quae convenit explanare primum incipientes a philosophia ...; philosophia nomen ab inventione dictum; unde philosophi invenientes causas rerum“ (fol. 134 ra, Zeilen 3–7).

Aristoteles Lehren zuzuschreiben, die dieser nie vertreten hat, überschreiten solche Lehren in keinem einzigen Falle die Grenzen der Philosophie. *Drittens*: Ich finde im Studienplan eine – übrigens damals selbstverständliche – totale Übereinstimmung der Theologie mit der Philosophie nur in der Behauptung der Existenz von „*alia vita*“. Wären die damaligen Theologen mit dieser Behauptung allein zufrieden gewesen, so hätten sie sich mit sehr wenig zufriedengegeben. Alle anderen theologischen Thesen (d. h. die Gnade spielt ihre Rolle in den guten Handlungen; die *virtus intellectualis* ist nur geistlich und mit der *gratia divina* in Zusammenhang zu bringen) werden durch den Verfasser ausdrücklich von der Philosophie unterschieden und als theologische Thesen vertreten. Darum ist jede Übereinstimmung der theologischen Behauptungen des Verfassers über ethische Fragen mit den Lehren von Theologen jener Zeit ganz unbedeutend, und zwar deswegen, weil es sich um Thesen handelt, die er nicht *loquendo philosophice*, sondern nur *loquendo theologice* vertritt.

Zur ideengeschichtlichen Auswertung dieses Textes ist jedoch die Frage zu stellen, inwiefern ein damaliger Theologe dem durch den Verfasser philosophisch behaupteten Satz hätte zustimmen können, daß nur die Seele nach dem Tode die *felicitas* erreicht³⁹. Und dasselbe gilt von der Behauptung der *sufficiencia* der *voluntas* in unseren guten Handlungen. Denn wenn wir die spätere Entwicklung der Kontroverse zwischen Philosophen und Theologen betrachten⁴⁰, bestand diese Kontroverse nicht darin, daß sich durch Philosophen vertretene theologische Thesen mit der Theologie auseinandersetzen, sondern darin, daß einzelne durch Philosophen vertretene philosophische Behauptungen in Konflikt mit Thesen der Theologen gerieten. So ist die Einstellung des Verfassers in dieser Hinsicht bemerkenswert: er vertritt philosophisch eine von der christlichen Orthodoxie abgesetzte These und tut dies, um seinem eigenen Beruf als Philosoph konsequent zu folgen.

Gerade dies, daß philosophische Behauptungen des Verfassers theologischen Lehren nicht entsprechen, zeigt, daß in diesem zwischen 1230 und 1240 datierten Text Philosophie und Theologie schon in einen ausdrücklichen Konflikt geraten sind. Dieser Konflikt läßt sich nicht einfach durch die Vermutung lösen, daß die Trennung von theologischer und philosophischer Denkweise nur die Kompetenz von Theologie und Philosophie bestimmen will. Es ist zu fragen – darauf hat M. Grabmann wiederholt hingewiesen –, ob eine auf diese Bestimmung der Kompetenz

³⁹ „Anima enim maxime vivit in se post mortem cum sit a corpore separata et ideo innuit hic Aristoteles felicitatem esse post mortem“ (fol. 136ra, Zeile 54 – fol. 136rb, Zeile 1). Vgl. auch oben, Anm. 30.

⁴⁰ Zur Deutung des Konflikts siehe die soeben erschienenen Arbeiten von L. Bianchi und E. Randi, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Roma-Bari 1990 und von L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell' aristotelismo scolastico*, Bergamo 1990. Beide Arbeiten mit reicher Bibliographie.

begründete und begrenzte Erklärung eigentlich ausreicht, um die inhaltliche Koinzidenz von zwei durch Etienne Tempier 1277 verurteilte Thesen⁴¹ mit der Behauptung des anonymen Verfassers zu neutralisieren, daß nur die Glückseligkeit der Seele, d. h. nicht des Menschen, nach dem Tode philosophisch beweisbar ist.

Stellen wir die Frage, warum dieser christliche Verfasser philosophische und theologische Thesen so scharf voneinander unterscheidet, so können wir vielleicht noch nicht von der Idee der Autonomie der Philosophie sprechen, wie diese in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts auftauchen wird. Kann man aber von Rationalismus oder muß man von Heterodoxie sprechen? Mit Sicherheit kann man nur annehmen, daß der Verfasser von seiner Methode her jede Einmischung der Theologie in die Philosophie zu vermeiden versuchte.

Auf diese schon in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts im Studienplan vorkommende Spannung zwischen Theologie und Philosophie habe ich mich mehrmals bezogen⁴². Da diese Spannung nicht nur in der *monastica*, sondern auch in der *politica* deutlich wird, halte ich ihre Präsenz im Studienplan für sehr wichtig, zumal die spätere Entwicklung eines bedeutenden Kapitels der mittelalterlichen Staatstheorie sich daran anschließt. Jedes Zeitalter äußert sich über das Politische auf seine eigene Weise. So wurden die philosophischen Grundlagen der Staatstheorie des Spätmittelalters als Theorie des Verhältnisses der philosophischen zur theologischen *felicitas* bearbeitet. Da diese Frage im Studienplan schon gestellt, aber noch nicht deutlich gelöst wird, kann seine Fragestellung als die erste Formulierung eines Problems verstanden werden, mit dem sich später die Theoretiker der politischen Philosophie – mit großer Wahrscheinlichkeit durch diese artistische Behandlung der Ethikfragen vor 1250 beeinflusst – befassen werden. Die Spannung zwischen Philosophie und Theologie bildet also eine Art Programm, das als Rahmen zur künftigen Behandlung und Erarbeitung der Fragen nach den beiden *felicitates* dienen sollte.

Ziehen wir schließlich die Tatsache in Betracht, daß sich auch das spätere politische Denken noch als christliche politische Theorie entfaltet, so erhebt sich die Frage nach dem Raum, den die Theologie in solch einer christlichen Staatstheorie gewinnt. Da im Studienplan der Vorrang der Theologie in der Ethik auf Grund sowohl der systematischen Unterscheidung zwischen philosophischer und theologischer Betrachtungsweise, als auch auf Grund des Gegensatzes zwischen philosophischen und theologischen Thesen in Frage gestellt zu werden beginnt, kann dieser Text als eine Art Vorwegnahme einer Methodologie gelten, die eine spätere poli-

⁴¹ Satz 25: „Quod Deus non potest dare perpetuitatem rei transmutabili et corruptibili“ und Satz 18: „Quod resurrectio futura ... etc.“, (*Denifle/Chatelain* 545 und 544).

⁴² S. oben, Anm. 21 und 22.

tische Theorie immer noch anwenden wird. Der Studienplan bildet anscheinend also eine Epoche des politischen Denkens und leitet eine Zeit ein, in der paradoxerweise eine aufkeimende christliche politische Theorie die Rolle der christlichen Theologie in der Politik in Frage stellt.

4. *ypotica* = Ökonomik oder Politik?

Nach dem ersten Leben der Seele (*anima vivit in Deo = theologia*) beginnt eine merkwürdige Behandlung der Grundlagen des menschlichen sozialen Lebens. Der Verfasser bezieht sich auf das Leben der Seele im Gute anderer, womit er auf das Verhältnis des einzelnen zu anderen Menschen hinweisen will. Der erste Abschnitt dieses Lebens wird *ypotica* genannt⁴³. So umfaßt die Auffassung des Verfassers über die Ethik nicht nur ihre individuelle (*anima vivit ut in se ipsa = monastica*), sondern auch die soziale Dimension (*anima vivit in bono aliorum*), die nach der *ypotica* ihre Vervollständigung in der *politica* erreichen soll. Diese Aufteilung der sozialen Dimension der *philosophia moralis*, nach der *ypotica* und *politica* als Verzweigung eines einzigen Prinzips, bzw. des Lebens der Seele im Gute anderer (*in bono aliorum*) dargestellt werden, vertritt auch die Schrift *Ut ait Tullius*. In diesem Text wird die soziale Dimension der praktischen Philosophie – *yconomica* und *politica* – ebenfalls als Verzweigung eines einzigen *regimen alterius* verstanden⁴⁴. Die Zurückführung

⁴³ Text oben, Anm. 9.

⁴⁴ Wieland hat gezeigt (*Wieland* 95 f.), daß im allgemeinen die Artisten einfach auf der dreifachen Gliederung der praktischen Philosophie bestehen, ohne Beziehungen zwischen den einzelnen Teilen zu bestimmen. Siehe z. B. die *Divisio scientiarum Arnulfi Provincialis*: „Est autem triplex modus vivendi et conversandi“ (vgl. *Lasfleur*, *Quatre introductions* 333); Anonymus, *Sicut dicit Isaac* (HS München Clm. 14460, fol. 64 rb): „Moralis autem dividitur tripliciter quia triplex est bonum“ (vgl. *Grabmann*, „Die logischen Schriften des Nikolaus von Paris und ihre Stellung in der aristotelischen Bewegung des XIII. Jahrhunderts“, in: *Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. I, München 1926, 245. Für Grabmann stammt dieser Text von Nikolaus von Paris, was *Lasfleur* (in: *Quatre introductions* 391, Anm. 12) bestreitet); HS Bruges, Bib. de la Ville 496, fol. 80 ra: „triplex est autem bonum, scilicet monasticum, yconomicum, politicum“ (vgl. *Gauthier* 141); Pseudo Adam von Bocfeld (Cod. G. 4355 der Biblioteca Nazionale, Florenz, fol. 91 v): „Moralis . . . dividitur in tres partes“ (vgl. *Grabmann*, „Die Aristoteleskommentatoren Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort“, in: *Mittelalterl. Geistesleben* (Anm. 4) 155; es handelt sich um den durch Grabmann Adam von Bouchermefort zugeschriebenen Kommentar zum *Liber de Causis*; siehe über diese Zuschreibung *Gauthier* 141, Anm. 32); *Philosophia* des Oliverus Brito (HS Oxford, Bodleian Library, Corpus Christi College, 283 fol. 151 va und *ibid.* 2 rb): „Practica dividitur in monasticam, yconomicam et politicam“ (vgl. *Gauthier* 143) und Henricus Brito (HS Oxford, Bodleian Library, Corpus Christi College 283, fol. 148 va): „Practica dividitur in tres, in monasticam, yconomicam et politicam“ (vgl. *Gauthier*, Anm. 38). Im anonymen *Ut ait Tullius* (HS Paris, Bib. Nat., *Nouv. Acq.*, Lat. 1374, fol. 11 va) scheinen dagegen die einzelnen Teile der *philosophia practica* dadurch miteinander verknüpft, daß alle drei auf das Prinzip der *scientia practica*, d. h. auf ein bestimmtes *regimen (ipsius oder alterius)* zurückgeführt werden: „Practica vero scientia dividitur in monasticam, yconomicam et politicam, et hec divisio sic sumitur. Practica vero est scientia que ordinat hominem ad regimen ipsius vel alterius“ (vgl. *Gauthier* 142). Die Stelle des Prinzips „*regimen*“ wird im Pariser Studienplan durch das Prinzip „*voluntas*“ eingenommen („de secunda specie philosophie sive de morali, cuius principium est voluntas“, vgl. fol. 135 va, Zeilen 41–42). Beide Texte sind auch deswe-

von *ypotica* (oder *yconomica*) und *politica* auf ein einziges Prinzip – *bonum aliorum* oder *regimen alterius* – macht das Vorhaben der Verfasser deutlich, die soziale Dimension der Philosophie von ihrer individuellen Dimension zu unterscheiden.

Im allgemeinen sind die Hinweise des Studienplans auf die theoretischen Grundlagen dieser beiden Arten der menschlichen Gesellschaft etwas gedrängt. Trotzdem erlauben sie es, die Auffassung des Verfassers über *ypotica* und *politica* abzuleiten.

Zum richtigen Verständnis der Funktion der *ypotica* im Studienplan muß vorausgeschickt werden, daß ihr Inhalt einer Ökonomik als Wissenschaft des Hauses im aristotelischen Sinne nicht entspricht. Sie entspricht auch nicht einer *scientia dispensativa* oder einer Wissenschaft der *res familiaris* bzw. des *ordo domesticarum rerum*, wie der zweite Teil der *philosophia moralis* im lateinischen Kontext seit Boëthius und Cassiodorus über Isidor von Sevilla bis Hugo von St. Victor verstanden wurde⁴⁵. In der praktischen Philosophie nimmt also die *ypotica* nicht die Stelle eines Gliedes in einer Art sukzessiven Reihe ein und wird durch den Verfasser auch nicht nach der *monastica* und vor der *politica* einer bestimmten Stufenfolge entsprechend eingeordnet. Obwohl die *ypotica* eine deutliche Abweichung vom Leben des Menschen im Gute anderer ist, zeigt sie sich nicht als eine unmittelbare Stufe vor der *politica* oder nach der *monastica*, als ob es sich bei solch einer Einordnung um immer komplexere Niveaus der menschlichen Beziehungen mit anderen Menschen handelte.

Außerdem achtet der Verfasser auch nicht auf die Ordnung, nach der die oben erwähnte lateinische Tradition – und nicht Aristoteles! – die drei Teile der praktischen Philosophie darstellt: *ethica individualis*, *oconomica* und *politica*⁴⁶. Diese Ordnung gestaltet der Verfasser vielmehr völlig

gen ähnlich, weil *yconomica* (*Ut ait Tullius*) bzw. *ypotica* (Pariser Studienplan) und *politica* nicht isoliert betrachtet werden, sondern in der Schrift *Ut ait Tullius* als Abweichung vom *regimen alterius* („[Practica] ordinat hominem ad regimen alterius, et hoc dupliciter, quia aut ad regimen alterius sibi subditi tantum [sic est yconomica], vel subditi et propinqui [sic est politica]“, vgl. *Gauthier* [Anm. 17]) und im Pariser Studienplan als Abweichung von der im Gute anderer (*in bono aliorum*) lebenden Seele („Et anima iterum vivit in bono aliorum, et hoc dicitur uno modo in regendo sibi subditos ... Et haec scientia ypotica appellatur ... Iterum anima vivit in bono omnium communiter ... Et secundum hoc est scientia quae ... politica vocatur“, vgl. fol. 135 va, Zeile 47 f.) angesehen wird.

⁴⁵ Boëthius, In Isagogen Porphyrii Commenta (Hg. G. Schepps, S. Brand, CSEL 48), Wien–Leipzig 1906, 9; Cassiodorus, De artibus et disciplinis liberalium litterarum, cap. III, in: PL, Bd. 70, col. 1169; Isidor von Sevilla, Etymologiarum sive originum Libri XX (Hg. W. Lindsay), Oxford 1911, II, 24.16; Hugo von St. Victor, Didascalion II, XIX, in: PL Bd. 176, col. 760.

⁴⁶ Wohl entspricht die Dreiteilung dem Geist der aristotelischen Ethik. Solch eine literarische Formulierung stammt aber nicht von Aristoteles. Nur eine Stelle des VI. Buches der *Ethica Nichomachea* deutet diese Dreiteilung an: „Quamvis forte non est hoc [bonum individuale] sine oconomica, neque sine urbanitate [d. h. sine politica]“ (1142a 9). Doch aus chronologischen Gründen konnte dem Verfasser des Studienplans diese Stelle nicht bekannt sein. Da er aber die *Glossae super Platonem* Wilhelms von Conches sehr gut kannte und diese als eine seiner unmittelbaren Hauptquellen zu betrachten sind (vgl. unten, Anm. 75), hätte er die Dreiteilung der *philosophia moralis* nach der folgenden Stelle der

um. Er präsentiert zuerst die *theologia*, dann die *ypotica* und die *politica*, und erst am Ende die *monastica (ethica individualis)*. So läßt der Studienplan die immer stärker zunehmende Tendenz der praktischen Philosophie beiseite, die, von der Ethik des einzelnen ausgehend, ihren Höhepunkt in der *politica* erreicht. Da er auf diese dreifache, auch in anderen Schriften der Zeit vorkommende interne Aufgliederung der praktischen Philosophie nicht achtet, unterscheidet er sich deutlich von der Tradition⁴⁷. Denn unabhängig davon, daß er diese Unterteilung gründlich ändert, gliedert er die praktische Philosophie nicht in drei, sondern in vier Teile.

So ergibt sich aus dieser eigentümlichen Gestaltung der praktischen Philosophie, daß die Stelle und Funktion der *ypotica* in dieser Schrift einer Erörterung bedarf, und daß die Interpretation der *ypotica* als ökonomische Wissenschaft bzw. Lehre der Hausverwaltung begründet werden muß. Jedenfalls kann die *ypotica* nicht im Lichte des Inhaltes des zweiten Teiles der *philosophia moralis* in anderen Schriften der Zeit ausgelegt werden. Die Eigentümlichkeit der *ypotica* im Studienplan besteht m. E. darin, daß sie durch den Verfasser eher als eine politische denn als ökonomische Lehre verstanden wurde. Dieser politische Charakter ergibt sich aus der Etymologie von *ypotica*, aus ihrem durch den Verfasser beschriebenen Inhalt und aus den zu ihrem Studium empfohlenen Quellen. Nach der Darstellung dieser drei Gründe wird es also deutlich werden, daß der Verfasser die *ypotica* als eine Art politische Wissenschaft verstanden hat, und daß infolgedessen die praktische Philosophie einer Lehre über die Ökonomik als Hauslehre – wie sie durch die Tradition behandelt wurde – ermangelt.

Glossae darstellen können: „[Philosophiae]... due sunt species: PRACTICA et THEORICA. PRACTICE vero sunt tres species: ethica de instructione morum... economica id est dispensativa... politica id est civilis...“ (Guillaume de Conches, *Glossae super Platonem*. Texte critique avec introduction, notes et tables par E. Jeameau, Paris 1965, 60). Andere Quellen (z. B. Boëthius, Cassiodorus, usw.), in denen die Dreiteilung auch vorkommt (s. oben, Anm. 45 und G. Dahan, „Une introduction à la philosophie au XIIe siècle: Le Tractatus quidam de philosophia et partibus eius“, in: *AHDL* 49 [1982] 182) werden durch den Verfasser hinsichtlich der internen Gliederung der *philosophia moralis* auch nicht in Betracht gezogen.

⁴⁷ In seiner Arbeit über Arnulfus Provincialis (wie Anm. 17), die leider bisher noch nicht genug berücksichtigt wurde und die einen bedeutenden Beitrag zur Rekonstruktion der politischen Ideen der Artisten darstellt, beschäftigt sich *Gauthier* mit dem Studienplan im Zusammenhang mit dem Teil „praktische Philosophie“ der *Divisio scientiarum* des Arnulfus und zeigt, daß sowohl der Pariser Anonymus wie Arnulfus dieselben Quellen für die *politica* in Betracht ziehen, d. h. die *leges et decreta* (ebd. 140 f.). Zudem bemerkt er, daß in den Schriften der Artisten um 1250 parallele Quellen zu finden sind (ebd. 142). Obwohl dies selbstverständlich nicht zu bestreiten ist, darf dieser Parallelismus die starken Unterschiede nicht verwischen, die hinsichtlich der *ypotica* den Pariser Studienplan von anderen Schriften der Zeit trennen. Siehe darüber unten, § 5 a. E., und Anm. 84 f.

4.1 *Philologische Bestimmung von „ypotica“*

Unterziehen wir das Wort „*ypotica*“ einer kurzen philologischen Untersuchung, so muß zuerst darauf hingewiesen werden, daß schon die Abkürzung des Wortes den bisherigen Transkriptionen dieses Passus Schwierigkeiten bei seiner Lektüre bereitet hat. Für Grabmann z. B. ist diese „schwer auflösbare Abkürzung“ als *ypotica* zu lesen, worunter „*Yconomica*“ zu verstehen ist⁴⁸. Noch vor kurzem wurde die *ypotica* sogar als *yponomica* gelesen⁴⁹. Doch diese Schwierigkeiten ergeben sich nicht aus dem Text selbst: die Abkürzung „ $\bar{y}po^{ca}$ “ ist in der Handschrift ganz deutlich zu lesen und kann („ $\bar{y}po^{ca}$ “ = *ypotica* aus *ypos*, wie „*polita*“ = *politica* aus *polis*) nur das Wort *ypotica* bedeuten⁵⁰. Die Schwierigkeiten ergeben sich m. E. vielmehr daraus, daß die Interpreten in dem durch den Anonymus als *ypotica* bezeichneten Abschnitt der praktischen Philosophie eine Wissenschaft (*yconomica* oder *yponomica*) finden wollten, die der *yconomica* so ähnlich und nah wie möglich sein sollte. Der Grund dafür liegt darin, daß sie der *ypotica* den gleichen Inhalt haben zuschreiben wollen, den die durch die *divisiones philosophiae* aufgenommene Tradition der *oeconomica* als Hausverwaltung überlieferte. So haben sich die Interpreten dadurch beeinflussen lassen, daß ähnliche Schriften der Zeit den zweiten Teil der praktischen Philosophie *yconomica* bzw. *oeconomica* nennen und diese als Haus- oder Familienlehre verstehen.

Entscheidend aber ist, daß der Verfasser des Studienplans die *ypotica* nicht auf die Hausverwaltung, d. h. auf die *oeconomica* zurückführt: indem er sich auf die Etymologie des Wortes stützt, stellt er die *ypotica* vielmehr als Wissenschaft der Untergebenen dar: „*scientia ypotica appellatur ab ypos, quod est sub, quae [est] scientia de subditis*“⁵¹. Außerdem bietet der Text keinen weiteren etymologischen Hinweis darauf, daß unter diesen Untergebenen diejenigen zu verstehen sind, die in der aristotelischen *Politica* unter der Herrschaft eines *dominus, maritus* oder *pater* stehen⁵². Im Unterschied zum Studienplan erklären viele Texte der Zeit den zweiten Teil der praktischen Philosophie (*oeconomica* bzw. *yconomica*) etymologisch, indem sie den Begriff direkt auf die *domus* bzw. *familia* zurückführen⁵³. Im Studienplan wird jedoch der zweite Teil nicht als Wissenschaft

⁴⁸ Grabmann „Das Studium ...“ 345.

⁴⁹ So lautet die Lesung von A. Tabarroni in: *Medioevo XIV* (1988) 319 und 320. Wertvolle Bemerkungen zur Entwicklung des Begriffes „*oeconomica*“ im Mittelalter bietet R. Lambertini in „Per una storia dell' *oeconomica* tra alto e basso Medioevo“, in: *Cheiron* 2[4], 45–74.

⁵⁰ Es sei denn, daß man die Abkürzung als *ypotheca!* liest (vgl. A. Cappelli, *Dizionario di Abbreviature latine e italiane*, Milano 1979⁶, 404).

⁵¹ fol. 135 va, Zeilen 50–51.

⁵² *Politica*, I, 3, 1253 b 6–10.

⁵³ *Divisio scientiarum* des Arnulfus Provincialis: „*Alius est modus conversandi cum propria familia, de quo est alia pars moralis, que dicitur yconomica, dicta, ut exponunt quidam, a yconomos, quod est ‚dispensare‘ et ycos, ‚scientia‘, quasi scientia dispensandi et regendi propriam familiam*“ (vgl. oben, Anm. 44); *Sicut dicit Ysaac*: „*Yconomica dicitur ab yconos*

der *familia* oder der *domus*, sondern etymologisch als Wissenschaft der Untergebenen, d. h. der unter einem Vorgesetzten Stehenden, charakterisiert. Dazu kommt, daß der Verfasser sie nicht *yconomica*, sondern *ypotica* nennt. Etymologisch scheint also die *ypotica*, – die übrigens in keinem Lexikon registriert wird – nicht der Ökonomik zu entsprechen.

4.2 Der Inhalt von „*ypotica*“

Diese Verschiedenheit bei der Nennung des zweiten Teils der praktischen Philosophie bringt auch einen inhaltlichen Unterschied zwischen den erwähnten Schriften und dem Studienplan mit sich. Denn auch inhaltlich hat der Anonymus die *ypotica* ziemlich präzise abgegrenzt. Trotzdem wurde sie manchmal mit der aristotelischen *oconomica* identifiziert⁵⁴. So wurde sie als Wissenschaft der „*famiglia domestica*“ (im Unterschied zur staatlichen Gesellschaft) verstanden⁵⁵, oder es wurde sogar die Identifizierung der *ypotica* mit einer allgemeinen „*économique*“ suggeriert, die der traditionellen Dreiteilung der *philosophia moralis* in *ethica*, *oconomica* und *politica* entspricht⁵⁶. Nur Van Steenberghe scheint die Gleichung *ypotica* = *oconomica* in Frage gestellt zu haben⁵⁷.

Gehen wir zunächst zur inhaltlichen Bestimmung der *ypotica* von ihrer durch den Verfasser selbst erörterten Etymologie aus, so zeigt sie überhaupt kein ökonomisches Profil, sie wird vielmehr, wie gezeigt, als Wissenschaft der Untergebenen (*subditi*) im allgemeinen dargestellt. Und dazu kommt, daß diese Untergebenen nach den Anweisungen der *ypotica* geleitet werden müssen (*in regendo sibi subditos*). Deshalb muß die *ypotica* über das Gute der Untergebenen nachdenken (*cogitando de bono eorum*).

quod est dispensatio quando aliquis bene scit dispensare proprie familie, proprii filii et filiiabus, famulis et famulabus“ (vgl. oben, Anm. 44); HS Bruges, Bib. de la Ville 496, fol. 80ra: „Aliud autem est bonum quo aliquis se et sibi coniunctas personas regit ut pater familias se et suam familiam, et hoc est bonum yconomicum“ (vgl. oben, Anm. 44); Pseudo Adam von Bocfeld: „Moralis vero cum sit de regimine suisipsius ... aut proprie familie aut secundum regimen civitatis et dividitur in tres partes, in monasticam ... et yconomicam ... et politicam ...“ (vgl. oben, Anm. 44); *Philosophia* des Oliverus Brito: „Yconomica est que docet propriam familiam ordinare“ (vgl. oben, Anm. 44); *Ut ait Tullius*: „yconomia, que docet qualiter homo sue familie debeat disponere“ (vgl. oben, Anm. 44); Oxford Merton College C.2.12 (Coxe 261) fol. 69ra: „Yconomica sive dispensativa est scientia per quam domesticarum rerum ordo disponitur sapienter, et est scientia regendi propriam familiam“ (vgl. Gauthier 145). In dieser letzten Schrift wurde m. E. die Formulierung „*domesticarum rerum ordo*“ aus Cassiodorus' *De artibus et disciplinis* (in: PL Bd. 70, col. 1169) entnommen; die Formulierung „*scientia regendi propriam familiam*“ entstammt aus der *De divisione philosophiae* von D. Gundissalinus (Hg. L. Baur, Münster 1903, 139 [BgPhMA IV, 2-3]). Henricus Brito (vgl. Anm. 44) nennt den zweiten Teil der praktischen Philosophie auch *yconomica*, aber äußert sich nicht über ihren Inhalt.

⁵⁴ „Mir scheint es, daß hier Yconomica zu lesen ist, womit die aristotelische Ökonomik gemeint ist“ (Grabmann, wie Anm. 48).

⁵⁵ Grabmann, I divieti ecclesiastici ... 121.

⁵⁶ Lafleur, Le „Guide ...“ 18.

⁵⁷ Van Steenberghe, The philosophical movement 31. Doch später in: La philosophie au XIIIe siècle 126, nennt er die *ypotica* „*morale économique*“.

Außerdem scheint sich diese theoretische Leitungs- bzw. Führungsfunktion der *ypotica* in derartigen Anweisungen dem Inhalt einer Wissenschaft des Möglichen zu nähern, und zwar deswegen, weil sie sich zwischen zwei Extremen – d. h. einerseits einer Möglichkeit (*in quantum potest*), andererseits einem Desiderat (*ut debet*) – befindet⁵⁸. Obwohl der Verfasser nicht von einer Mitte zwischen zwei Extremen im aristotelischen Sinne spricht, bezeichnen *potest* und *debet* einen Zwischenbereich, innerhalb dessen sich die *ypotica* bewegt. Insofern können wir uns von einem formalen Gesichtspunkt aus der Charakterisierung Grabmanns anschließen⁵⁹. Inhaltlich betrachtet, bildet jedoch das Wesentliche der *ypotica* das Verhältnis eines Vorgesetzten zu den Untergebenen zur Herbeiführung von menschlich Gutem. Dieses Gute wird aber im Studienplan nicht kraft eines ökonomischen bzw. häuslichen Verhältnisses, sondern kraft einer „politischen“ bzw. Herrschaftsbeziehung erreicht. Denn die *ypotica* charakterisiert sich vor allem dadurch, daß sie sich mit dem Verhältnis eines Vorgesetzten zu seinen Untertanen (*subditi*) beschäftigt, ohne jeden Hinweis auf die Hausverwaltung⁶⁰. Im Studienplan wird das Studium dieser politischen Herrschaftsbeziehung durch die *ypotica* vielleicht deswegen

⁵⁸ Text oben, Anm. 9.

⁵⁹ „[die *ypotica*] vollzieht sich einmal dadurch, daß die Untergebenen zum Guten hingelenkt werden und für das bonum der Untergebenen gesorgt wird“ (Grabmann, „Eine für Examinazwecke . . .“, 193). Auch: „In ersterer Hinsicht lebt die Seele im Gute anderer, indem sie die Untergebenen leitet und über das Beste derselben nachdenkt und sorgt, soweit sie kann und hierzu verpflichtet ist“ (Grabmann, „Das Studium . . .“ 345).

⁶⁰ Unter Einfluß der arabischen Philosophie, besonders der *Metaphysica*, I, 1 des Avicenna hatte Gundissalinus in seiner Schrift *De divisione philosophie* die *philosophia practica* in drei Teile gegliedert, von denen der zweite als „*scientia regendi familiam propriam*“ dargestellt wird (Baur wie Anm. 53, 139). Obwohl in dieser Darstellung des Gundissalinus ein direkter Einfluß der arabischen Philosophie festgestellt wurde (vgl. *Cb. Flüeler*, Rezeption und Interpretation der Aristotelischen *Politica* im Spätmittelalter. Teil 1 [Bochumer Studien zur Philosophie 19, 1]. Amsterdam/Philadelphia 1992, 3f.), ist im Grunde genommen die ursprüngliche Quelle dieser Auffassung des Gundissalinus über die Ökonomik als „*scientia regendi*“ nicht die arabische Philosophie, sondern Aristoteles selbst. Denn dieser beschäftigt sich in der *Politica* mit der Hausverwaltung als Rahmen, in dem drei Verhältnisse in Betracht kommen. Das Studium des Verhältnisses von Herrn und Sklaven nennt er Wissenschaft von der Beherrschung (*scientia despota*) (I, 3, 1253b 18), das Verhältnis von Mann zur Frau nennt er *principatus politicus* und das von Eltern zu den Kindern *principatus regalis* (I, 12, 1259a 40–b 1). So scheint Aristoteles die Wissenschaft des Hauses als eine Art *scientia regendi familiam propriam* zu verstehen. Sicherlich durch Gundissalinus hat diese aristotelische und später arabische (Avicenna) Auffassung der *yconomica* als *scientia regendi familiam propriam* die *divisiones philosophiae* erreicht, in denen Formulierungen wie *scientia regendi familiam*, *de regimine familie*, *aliquis regit coniunctas personas* und *ordinare propriam familiam* vorkommen (vgl. oben, Anm. 53). In der Schrift *Ut ait Tullius* (wie oben, Anm. 44) bilden ausdrücklich die Untertanen (*subditi*) sogar das Thema der *yconomica* („*Si subditi tantum, sic est yconomica . . .*“). Dies zeigt, daß auch die *divisiones* die *yconomica* als Wissenschaft der unter der Gewalt eines Vorgesetzten in der Familie Stehenden (*subditi*) verstanden. Diese durch die Tradition überlieferte, im Grunde genommen politische Auffassung des zweiten Teils der praktischen Philosophie hat der Studienplan übernommen; er hat aber gleichzeitig die Charakterisierung der *ypotica* als *scientia* der *res familiaris* wegfällen lassen. So ist im Studienplan die Auffassung der *ypotica* als *scientia regendi* immer noch geblieben, aber die Idee des familiären Charakters des zweiten Teils der *philosophia moralis* ist verschwunden.

übernommen, weil paradoxerweise diese Beziehung zwischen Untertanen und Vorgesetzten später bei ihm in der juristisch verstandenen *politica* verschwindet (§ 5).

4.3 Die Quellen der „ypotica“

Was nun die Quellen der *ypotica* anbelangt, empfiehlt der Verfasser die Lektüre des Traktats *De Officiis* von Cicero. Es ist bekannt, daß im allgemeinen die Erwähnung dieses Buches von Cicero als Quelle der *yconomica* ein übliches Vorgehen in philosophischen Schriften jener Zeit war. Trotzdem spricht diese Tatsache keineswegs dafür, daß man damals über eine ganz klare Vorstellung hinsichtlich des Bedeutungsinhalts und der Tragweite dieses zweiten Teils der praktischen Philosophie verfügte. Vielmehr erweist sich der theoretische Kontext der Ökonomik als ziemlich konfus, innerhalb dessen Ciceros *De Officiis* durch die Artisten oder überhaupt durch Traktate um die Mitte des Jahrhunderts erwähnt wird oder – aller Vermutung nach – erwähnt werden sollte. Einerseits erwähnen einige Schriften Cicero als Quelle der Ökonomik überhaupt nicht⁶¹, und andererseits lassen andere Texte *De Officiis* nicht nur der *yconomica*, sondern sogar der *politica* entsprechen⁶². Eine dritte Gruppe identifiziert ausdrücklich oder stillschweigend die Ökonomik mit Ciceros Buch⁶³.

⁶¹ Schon Gundissalinus hatte um 1150 in seiner Schrift *De divisione philosophiae* (wie oben, Anm. 53, 139, 4–9), keine Quelle für die *scientia regendi familiam propriam* angeführt, vielleicht deswegen, weil er stillschweigend sich auf die Autorität Avicennas (s. oben, Anm. 60) stützte: „Secunda est scientia regendi familiam propriam, que tribus modis regitur videlicet: si disciplina et sollicitudo et doctrina circa eos exercetur; disciplina a vicibus corrigendo, sollicitudo eorum necessitatibus subveniendo, doctrina vero eos honestis artibus instruendo, alios siquidem liberalibus, alios fabrilibus prout quemque docet.“ Unter den *divisiones* führt die Handschrift Oxford Merton College C.2.12 (Coxe 261) fol. 69ra keine Quelle für die *yconomica* an (vgl. den Text oben, Anm. 53), obwohl sie für die *politica* die *leges et decreta* erwähnt: „Et sub hac [politica] leges et iura quibus regentur populi“ (a. a. O.). In dieser Schrift fehlt Cicero als Quelle, da der Verfasser die ganze *philosophia moralis* auf die Autorität des Isidorus zurückführt („De virtute politica est scientia quam Ysidorus vocat actualem, cuius partes apud ipsum sunt tres, moralis, dispensativa, civilis“, vgl. a. a. O.).

⁶² *Sicut dicit Ysaac* (wie oben, Anm. 44): „Due ultime partes scilicet yconomica et politica, sicut quidam dicunt, traduntur in legibus et decretis. Alii dicunt, quod traduntur [cod. = traditur] a Tullio in libro de officiis“. Aller Wahrscheinlichkeit nach bezieht sich auch die HS Bruges, Bib. de la Ville 496, fol. 80ra (wie oben, Anm. 44) auf *De Officiis* als Quelle von *yconomica* und *politica*: „De bono yconomico et politico non habemus aliquam scientiam, sed ut dicunt aliqui, de istis determinatur in legibus et decretis, vel, secundum alios, in quodam libro a Tullio composito...“. Für *Gauthier* (141) handelt es sich um denselben Text wie *Sicut dicit Ysaac*: diese Vermutung äußert auch *Laslew* in *Quatre introductions* (391). *Imbach* zeigt aber, daß die beiden Texte nicht vom gleichen Verfasser stammen (11). Auch *Petrus von Hibernia* erwähnt *De Officiis* als Quelle einer Wissenschaft, die weder *oconomia* noch *politica* ist: „Est autem aliud bonum, secundum quod superiores regunt inferiores, sicut ducendo exercitum et defendendo civitates et rem publicam. Et hec traditur a philosophis, sicut a Tullio in scientia de Officiis“ (HS. Vat. Lat. 5988, fol. 64rb; den Text entnehme ich aus einem Zitat von *Flüeler* 5, Anm. 18). Nachdem er sich auf diese Wissenschaft bezogen hat, erwähnt *Petrus* eine Wissenschaft (*politica*?) als *scientia legum et decretorum* (vgl. ebd.).

⁶³ *Arnulfus Provincialis* erwähnt einen *liber de regimine familie* von *Tullius*: „Alius est modus conversandi cum propria familia, de quo est alia pars moralis que dicitur yconomica,

Und schließlich stützt sich z. B. Vincenz von Beauvais bei seiner Behandlung der Thematik des Hauses in seinem *Speculum doctrinale* auf verschiedene Quellen, unter denen sich auch Ciceros *De Officiis* findet⁶⁴, aber letztlich ohne diese Quellen für die Ökonomik monopolisieren zu können. Zusammenfassend kann gesagt werden: Obwohl man in diesen Schriften eine Tendenz zur Gleichsetzung der Ökonomik mit *De Officiis* feststellt, zeigen diese Texte keine Übereinstimmung bei dem Quellenachweis der Ökonomik⁶⁵.

Da mag deutlich geworden sein, daß damals die Gleichung Ökonomik = *De Officiis* nicht immer aufging. Ich möchte mich hier jedoch auf die *ypotica* beziehen, wie sie ausschließlich im Pariser Studienplan charakterisiert wird. Die soeben skizzierte Lage der Ökonomik in anderen Schriften dieser Zeit hat nur den Zweck, die damals herrschende Unklarheit bei der Abgrenzung des zweiten Teils der praktischen Philosophie zu zeigen. Die genaue Bestimmung der Ansicht des Verfassers vom Studienplan über den Inhalt von *De Officiis* als Quelle der *ypotica* verlangt die Berücksichtigung auch des Kontexts, innerhalb dessen die Ökonomik in derartigen Schriften auftritt. Betrachten wir diese Schriften im ganzen, so zeigen sie Unsicherheiten bei der Anführung der Quellen der Ökonomik. Dies wiederum bedeutet, daß *De Officiis* nicht immer in Zusammenhang mit der *yconomica* gebracht und nicht ausschließlich als Quelle der Ökonomik angesehen wurde.

dicta, ut exponunt quidam, ab *yconomos*, quod est ‚dispensare‘, et *ycos*, ‚scientia‘, quasi scientia dispensandi et regendi propriam familiam. Et ista dicitur tradi a Tullio in quodam libro de regimine familie“ (vgl. oben, Anm. 44). Dieses Buch wird durch Lafleur richtig mit *De Officiis* identifiziert (vgl. Lafleur, Quatre introductions 334). Auch in dem Adam von Bouchermefort (oder Pseudo Adam von Bocfeld) zugeschriebenen Kommentar zum *Liber de Causis* wird der *yconomica De Officiis* zugeordnet: „[yconomica] traditur a Tullio de officiis“ (vgl. oben, Anm. 44). In gleicher Weise verfahren Oliverus Brito in seiner *Philosophia* („Yconomica est que docet propriam familiam ordinare . . . et hec a Tullio libro suo *De Officiis* enodatur“, vgl. Anm. 44), die anonyme Schrift *Ut ait Tullius* (vgl. oben, Anm. 44) und Henricus Brito („Practica dividitur in tres, in monasticam, yconomicam et politicam. Prima traditur ab Aristoteli in Ethicis, secunda a Tullio in libro *De Officiis*, tertia in legibus et decretis“, vgl. oben, Anm. 44).

⁶⁴ Vincentius Bellocensis, *Speculum doctrinale*, Douai 1624, (Reprint Graz, 1963–1964), bes. 481.

⁶⁵ So ist der Behauptung von Lafleur („... cet ouvrage de Cicéron auquel les maîtres des arts de l'époque avaient pourtant coutume de renvoyer pour l'étude de l'économique“, 334) nicht ohne Bedenken zuzustimmen; sie kann also nicht bedeuten, daß die Erwähnung des *De Officiis* als Quelle der Ökonomik bei den Artisten eine Regel war.

4.4 „Ypotica“ = *scientia de iustitia*

So muß man zwei Fragen aufwerfen, die etwas zur Klärung der Bedeutung von der im Studienplan vorkommenden Gleichung *ypotica* = *De Officiis* beitragen können. Es ist *erstens* überhaupt nicht klar ersichtlich, warum die erwähnten Schriften *De Officiis* so entschieden als Quelle angeführt haben. Wenn sie unter dem zweiten Teil der *philosophia moralis* eine Wissenschaft des Hauses bzw. der Familie verstanden haben, so wie sie seit Boëthius bis Gundissalinus⁶⁶ überliefert worden war – die aristotelische Lehre darüber war damals noch nicht bekannt –, so hätten sie die Quellen der Ökonomik irgendwo anders suchen müssen. Denn Cicero bietet in seinem Traktat nur wenige und sehr allgemeine Hinweise auf die Thematik der Hausverwaltung. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, den Inhalt des *De Officiis* wiederzugeben. Freilich muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß eine theoretische Fundierung der Ökonomik auf jenem Traktat Ciceros allein aufgrund der in ihm so knapp vorhandenen Stellen über das Haus eigentlich ganz unvorstellbar ist. Denn viel eher als ein Buch über Ökonomik als Wissenschaft des Hauses, in welchem diese Fragen nur nebenbei, selten und ganz unsystematisch auftauchen⁶⁷, hat Cicero eine Abhandlung über die Pflichten im politischen Kontext schreiben wollen, wobei unter Politischem alles das öffentliche Leben schlechthin Betreffende, d. h. unsere *societas cum republica* zu verstehen ist⁶⁸. Die Schrift nähert sich somit eher dem Genre „Fürstenspiegel“ als einem Traktat über Ökonomik. Nicht umsonst hat *De Officiis* späteren christlichen Schriftstellern – wie z. B. *De Officiis Ministrorum* von Ambrosius – als literarisches Modell für wichtige Traktate gedient, die sich mit der christlichen Sittenlehre und mit dem christlichen öffentlichen Leben beschäftigten⁶⁹. In diesem Zusammenhang befaßt sich Cicero hauptsächlich mit der Gerechtigkeit, die er für die wichtigste unter allen Tugenden der menschlichen Gesellschaft hält⁷⁰. So hat übrigens auch der Humanis-

⁶⁶ S. oben, Anm. 45 *J. A. Weisbeipl* („Classification of the Sciences in Medieval Thought“, in: *MS XXVIII*, 1965, bes. 58 f.) analysiert die boëthianische und auch die späteren Philosophie-Einstellungen, die die Ökonomik in Betracht ziehen und aus diesem Grund Bedeutung für die im Studienplan vertretene Auffassung über die Ökonomik gewinnen.

⁶⁷ „Eademque natura ... ingeneratque inprimis praecipuum quendam amorem in eos qui procreati sunt; impellitque, ut hominum coetus et celebrationes esse, et a se obiri, velit; ob easque causas studeat parare ea, quae suppedient et ad cultum et ad victum; nec sibi soli, sed conjugi, liberis, ceterisque, quos habeat, tuerique debeat“ (*De Officiis*, I, iv); „dicendum est etiam qualem hominis honorati et principis domum placeat esse“ (a. a. O., I, xxxix); s. auch a. a. O., II, xv und xxiv. Außer diesen allgemeinen Bemerkungen kommen im *De Officiis* andere Hinweise auf die Verwaltung des Hauses nicht vor.

⁶⁸ „omnium societatum nulla est gravior, nulla carior, quam ea quae cum republica est unicuique nostrum“ (a. a. O., I, xvii).

⁶⁹ *R. A. Markus*, „The Latin fathers“, in: *The Cambridge History of Medieval Political Thought* (c. 350 – c. 1450), Hg. *J. H. Burns*, Cambridge 1988, 97.

⁷⁰ „Haec [iustitia] enim una virtus omnium est domina et regina virtutum“ (a. a. O., III, vi); „ratio, qua societas hominum inter ipsos, et vitae quasi communitas, continetur: cuius partes duae sunt; iustitia, in qua virtutis splendor est maximus“ (a. a. O., I, vii).

mus *De Officiis* verstanden, d. h. als Buch, das die *iustitia* als öffentliche, ja geradezu als politische Tugend behandelt⁷¹.

In Hinsicht auf eine derartige Gerechtigkeit und bezüglich der Tatsache, daß der Verfasser des Studienplans die *ypotica* auf *De Officiis* zurückführt, ist auch die Frage zu stellen, was er eigentlich als Inhalt dieses Werkes verstand. Zur Beantwortung dieser Frage verfügen wir nur über sehr knappe Angaben. Wichtig ist aber, daß diese Schrift die einzige unter allen angeführten Schriften ist, die bei der Erwähnung von *De Officiis* als Quelle der *ypotica* dieses Buch mit einem *liber de vera iustitia* identifiziert. Dies zeigt, daß für den Verfasser die *ypotica* stärker an die Frage nach der Gerechtigkeit als die der Hausverwaltung gebunden ist. Dieses Interesse des Verfassers an der Thematik der *iustitia* wird auch noch dadurch bestätigt, daß er am Ende seiner Erörterung der Ethik Ciceros Behandlung der Frage nach der Gerechtigkeit ganz entschieden wieder aufnimmt. So stellt er die Frage nach dem Unterschied zwischen der *iustitia naturalis* des Plato und derjenigen des Cicero⁷², nachdem er auf das Hauptthema des platonischen *Timaeus* hingewiesen hat. Bei dieser Bestimmung des Hauptthemas des *Timaeus* richtet er sich jedoch nicht nach dem *Timaeus* selbst⁷³. Es ist mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß seine Quelle die *Glosae* des Wilhelm von Conches oder andere, spätere anonyme Glossen zum *Timaeus* sind, die er fast wörtlich paraphrasiert:

⁷¹ Q. Skinner, „Political Philosophy“, in: The Cambridge History of Renaissance Philosophy (Hg. Ch. B. Schmitt, Q. Skinner), Cambridge 1988, 415 f.

⁷² „Sed solet esse quaestio, cum Tullius in libro De Officiis agat de iustitia naturali et iste similiter, quaeritur, quomodo differunt“ (fol. 137 ra, Zeilen 20–21).

⁷³ Der Text von Chalcidius' Übersetzung, der sich auf die *iustitia* bezieht, ist der Formulierung des Studienplans nicht so ähnlich wie der Text Wilhelms von Conches (angeführt unten, Anm. 75): „Ex quo apparet in hoc libro principaliter illud agi: contemplationem considerationemque institui non positivae sed naturalis iustitia atque aequitatis ...“ (*Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, in societatem operis coniuncto P. J. Jensen edidit J. H. Waszink, Londini et Leidae, 1962 [Corpus platonicum medii aevi, Plato Latinus, vol. IV], 59).

⁷⁴ fol. 137 ra, Zeile 11.

⁷⁵ Guillaume de Conches, *Glosae super Platonem* (wie Anm. 46), S. 59. Die folgenden parallelen Texte belegen die Abhängigkeit des Verfassers von den „Glosae“ Wilhelms:

„Tymeus vero Platonis dictum est a quodam discipulo suo. Mos enim fuit Platonis intitulare libros suos a suis discipulis et dicitur a thimos, quod est flos, quia in hoc libro est flos philosophiae“ (vgl. Ripoll 109, fol. 137 ra, Zeilen 9–10).

„Dicitur sic [Thimeus] a quodam discipulo Platonis. Mos enim fuit Platonis intitulare volumina a nominibus discipulorum ... Vel Thimeus dictus est quasi flos ... quia in eo est flos philosophie“ (vgl. Jeuneau 62).

„Subiectum ergo huius libri est iustitia naturalis vel mundi creatio“⁷⁴

„... materia huius libri est naturalis iustitia vel creatio mundi“⁷⁵

„Unde subiectum huius libri, sive materia, est naturalis iustitia sive creatio mundi ...“⁷⁶

Zudem empfiehlt der Verfasser am Ende seiner Behandlung der Ethik eigens eine Lektüre des *Timaeus*⁷⁷. Sein Interesse an diesem ihm über Wilhelm von Conches bekannten platonischen Buch liegt gerade darin, daß Wilhelms *Glosae* den *Timaeus* als ein Buch über die *iustitia* darstellten⁷⁸. Ziehen wir dann noch die Tatsache in Betracht, daß das Politische im Mittelalter – im Anschluß an Augustin⁷⁹ – hauptsächlich auf die Frage nach der *iustitia* hingewiesen hat, so scheint das Interesse des Verfassers sowohl bei seiner Begründung der *ypotica* auf *De Officiis* wie bei seiner Frage nach dem Unterschied zwischen der *iustitia naturalis* des *Timaeus* und derjenigen aus *De Officiis* und bei seiner Erwähnung des *Timaeus* als Lektüre für die Ethik viel eher die Grenze einer politischen als einer ökonomischen Wissenschaft festsetzen zu wollen.

Nehmen wir also an, daß der Verfasser des Studienplans unter *ypotica* nicht eine Ökonomik verstanden hat, so scheint bemerkenswert, daß er das Buch des Cicero viel besser als andere Schriften der Zeit interpretiert hat. Der Grund dafür liegt darin, daß er in *De Officiis* richtigerweise ein Buch zu politischen Themen gesehen hat. Deswegen empfiehlt er seine Lektüre als Quelle einer politischen Wissenschaft, der *ypotica*. War übrigens der Einfluß der Glossen Wilhelms auf den Studienplan so stark, wie ich vermute, so kann man das Interesse des Verfassers an der Thematik der *iustitia* im Zusammenhang mit seiner Erörterung der praktischen Philosophie im Lichte der folgenden Formulierung jener Glossen verstehen: „*De omnibus igitur partibus philosophie aliquid in hoc opere continetur: de practica in recapitulatione positive iustitie*“⁸⁰.

Stimmt die *ypotica* philologisch, inhaltlich und hinsichtlich ihrer Quellen nicht mit einer Ökonomik überein, so ist schließlich zu fragen, warum denn in der *ypotica* die Interpreten eine ökonomische Wissenschaft gesehen haben. Wenn der anonyme Verfasser im Rahmen der *ypotica* keine Hinweise auf eine Ökonomik bietet und die Hausverwaltung bzw. *res familiaris* nicht erwähnt, besteht keinerlei Grund mehr, die *ypotica* in diesem Zusammenhang als Ökonomik zu verstehen. Vielmehr scheint diese

⁷⁶ Anonymus, *Glosulae super Timaeum*, in: codice Oxoniensi, Bodleianae Bibliothecae, Digby 217, fol. 98 v. (apud *Jeaneau* 59).

⁷⁷ „Ulterius notandum quod leguntur duo libri, quorum unus appellatur Tymeus Platonis ...“ (fol. 109, 137 ra, Zeilen 7–8).

⁷⁸ „Incipientibus Thimeum Platonis inquirendum est quae compositionis operis illius causa fuerit ... Causa vero compositionis huius operis talis fuit. Cum inter omnes recte philosophantes iusticiam in conservatione rei publice principatum obtinere certum esset, circa illius inquisitionem maxima fuit eorum intentio“ (vgl. *Jeaneau*, 58).

⁷⁹ Augustinus hat den Übergang vom nicht Politischen (*latrocinium*) zum Politischen (*regnum*) in der Gerechtigkeit begründet: „Remota iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia“ (*De Civitate Dei*, IV, iv).

⁸⁰ *Jeaneau* 62.

durch die Interpreten bisher als ökonomische Wissenschaft ausgelegte *ypotica* im Studienplan die politische Dimension der praktischen Philosophie anzunehmen, während die *politica* paradoxerweise ihre traditionsgemäß politische Dimension verliert und sich in eine juristische Wissenschaft verändert. Diese Frage wird ausführlich unten im § 5 behandelt.

Ich möchte kurz darauf aufmerksam machen, daß diese Auffassung des Studienplans, die die *politica* juristisch versteht, in jener Zeit keine Ausnahme bildete. Im § 5 verweise ich auf verschiedene, ebenfalls aus dem artistischen Milieu stammende Schriften, in denen sich die *politica* in der *lex* auflöst⁸¹. Aus diesen parallelen Texten ergibt sich also, daß die Geschichte der politischen Ideen in den Jahren unmittelbar vor der Rezeption der aristotelischen *Politica* noch nicht hinreichend ergründet worden ist. Die festgestellten Ähnlichkeiten lassen vermuten, daß sich eine programmatische Suche nach anderen Texten der Zeit, die dieselbe Auffassung vertreten haben, lohnen könnte. Es ist schließlich zu bemerken, daß eine Rekonstruktion der Entwicklung der Ökonomik im Mittelalter auch den Verlust der ökonomischen Dimension der *ypotica* im Studienplan in Betracht ziehen muß. Denn obwohl indirekt, d. h. auf Grund der Auslassung jedes ökonomischen Inhaltes, ist nun auch die *ypotica* für die Geschichte der Ökonomik als Wissenschaft relevant, die wegen ihres Mangels an ökonomischem Inhalt die interne Struktur der durch Aristoteles dreifach aufgeteilten *philosophia moralis* in Frage stellt.

5. *politica* = *scientia legis*

Die *politica* – in der Handschrift „poli^{ti}“ abgekürzt – ist das zweite Leben der Seele im Verhältnis zu den anderen (*in bono aliorum*)⁸². Sie unterscheidet sich von der *ypotica*, und zwar von einem quantitativen und hauptsächlich von einem qualitativen Gesichtspunkt aus. Quantitativ unterscheidet sich die *politica* dadurch, daß sie sich nicht mehr auf das Gute nur der Untergebenen bzw. der *subditi* beschränkt, sondern sich auf das Gute aller Menschen ausdehnt: *anima vivit in bono omnium*.

Obwohl beide Wissenschaften auf ein *bonum* zielen, ist nicht nur die Tragweite und Ausdehnung dieses *bonum* verschieden. Die *politica* unterscheidet sich jetzt qualitativ von der *ypotica* in dreierlei Hinsicht. Erstens, weil sie keine Wissenschaft der unter einem Vorgesetzten Stehenden ist. Hier verschwindet die für die *ypotica* noch geltende, politische Herrschaftsbeziehung – *in regendo* – und es taucht statt dessen eine vielmehr juristisch orientierte Beziehung auf, die durch das allgemeine Gesetz – *lex communis* – die ganze staatliche Gemeinschaft umfaßt. Der *politica* wird dabei ein legislativer Charakter zugeschrieben. Zweitens handelt es sich dabei nicht mehr darum, daß die Untergebenen nach den Anweisun-

⁸¹ S. unten, Anm. 84 f.

⁸² Text oben, Anm. 9.

gen einer Wissenschaft – der *ypotica* – geleitet werden müssen, sondern darum, daß die *civitas* nach den auf das Erreichen des *bonum omnium* gerichteten Gesetzen – *leges et decreta* – organisiert werden muß. So scheint die an die *iustitia* gebundene *ypotica* vielmehr einer theoretischen Tätigkeit (*in regendo sibi subditos cogitando de bono eorum*) zu entsprechen, aus der Anweisungen für die Herrschaftsbeziehung folgen. Die *politica* löst sich dagegen in eine Art juristische Textsammlung auf, deren Inhalt im römischen und im kanonischen Recht enthalten ist. Drittens ergibt sich dieser rein juristische Charakter der *politica* im Unterschied zu politischen Charakter der *ypotica* auch daraus, daß der Verfasser die *polis* bzw. *civitas* nicht als eine politische Instanz, sondern als juristischen Kontext betrachtet: „... *civitas, eo quod est de iure et defensione iuris eorum, quae sunt in civitatibus constituta*“. So kann man die politische Auffassung dieses Studienplans folgendermaßen charakterisieren: Erstens wird in ihm die *politica* in eine *art scientia legis* bzw. einen juristischen Teil der praktischen Philosophie verändert, die sehr wohl politische Implikationen mit sich bringt (vgl. unten, § 6). Erst bei Albert dem Großen fängt die *politica* aber an, sich von dieser juristischen Auffassung unabhängig zu machen und sich als philosophische Theorie zu entfalten⁸³. Zweitens beschränkt sich das Politische nur auf die *ypotica*. Der Verfasser hat also nicht beabsichtigt, sich mit einer Wissenschaft der *res familiaris* bzw. Ökonomik zu befassen.

Nun gibt diese eigenartige Auffassung der *politica* Anlaß dazu, die Frage zu stellen, wie sie in anderen Schriften der Zeit behandelt und betrachtet wurde. Hier soll auf diese Frage nur kurz eingegangen werden.

Bezüglich des juristischen Charakters der *politica* als *scientia legis* stellen wir fest, daß der Studienplan mit anderen Schriften der Zeit völlig übereinstimmt. Auch wenn letztere keine weiteren und detaillierten Erklärungen über den Inhalt der *politica* bieten – die Hinweise des Studienplans bilden in dieser Hinsicht eine glückliche Ausnahme –, identifizieren auch jene Schriften deutlich die *politica* mit den *leges* und den *decreta*: So z. B. Arnulfus Provincialis⁸⁴, der Pseudo Adam von Bofeld (der durch M. Grabmann Adam von Bouchermefort zugeschriebene Kommentar zum *Liber de Causis*)⁸⁵, die anonyme Schrift *Sicut dicit Ysaac*⁸⁶, die Schrift *De ortu scientiarum* des Robert Kilwardby⁸⁷, die Robert Grosseteste zuge-

⁸³ Diese These habe ich vertreten in: „Die Rolle der Natur ...“, (wie Anm. 23).

⁸⁴ „[Politicam] dicunt quidam haberi per leges et decreta“ (*Divisio scientiarum*, wie oben, Anm. 44, 333).

⁸⁵ „Moralis ... dividitur in tres partes, in monasticum ..., et yconomicam ... et politicam ad regimen civitatis introductam in legibus et decretis“ (*Kommentar zum Liber de Causis*, wie oben, Anm. 44).

⁸⁶ „... yconomica et politica, sicut quidam dicunt, traduntur in legibus et decretis ...“ (*Sicut dicit Ysaac*, wie oben, Anm. 44).

⁸⁷ „Ad hanc scientiam [politicam] pertinent iura canonica et civilia“ (*De ortu scientiarum*, Hg. A. G. Judy [ABMA 4]. Toronto 1976, 126).

schriebene *Summa philosophiae*⁸⁸, die Einführung in die Philosophie des Henricus Brito⁸⁹, die *Philosophia* des Oliverus Brito⁹⁰, die anonyme Schrift *Ut ait Tullius*⁹¹ und das Manuskript Oxford Merton College C.2.12 (Coxe 261), fol. 69 ra–b⁹², die Handschrift Bruges, Bibliothèque de la Ville 496, fol. 80 ra⁹³, und Robertus Anglicus⁹⁴. Die Identifizierung der *politica* mit der *lex positiva* ist der einzige Punkt, in welchem die Schriften der Zeit ganz übereinstimmen. Diese Identifizierung spricht aber deutlich für eine juristische Auffassung der *politica* im artistischen Milieu. Sogar Albert der Große behauptet im Prologus zu seiner Schrift *Super Ethica* die Gleichung *politica = lex*⁹⁵. Dies erlaubt, von einem Einfluß dieser Schriften der Artisten auf den *doctor universalis* zu sprechen. Die Beständigkeit bei der Gleichung und ihre Präsenz bei Albert läßt diesem politischen Ansatz der Artisten auf Grund ihrer historischen Wirkung auf gewichtige Denker wie Albert selbstverständlich eine große Bedeutung zuwachsen. Eben deswegen bildet diese artistische Auffassung über die Politik ein einflußreiches Kapitel der politischen Theorie des Mittelalters.

⁸⁸ „Civilis autem scientia pars est notabilis philosophiae moralis, canonica etiam, qua utuntur ecclesiastici, activae philosophiae deservit et subicitur“ (*Summa philosophiae Roberto Grosseteste ascripta*, in: L. Baur, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln [BGPhMA IX], Münster 1912, 301).

⁸⁹ „Practica dividitur in tres, in monasticam, yconomicam et politicam. Prima traditur ab Aristoteli in *Ethicorum*, secunda a Tullio in libro *De officiis*, tertia in legibus et decretis“ (*Einführung in die Philosophie*, wie oben, Anm. 44).

⁹⁰ „Politica nominatur que docet regere populos et civitates, unde dicitur a polis, quod est civitas vel pluralitas. Et hec traditur in legibus et decretis“ (*Philosophia*, wie oben, Anm. 44).

⁹¹ „Practica traditur ab Aristoteli in *Ethicis*, secunda a Tullio in libro *De Officiis*, tertia in legibus et decretis“ (*Ut ait Tullius*, wie Anm. 44).

⁹² „Politica proprie dicta sive civilis est scientia per quam totius civitatis utilitas administratur. Et sub hac sunt leges et iura quibus reguntur populi“ (wie oben, Anm. 53).

⁹³ „De bono yconomico et politico non habemus aliquam scientiam, sed, ut dicunt aliqui, de istis determinatur in legibus et decretis...“ (wie oben, Anm. 44).

⁹⁴ Handschrift Todi, Biblioteca comunale 54, fol. 1 va: „Practica dividitur in monasticam, yconomicam [sic] et politicam... Politica nominatur que docet regere populos et civitates. Unde dicitur a polis, quod est civitas, vel pluralitas; et hec traditur in legibus et decretis“; vgl. L. M. de Rijk, „On the genuine text of Peter of Spain's *Summule Logicales*“ (III), in: *Vivarium* VII (1969) 23.

⁹⁵ Bertelloni, „Die Rolle der Natur...“ 690 f.

6. Errores, quae ante et nunc polluerunt

Der spanische Minorit Alvarus Pelagius⁹⁶ berichtet im Vorwort zu seinem Traktat *Collyrium Fidei Adversus Haereses*⁹⁷, daß er diese Abhandlung in der Absicht geschrieben habe, verschiedene alte und neue Irrlehren – *errores novos et veteres* – zu bekämpfen, die – so Alvarus – in Spanien und außerhalb von Spanien vertreten würden⁹⁸. Er fügt in der Kapitelübersicht des fünften Teils dieses Buches hinzu, daß sich unter diesen Irrlehren auch die „*errores Scoti, qui vocatur Thomas Scotus*“ befänden⁹⁹. Nach Alvarus hat dieser Thomas unter anderen Thesen auch folgende Meinung vertreten, „*quod mundus melius regeretur per philosophiam quam per iura canonica*“¹⁰⁰. Mit dieser Formulierung erhebt die Philosophie schlicht ihren schon säkularen Anspruch, sich hinsichtlich politischer Themen zu Wort zu melden. Nehmen wir noch das Vorhaben des Alvarus in seinem *Collyrium* als ganzes hinzu, so handelt es sich um eine Abhandlung, in der ihr Verfasser nicht nur Irrlehren bekämpfen wollte, die *nunc noviter polluerunt*, sondern er wollte zudem auch gegen *errores*

⁹⁶ Über Alvarus siehe *N. Jung*, Un franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIV^e siècle. Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII., Paris 1931; *M. Wilks*, The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages, Cambridge 1963; *A. Domínguez de Sousa Costa*, Estudos sobre Alvaro Pais, Lisboa 1966; *J. Moraes Barbosa*, O „De statu et planctu ecclesiae“. Estudo crítico, Lisboa 1982; *M. Damiana*, Alvaro Pelagio. Teocrático scontento, Firenze 1984 und *J. Miethke*, „Alvaro Pelagio e la chiesa del suo tempo“, in: Santi e santità nel secolo XIV (Atti del XV Convegno Internazionale, Assisi, 15–17 ottobre 1987), Perugia 1989, 255–293.

⁹⁷ Es besteht noch keine kritische Ausgabe des Traktates. Ich zitiere die vollständige Ausgabe, die *Miguel Pinto de Menezes* nach dem Cod. lat. Vat. 1129, fol. 1–166v herausgegeben hat (Colirio da Fé contra as Heresias, 2 Bände, Lisboa, 1954 und 1956). Über das *Collyrium* siehe *R. Scholz*, Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327–1354), I. Teil: Analysen, Rom 1911, 198–202 und die soeben erschienene Auslegung des Textes von *M. A. Santiago de Carvalho*, „Entre lobos e pastores. Tipologia e racionalidade de ‚Colirio da Fé‘ como modelo politico-pastoral“, in: Leopoldiana (Santos, Brasilien), Vol. XVII, Nr. 48 (1990) 233–256. Auch *Scholz* hat einige Stellen des *Collyrium*s nach dem Cod. Ottobon. lat. fol. 1–133 herausgegeben (s. Unbekannte ..., II. Teil: Texte, Rom 1914, 491–514).

⁹⁸ „opusculum composui hoc contra hereses et errores novos et veteres, quae in quibusdam partibus Hispaniae et alibi pestifere pullularunt“ (*Collyrium*, Hg. *Pinto de Menezes*, Bd. I, 34–36).

⁹⁹ Ebd. Bd. II, 1956, 210 und *Scholz* 499. Auf Einzelheiten über die Persönlichkeit des Thomas Scotus ist aus Mangel an genaueren Angaben schwer einzugehen. Seine Existenz wurde aber nicht in Frage gestellt (vgl., *Scholz*, Anm. 97; *Menéndez y Pelayo*, Anm. 103 und *Grabmann*, Anm. 104 bis 106). Über die Einstellung des Alvarus zu Thomas Scotus s. *M. Esposito*, „Les hérésies de Thomas Scotus d’après le ‚Collyrium fidei‘ d’Alvaro Pelayo“, in: RHE 33 (1937) 56–69 (mit Texten und Bibliographie), besonders 66–67, wo der Verfasser einige Arbeitsschritte zur Identifikation des Thomas Scotus angibt und auf politische Auswirkungen seiner Lehre und Tätigkeit und auf seine Beziehungen zu averroistischen Kreisen des 13. Jahrhunderts hinweist. Mit Thomas Scotus beschäftigen sich auch die Arbeiten von *M. A. S. de Carvalho*, „O ‚Sedutor‘ Tomás Escoto“, in: Humanistica e Teologia XI (1990) 171–198 und von *M. Martins*, „As acusações contra Tomás Escoto e a sua interpretação“ in: RPF 8 (1952) 29–49.

¹⁰⁰ *Scholz*, a. a. O.; *Pinto de Menezes* (Bd. II, 62): „Quod etiam dicit dictus haereticus quod in sua philosophia inaniter gloriatur quod mundus melius regeretur per philosophiam quam per Decreta et Decretales“.

schreiben, die auch früher schon zirkulierten¹⁰¹. Gerade in dieser Absicht bezieht sich Alvarus auf den rätselhaften Thomas Scotus, dessen These er in einer Liste von Irrlehren verzeichnet, die er schon im Vorwort zu seinem *Collyrium* als *veteres errores* charakterisiert hatte¹⁰².

Nachdem sich R. Scholz 1911 ganz kurz mit Alvarus befaßt hatte, hat 1917 M. Menéndez y Pelayo seine Abneigung gegen diesen „bösen Mönch“ („fraile malo“) im Rahmen der durch ihn so benannten „averroistischen Gottlosigkeit“ („impiedad averroista“) geäußert, indem er sich auf andere, von Scholz nicht benutzte Handschriften des *Collyrium*s stützte, um über die Thesen des Thomas Scotus Bericht zu erstatten¹⁰³. Etwas später nahm M. Grabmann das Thema wieder auf und bezog sich im Rahmen des „populären Averroismus“¹⁰⁴ auf Thomas Scotus als Vertreter der „schroffsten Form“ dieser Abweichung des mittelalterlichen Denkens¹⁰⁵. Er verwies auf die oben erwähnte These des „abgefallenen Ordensmannes Thomas Scotus“¹⁰⁶ – „die Welt würde besser durch die Philosophie als durch das kanonische Recht regiert“¹⁰⁷ – und nach raschem Hinweis auf einige Namen des sogenannten „politischen Averroismus“ (Johannes de Janduno und Marsilius von Padua) ermahnte er dazu, die kirchenpolitischen Schriften und die Staatsauffassung des Averroismus „auf Grund der aus diesen Kreisen stammenden Politikkommentare“ zu erforschen und zu bestimmen¹⁰⁸.

Diese „populäre“ Erscheinung der Philosophie wurde bisher wenig ergründet. Obwohl die Zahl der uns bekannten Quellen sehr gering ist, wurde außer der Mahnung Grabmanns auch die Hoffnung zum Ausdruck gebracht, daß sich der Fall „Thomas Scotus“ im Lichte des in den Lissaboner Archiven lagernden Materials erforschen ließe¹⁰⁹. Es ist außerdem m. E. immer noch zu bestimmen, ob Thomas dem Typus eines typischen Averroisten eigentlich entspricht oder nicht. Denn er behauptet nicht, daß Philosophie und Theologie *simul stant*. Er geht einen Schritt weiter: Seiner Ansicht nach muß im politischen Bereich der juristische

¹⁰¹ „Expedita quarta parte de heresibus que in iure canonico extirpantur, incipit quinta et continet in se XVII hereses sive errores que ante et nunc noviter polluerunt“ (ebd. Bd. II, 208; Scholz, a. a. O.)

¹⁰² Wie oben, Anm. 98.

¹⁰³ M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Buenos Aires 1945, Bd. III, 265 f.

¹⁰⁴ Grabmann, *Der lateinische Averroismus* ... (Inhaltsverzeichnis, 87).

¹⁰⁵ M. Grabmann, „Studien über den Averroisten Taddeo da Parma (ca. 1320)“, in: Mélanges Mandonnet. *Études d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge* (BiblThom XIV) T. II, Paris 1930, 321.

¹⁰⁶ Wie oben Anm. 104, 77.

¹⁰⁷ Ebd. 78.

¹⁰⁸ Ebd. 79.

¹⁰⁹ *Eposito* 65. Zum „populären Averroismus“ in Spanien am Ende des XIII. und Anfang des XIV. Jahrhunderts (auch in Zusammenhang mit Thomas Scotus) siehe bes. F. Rico, „Por aver mantenencia. El aristotelismo heterodoxo en el *Libro de Buen Amor*“, in: *El Crotalón* (Anuario de Filología Española) 2 (1985) 187 f.

Ausdruck der Theologie – d. h. die *decretales* – durch die Philosophie total aufgehoben werden.

Obwohl wir auch heute leider noch nicht über aus averroistischen Kreisen stammende Kommentare zur „Politik“ verfügen¹¹⁰, konnte und kann die Ermahnung Grabmanns nicht vernachlässigt werden. Denn die Erforschung der mittelalterlichen politischen Theorien nach Grabmann hat in der Tat immer wieder feste Beziehungen zwischen den laikal orientierten politischen Traktaten des Spätmittelalters und dem „aristotélisme intégral“ feststellen können. Diese Feststellung hat die damaligen Vermutungen Grabmanns im allgemeinen bestätigt: Ist die Rede von einer Trennung zwischen Glauben und Wissen, so denkt man unmittelbar an den politischen Gebrauch und an die Konsequenzen dieser Trennung, d. h. vor allem an Dante und Marsilius. Denn obwohl bei ihnen der Zweck der Trennung nicht die Enttheologisierung, sondern vielmehr die Entklerikalisierung der Politik mit Hilfe der Philosophie war, wird bei ihnen jene Trennung zur konkreten Anwendung gebracht.

Dazu kommt aber der schon erwähnte wichtige Hinweis des Alvarus darauf, daß die Beziehungen zwischen Aristotelismus und Politik nicht erst im 14. Jahrhundert, sondern schon früher zum Ausdruck gekommen sind. Nehmen wir also mit Alvarus hypothetisch an, daß die die Philosophie und das kanonische Recht betreffende These des legendären Thomas Scotus nicht nur eine These von Scotus selbst, sondern auch ein *vetus error* war, so stellen sich in diesem Zusammenhang hauptsächlich zwei wichtige und gleichzeitig schwer zu beantwortende Fragen: Erstens, wo diese These zuerst vertreten wurde, und zweitens, wer sie aufgestellt hat. Denn wenn wir berücksichtigen, daß die erwähnten Stellen des *Collyrium*s Irrlehren des Thomas Scotus mit *Veteres errores* in Zusammenhang bringen, wirken jene Stellen als eine Herausforderung, den Ursprung dieser *errores* in der Zeit vor Thomas Scotus zu suchen.

6.1 „*Philosophia*“ gegen „*ius canonicum*“?

Diese Fragen können wir hier nicht beantworten. Wir wollen jedoch die Vermutung wagen, daß jene Trennung ihre Vorläufer schon bei den Artisten der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts hatte und daß der Studienplan uns den möglichen Rahmen andeutet, innerhalb dessen sich diese Trennung in der Form eines Konflikts zwischen Philosophie und kanonischem Recht bereits ankündigte. Denn wenn wir den Pariser Studienplan vom Gesichtspunkt seiner theoretischen Hintergründe her betrachten, muß man sagen, daß in ihm die Philosophie nicht nur im Rahmen der *ethica individualis* mit der Theologie ein schwieriges Ge-

¹¹⁰ Ich richte mich nach *Cb. Flüeler*, „Mittelalterliche Kommentare zur ‚Politik‘ des Aristoteles und zur pseudo-Aristotelischen ‚Ökonomik‘“ in: *Rezeption und Interpretation ...* Teil 2 (Anm. 60).

sprach führt. Auch im Abschnitt *politica* scheinen die Sätze des römischen Rechtes sich von denen des kanonischen Rechtes abzusetzen.

Das Vorgebrachte bedeutet selbstverständlich noch keinen ausdrücklichen Konflikt der Philosophie selbst mit dem kanonischen Recht, wie es Alvarus Pelagius anzeigte. Es handelte sich vor allem um eine Kontroverse zwischen zwei Gesetzessammlungen. In dieser Hinsicht entfachte sich der Streit ja hauptsächlich auf einer zunächst juristischen Ebene, die aber politische und philosophische Implikationen mit sich bringen konnte. Daß außerdem gewisse besonders das öffentliche Recht betreffende Stellen der *lex Romana* mit dem *ius canonicum* überhaupt nicht leicht zu vereinbaren waren¹¹¹ – deshalb konnte sich der Streit leicht und direkt in eine politische Kontroverse verändern¹¹² –, ist nur die eine Seite des Problems. Daneben ist auch die Tatsache zu berücksichtigen, daß der rein laikale Charakter der *lex Romana* dem *ius canonicum* nur eine sehr schwierige Koexistenz mit den kirchlichen Hintergründen des kanonischen Rechts bieten konnte. In dieser Hinsicht war der Konflikt deswegen auch philosophisch, weil es zwei vorjuristische Auffassungen waren, und damit zwei Positionen, die theoretisch miteinander in Konflikt geraten konnten. Es kann vielleicht nicht behauptet werden, daß sich die durch Alvarus Pelagius angezeigten *veteres errores* genau auf diesen Konflikt beziehen. Wer damals aber über die theoretischen Grundlagen beider Rechte Überlegungen anstellte, konnte nicht übersehen, daß sie eine stillschweigende, doktrinäre Spannung verbargen. So scheint auch im Abschnitt *politica* der *philosophia moralis* dieselbe Spannung zwischen Philosophie und Theologie nun in indirekter Form aufzutauchen, die im Abschnitt *ethica individualis* ausdrücklich und direkt zustande kommt.

6.2 Das römische Recht im Studienplan

Wohl verfügen wir über keine konkreten Beweise dafür, daß das römische Recht an der Artistenfakultät tatsächlich unterrichtet wurde. Doch obwohl dies das Ergebnis der Erforschung von öffentlichen (d. h. *förm-*

¹¹¹ Wie oben, Anm. 22.

¹¹² „Lassen sich die in der Konstitution ‚Super Speculam‘ verordneten Einschränkungen des zivilistischen Studiums aus innerkirchlichen, disziplinären und pastoralen Gründen erklären, oder sind eher rechtspolitische, vielleicht gar weltpolitische Motive für ihren Erlaß ... bestimmend gewesen?“. So faßt S. Kuttner („Papst Honorius III. und das Studium des Zivilrechts“, in: Festschrift für Martin Wolff, Hg. E. von Caemmerer, F. A. Mann, W. Hallstein und L. Raiser, Tübingen 1952, 83. Mit reicher Bibliographie) die zwei Stellungnahmen zur Frage nach dem Verbot des Studiums des römischen Rechtes durch Honorius III. (1219) und später durch Gregor IX. (1235) zusammen. Siehe darüber auch G. de Vergottini, Studi sulla legislazione imperiale di Federico II in Italia. Le leggi del 1220. Milano 1952, bes. 162 f., wo auch zahlreiche, doch kontroverse Literatur erwähnt wird. M. E. ist der auffällige Meinungsstreit auch darauf zurückzuführen, daß man die Frage bisher allein an kanonistischen Quellen untersuchte, während man die philosophischen Verhältnisse an der Pariser Artistenfakultät nicht berücksichtigt hat.

lich) Urkunden ist, in denen sich keine Hinweise darauf finden¹¹³, reflektiert dagegen der Studienplan die faktischen Interessen der Artisten¹¹⁴. Er erlaubt es keineswegs, bei den Artisten die Existenz eines Interesses an dem Inhalt des römischen Rechts auszuschließen. Mit Begeisterung kündigte Guido de Bazochoes in einem Brief *cuidam amico* schon gegen Ende des 12. Jahrhunderts an, daß auf der Pariser Insel die *leges* und *decreta* eine wichtige Stelle neben den *septem artes* eingenommen hatten¹¹⁵. Und in unserem Studienplan äußert sein Verfasser eine ziemlich eindeutige Ansicht über die *politica*, die ihrerseits ein zusammengefaßtes, aber – im Gegensatz zu den knappen Hinweisen von anderen Schriften der Zeit – ganz klares Verständnis der internen Gliederung des römischen Rechtes in *ius gentium* und *ius civile* zeigt. So wird im Studienplan zuerst die *politica* dadurch charakterisiert, daß nach ihr die Seele *in bono omnium communiter* lebt. Und da sich die *politica* mit allen (*omnes*) in den *civitates* lebenden [*homines*] befaßt, bedient sie sich einer *lex*, die *communis* ist, d. h. die für alle gilt¹¹⁶.

Es ist hier die Tatsache hervorzuheben, daß diejenigen *omnes* [*homines*], für deren Güte die *politica* sorgt, mit demselben Adjektiv „*communis*“ belegt werden, mit der die *lex* gekennzeichnet wird. Eben mit dem Ausdruck *lex communis* scheint sich der Verfasser gleich darauf auf das *ius gentium* zu beziehen, das nach der Charakterisierung des Gaius in den *Digesta* durch *omnes gentes* gebraucht wird¹¹⁷. Aber auch das *ius civile* als Gesetzessammlung einer bestimmten *civitas*¹¹⁸ wird in Betracht gezogen, denn der Verfasser definiert die *politica* als Wissenschaft „*de iure et defensione iuris eorum, quae sunt in civitatibus constituta*“¹¹⁹. Diese Darstellung der internen Gliederung des römischen Rechtes ist keineswegs neu. Man findet sie auch in Dreiteilungen der *philosophia moralis* des 12. Jahrhunderts¹²⁰. Es ist möglich, daß diese Auffassung des *ius Romanum* durch die

¹¹³ Das behaupten *J. Isaac* (Le „Peri Hermeneias“ en Occident de Boèce à Saint Thomas. Histoire d'un traité d'Aristote, Paris 1953, 72) und *Flüeler* (wie Anm. 60, 5 f.)

¹¹⁴ Wie oben, Anm. 11.

¹¹⁵ „In hac insula perpetuam sibi mansionem septem pepigere sorores, artes videlicet liberales, et in tonante nobiliores eloquentie thuba decreta leguntur et leges“ (*Denifle-Chatelain*, wie oben, Anm. 18, Bd. I, 56). Siehe auch *J. Verger*, „A propos de la naissance de l'université de Paris: contexte social, enjeu politique, portée intellectuelle“, in: Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters, (hg. *Johannes Fried*), Sigmaringen 1986, 74, Anm. 21 und 87, Anm. 72.

¹¹⁶ Text oben, Anm. 9.

¹¹⁷ „Omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim *communi omnium hominum iure utuntur*. Nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium civitatis est vocaturque ius civile, quasi ius proprium ipsius civitatis; *quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur*“ (*Digesta*, I, i, 9; Hervorhebungen von mir).

¹¹⁸ a. a. O.

¹¹⁹ Text oben, Anm. 9.

¹²⁰ Seit dem 12. Jahrhundert war dem Gelehrtenmilieu die Thematik um das *ius Romanum* bekannt. Ein ziemlich deutliches Verständnis der internen Aufgliederung des römischen Rechtes äußert z. B. gegen Ende des 12. Jahrhunderts *Ottfried von Saint Victor*: „Sem-

Artisten in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts übernommen wurde, was vermuten läßt, daß die Hinweise der *politica* im Studienplan diese Übernahme reflektieren.

Wie die erwähnte Dreiteilung vom 12. Jahrhundert bietet auch der Studienplan keine Hinweise auf das kanonische Recht. Die Frage, ob im Studienplan diese Auslassung einen Vorrang des römischen Rechtes vor dem kanonischen Recht bedeuten kann, kann hier nur gestellt werden, aber muß noch offenbleiben. Immerhin scheint die Erwähnung der *decreta* gewissermaßen durch das Protokoll vorgeschrieben, während die Präsenz der *leges* einer Tradition entspricht, die ihre Wurzeln im gelehrten Schrifttum des 12. Jahrhunderts hat. Es ist deshalb nicht ungewöhnlich, daß sich im Studienplan ein Philosoph, d. h. ein Artist, mit dem *ius Romanum* beschäftigt. Etwas Ähnliches kam im 12. Jahrhundert vor, als Kommentatoren des römischen Rechts, d. h. Juristen, ihren Beruf mit dem Unterbegriff *ethica* der dreifach aufgeteilten *philosophia moralis* in Zusammenhang brachten und dementsprechend ihren eigenen Beruf als Kommentatoren als eine philosophische Aufgabe verstanden¹²¹. Nur sind es beim Studienplan nicht Juristen, sondern Philosophen, die diese Aufgabe übernehmen. Seine Arbeit versteht der Verfasser natürlich auch philosophisch: der Tradition entsprechend fügt er das *ius Romanum* in den vom Prinzip „Wille“ (*voluntas*) abhängenden Abschnitt *politica* ein, so daß (wie im 12. Jahrhundert) das römische Recht nochmals einen Teil der *ethica* bildet.

7. Schluß: Die philosophiehistorische Bedeutung des Pariser Studienplans

Die geschichtliche Erforschung eines philosophischen Textes hat nicht allein den Zweck, über seine Quellen Rechenschaft abzulegen. Sie muß außerdem die in ihm vertretenen Auffassungen untersuchen und vor allem seine ideengeschichtliche Wirkung deutlich werden lassen. Jene Auffassungen und diese Wirkung können aber nicht einfach vorausgesetzt oder anhand von anderen Texten der Zeit rekonstruiert werden. Wenn der Text genügend Material zu seiner philosophiehistorischen Auswertung bietet, kann er als Ausdruck des intellektuellen Lebens des Milieus betrachtet werden, aus dem er entstanden ist. So erreicht er den Status eines exemplarischen Zeugnisses. Die historische Analyse des mittelalterlichen Schrifttums muß allerdings zuerst auf diese Einzigartigkeit abzie-

per enim novi ethicorum, economicorum et politicorum libri crescunt et iuris privati et publici, civilis quoque et gentium et principum constitutiones innovantur et de die in diem arida nostra novorum lignorum pomiferorum cum pomis suis feratior efficitur“ (*Microcosmus*, Texte établi et présenté par Ph. Delhaye, Lille-Gembloux, 1951, Kap. 59, 76). Siehe darüber Ph. Delhaye, „L'enseignement de la philosophie morale au XIIe siècle“, in: MS XI (1949), 97.

¹²¹ Ebd. 91 f. und 97.

len, die an und für sich schon als Zeugnis der Auffassungen bestimmter intellektueller Kreise gelten kann. Sodann muß man die geschichtliche Bedeutung dieser Texte durch eine genaue Erörterung ihrer Stellung im gesamten Kontext und ihrer Wirkungen in der zeitgenössischen und in der späteren Geistesgeschichte festzustellen versuchen.

Von diesen Voraussetzungen ausgehend und durch die Analyse der ethischen Ansichten des Studienplans haben wir versucht, seine Bedeutung für die Geschichte des politischen Denkens des Mittelalters zu zeigen. Unsere Darlegung hat nicht nur darauf abgezielt, den im Studienplan aufkommenden Streit zwischen der Theologie und einer zur Unabhängigkeit von der Theologie strebenden philosophischen Reflexion aufzuzeigen. Sie beabsichtigte auch nicht allein, die möglichen politischen Implikationen dieses Streites hervorzuheben: Es erübrigt sich zu sagen, daß solch ein Konflikt die Frage nach dem Verhältnis zwischen beiden *felicitates* (*felicitas huius vite* und *felicitas vite aeternae*) mit sich brachte und daß diese Frage im Spätmittelalter die Frage von verschiedenen politischen, besonders laikal orientierten Traktaten war. Wie schon gesagt wurde, drückte sich das Mittelalter über Politik nicht immer politisch – im Sinne der modernen politischen Theorie – aus. In vielen Fällen versteckten damals philosophische und theologische Stellungnahmen zu bestimmten theoretischen Fragen – z. B. der Frage nach der *felicitas* – auch einen Ansatz, etwas Politisches zu äußern¹²². Und schließlich geht es in diesem Aufsatz auch nicht nur darum, die Eigentümlichkeit des Abschnitts *philosophia moralis* im Studienplan und die markanten Unterschiede aufzuzeigen, die diesen Abschnitt von der Behandlung einiger Ethikfragen in anderen Schriften der Zeit unterscheiden.

Unabhängig davon, daß alle diese Aspekte schon an und für sich diesen Text als ein ganz besonderes Stück der artistischen Literatur der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts erkennen lassen, ist es erlaubt, ihn vor allem hinsichtlich der sozio-politischen Dimension der Philosophie als

¹²² Erklärend ist in dieser Hinsicht eine Bemerkung von *P. Michaud-Quantin*: „Dirigées contre les thèses de la Faculté des Arts les propositions d'Étienne Tempier omettent complètement le domaine social et politique. En comparant les œuvres des polémistes impériaux et pontificaux sous Henri IV et Grégoire VII („Libelli de Lite“) avec celles des légistes de Philippe-le-Bel et de Louis de Bavière on a exactement la même impression. Les premiers condamnent l'attitude du pape ou de l'empereur au nom de la chrétienté et sans mettre en cause le pouvoir et l'organisation de l'Église; les légistes parlent au contraire au nom d'un pouvoir séculier qui s'affirme le rival de celui de l'Église. C'est à très juste titre que M. G. de Lagarde a donné pour titre commun à la série de ses œuvres ... „La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge“. A côté des principes du droit romain et de l'occasion fournie par les événements il montre d'ailleurs que cette transformation a utilisé la philosophie aristotélicienne ... Cette autonomie et cette sécularisation ne sont pas des phénomènes particuliers à certains domaines mais une dominante de l'évolution de la pensée dans le dernier quart du XIIIe siècle; les „artistes“ visés par Étienne Tempier ne sont moins que les légistes de Philippe-le-Bel, leurs contemporains d'ailleurs pour certains, les artisans de cette „naissance de l'esprit laïque“ („La double vérité des Averroistes. Un texte nouveau de Boèce de Dacie“, in: *Theoria* 22 [1956] 183–184).

etwas Neues herauszustellen, das in den festen Beziehungen zwischen der allgemeinen Philosophie einerseits und der *ypotica* und der *politica* andererseits zutage tritt. Denn *ypotica* und *politica* sind zwei der *philosophia moralis* zugehörnde Teile, die kraft ihrer Abhängigkeit von einem gemeinsamen Prinzip stark an sie gebunden sind: Beide richten sich – wie übrigens auch die *monastica* – nach dem Prinzip „Wille“ (*voluntas*). So bringt die *philosophia moralis* die *ypotica* und die *politica* in enge Verbindung mit der Philosophie, wobei diese Verbindung durch den Willen, d. h. durch ein philosophisches, nicht durch ein theologisches Prinzip ermöglicht wird. Im Grunde genommen bildet der Wille die neue philosophische Basis, auf der der Verfasser seine Lehre von *ypotica* und *politica* errichtet. Ferner möchte ich nochmals daran erinnern, daß im Studienplan auch die *theologia* als Teil der *philosophia moralis* berücksichtigt wird. So scheint auch die *theologia* an das philosophische Programm des anonymen Verfassers gebunden zu sein. Der Text enthält jedoch keine Hinweise, die weitere Schlußfolgerungen über diese Stellung der *theologia* innerhalb der *philosophia moralis* zu ziehen erlauben.

1938 schrieb M. Grabmann in einem Aufsatz über die aristotelische Logik des Mittelalters: „Die Dialektik hat auch die kirchenpolitische Streitliteratur des Mittelalters stark beeinflusst . . . ‚Aristoteles im Mittelalter‘ ist nicht bloß ein philosophiegeschichtlicher, sondern auch ein kulturhistorischer Begriff“¹²³. Verstehen wir unter Dialektik im allgemeinen die Bearbeitung der Argumente zur wissenschaftlichen Begründung einer *scientia*, so brauchen wir diese Bearbeitung der politischen Argumentation nicht erst in den kirchenpolitischen Schriften zu suchen. Denn schon in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts haben wir bei den Artisten Ansätze zur Schaffung der theoretisch-wissenschaftlichen Grundlagen von der *politica* gefunden, die als Zeugnis des kulturhistorischen Einflusses des Aristotelismus auf die entstehende *scientia politica* wirkten. Bei der Schaffung dieser Argumentationen wurde die *politica* nicht nur als Beispiel angeführt¹²⁴. Der Pariser Studienplan bietet insbesondere ein Bei-

¹²³ „Ungedruckte lateinische Kommentare zur aristotelischen Topik aus dem 13. Jahrhundert“, in: Mittelalterliches Geistesleben, Bd. III, München 1956, 57.

¹²⁴ „Philosophia enim quedam est theórica, quedam practica . . . Theórica vero quedam est intellectibilis, quedam intelligibilis, quedam et naturalis. Intellectibilis est illa scientia, que speculatur divinam essentiam et res incorporeales non subiectas corporeo sensui, ut sunt anime et spiritus. Intelligibilis est illa scientia, que speculatur naturum corporum animatorum et non animatorum. Naturalis est illa, quae consistit in naturis rerum. Practica etiam sic dividitur, alia propria, alia politica, alia equonomica. Propria autem est illa, que nihil admittit nisi gaudendum et nihil facit, de quo sit penitendum. Politica est, que consistit in regimine reipublice. Equonomica vero in regimine private rei consistit. Opponitur. Dialectica non est philosophia, quia non est intellectibilis nec intelligibilis nec naturalis. Non est ergo theórica. Similiter non est propria neque politica neque equonomica. Non est practica, igitur non est philosophia. Quod solvitur sic. Hec divisio: theórica alia est intellectibilis, alia intelligibilis, alia naturalis non est sufficiens, sed addendum est hoc membrum, scilicet sermocinalis vel rationalis, sub quo membro dialectica continetur. Similiter hec divisio non est sufficiens, scilicet et practica alia propria, alia politica, alia equonomica, sed addendum est

spiel der ersten Ansätze, die *politica* mit Hilfe neuer Argumente theoretisch zu begründen. Seine wohl kurze, aber gleichzeitig architektonische Gestaltung der sozialen Dimension der *philosophia moralis* zeigt die Bemühung seines Verfassers, erstens diese Dimension auf eine völlig neue, nichttheologische Grundlage zu stellen und zweitens jene Dimension wissenschaftlich, d. h. philosophisch, im Geiste einer freilich noch nicht hinlänglich bekannten aristotelischen Lehre über die Politik zu begründen. Diese Begründung und die Hinweise auf den Inhalt von *ypotica* und *politica* lassen die Vermutung zu, daß sich im Pariser Artistenmilieu ein aufblühendes, philosophisches Interesse an politischen Themen meldete.

Ch. Lohr hat diesbezüglich die These vertreten, daß die aristotelischen Schriften deswegen gefunden wurden, weil sie vorher gesucht worden sind¹²⁵. Obwohl diese These eher hermeneutisch als historisch aufgestellt wurde – Lohr hat m. E. die historische Begründung seiner These offengelassen –, kann sie als allgemeiner Rahmen und sinnvoller Ausgangspunkt zur Formulierung einer durch historische Belege begründeten Theorie der Rezeption der aristotelischen politischen Schriften benutzt werden. Eben im Lichte dieser These kann nun vorausgesetzt werden, daß erstens unter den aristotelischen Schriften auch die *Politica* deswegen gefunden wurde, weil sie gesucht worden ist, und zweitens, daß nach dem Bekanntwerden der politischen Schriften des Aristoteles diese durch die westlichen Intellektuellen benutzt worden sind, um über die *oeconomica* und die *politica* wissenschaftlicher reflektieren zu können.

Wir verfügen heute über ausreichende Beweise dafür, daß vor der Rezeption der *Politica* die Artisten deren Existenz vermuteten, ja, daß unmittelbar nach dem Bekanntwerden der *Politica* diese die politische Auffassung der Artisten ersetzt hat. Was ersteres betrifft, geben uns – außer dem Hinweis des Gundissalinus auf die Existenz eines noch unbekanntes Buches von Aristoteles über politische Wissenschaft¹²⁶ – auch verschiedene Schriften um die Mitte des 13. Jahrhunderts Nachricht von der Existenz einer solchen Wissenschaft: „*Politica dicitur a ‚polis‘, quod est civitas, secundum quod huius prelati dicuntur regere civitatem ut prepositi et alii. Due ultime partes scilicet yconomica et politica, sicut quidam dicunt, traditur in legibus et decretis, alii dicunt, quod traditur a Tullio in libro de officiis. Alii dicunt, quod Aristoteles fecit in lingua arabica quandam scientiam de*

hoc membrum sermocinalis seu rationalis vel possumus dicere, quod filosofia accipitur pro veteri filosofia tantum, scilicet pro ethica et quadriverio, secundum quam acceptionem dividitur, cum dicimus: filosofia alia theoricā, alia practica“ (Handschrift Preußische Staatsbibliothek Berlin 624, fol. 87 v; vgl. M. Grabmann, *Kommentare zur aristotelischen Logik* aus dem 12. und 13. Jahrhundert, in: SPAW.PH XVIII 1938, 202).

¹²⁵ Wie Anm. 15, bes. 83.

¹²⁶ „Et hec quidem scientia continetur in libro Aristotelis, qui politica dicitur, et est pars ethice, in quo etiam docet, quas condiciones et dispositiones naturales oportet observare in filiis regum et in aliis ad hoc, ut ille in quo inuente fuerint eligatur ad regnum, deinde illum in quo fuerint, qualiter oportet morigerari, quousque perficiatur in eo virtus regia et fiat rex perfectus“ (De divisione philosophie, wie Anm. 53, 136).

*hoc, que nobis adhuc non est translata*¹²⁷. Dieser und auch andere Texte¹²⁸ sprechen für die damalige Kenntnis von der Existenz der *Politica* und lassen uns annehmen, daß diejenigen, die sich mit der *politica* beschäftigt hatten und die Existenz einer aristotelischen Schrift darüber vermuteten, diese Schrift auch gesucht haben. Was letzteres anbelangt, bietet Albert der Große ein deutliches Beispiel der artistischen Auffassung über das Politische unmittelbar nach seiner Lektüre der aristotelischen „Politik“¹²⁹.

Bis vor kurzem wußten wir sehr wenig von der Entwicklung der Philosophie in den ersten Jahren des 13. Jahrhunderts. Die Möglichkeit einer politischen Reflexion bei den Artisten wurde nicht erwogen. Die durch Grabmann und Gauthier edierten Texte bilden einen wertvollen Beitrag zur Kenntnis der philosophischen Tätigkeit und der im Rahmen dieser philosophischen Tätigkeit geäußerten Ansichten über die politische Dimension der Philosophie. Wie hier gezeigt wurde, kann man sagen, daß im lateinischen Mittelalter vor Rezeption, Übersetzung und Studium der „Politik“ eine philosophisch-politische Überlegung lebte und wirkte, die – obwohl im Geiste des damals aufblühenden Aristotelismus – noch ganz unabhängig von der *Politica* war.

So kann man nun auf Grund des Pariser Studienplans und der anderen analysierten Schriften – wenigstens hypothetisch – behaupten, daß schon vor der Rezeption der „Politik“ ein keimendes theoretisches Interesse für politische Themen existierte und daß es dieses Interesse war, das zur Rezeption der „Politik“ beigetragen hat. Wenn ferner die an politischen Themen interessierten Intellektuellen von der Existenz der *Politica* wußten, so ist anzunehmen, daß sich jenes Interesse in einer Suche nach dem Text der *Politica* verdichten konnte. Sicherlich haben die Hinweise der Artisten auf politische Themen im Rahmen der Dreiteilung der *philosophia moralis* dazu geholfen, daß sich im Westen eine Art „Gefühl“ für die Rezeption der *Politica* bildete. Es ist sehr wohl möglich, daß sich dieses Gefühl in eine Vorbereitung für jene Rezeption verdichtet hat und daß diese als Rahmen wirkte, innerhalb dessen die *Politica* gesucht wurde. Ich vermute, daß aus genau diesem Grund die *Politica* des Aristoteles – sobald sie bekannt wurde – die Stelle der *leges et decreta* rasch eingenommen hat. Was aber die *politica* selbst als Teil der *philosophia moralis* betrifft, waren – wie gezeigt wurde – die politologischen Kenntnisse der Artisten unmittelbar vor der Rezeption der aristotelischen *Politica* sehr entfernt und sehr verschieden von den in diesem Traktat enthaltenen Lehren. Das

¹²⁷ Sicut dicit Ysaac (wie Anm. 44).

¹²⁸ „... secundum alios, Aristoteles composuit scientiam de hiis [d. h. de bono yconomico et politico], sed nondum est adhuc translata nobis in latinum“ (vgl. Handschrift Bruges, Bib. de la Ville 496, fol. 80 ra, wie oben, Anm. 44).

¹²⁹ S. „Die Rolle der Natur ...“, (wie Anm. 23), 690 f.

Bekanntwerden der *Politica* war also ein philosophiehistorisches Ereignis.

Es bleibt selbstverständlich immer noch die Aufgabe, die Protagonisten dieser Rezeption zu identifizieren und genauere Angaben über das Milieu zu ermitteln, das diese Rezeption ermöglicht und vorbereitet hat. Unsere Analyse des Pariser Studienplans haben wir als ersten Schritt zur Erfüllung dieser Aufgabe durchgeführt. Diese Analyse stützt sich aber nicht auf bloße Vermutungen oder Hypothesen, sondern sie geht von der festen Überzeugung aus, daß die durch die Artisten vertretenen politischen Ansichten eine historische Wirkung erlangten. Diese Wirkung kann als Beweis für die tatsächliche Existenz einer Reflexion über politische Themen im artistischen Milieu gelten. So zeigt z. B. nochmals der Anschluß Alberts des Großen an diese Reflexion in seiner Schrift *Super Ethica*¹³⁰, daß es der politischen Überlegung der Artisten gelungen war, eine ganz bedeutende Wirkung auf relevante Momente des mittelalterlichen politischen Denkens auszuüben.

Zu dieser Aufgabe gehören aber auch sowohl die systematische Erforschung der in der Periode zwischen circa 1230 und Albert dem Großen (1260) entstandenen Texte, die sich mit einer politischen Thematik ausdrücklich befaßt haben, als auch eine programmatische Ergründung der nicht ausdrücklichen Formen des politischen Denkens, die in den Schriften jener Zeit vorkommen. Noch unedierte Texte des Pariser Artistenmilieus können aber auch politische Lehren, Auffassungen oder scheinbar unbedeutende Hinweise enthalten, die jedoch eine politische Interpretation erlauben und demgemäß als Vorspiel der späteren Entwicklung der mittelalterlichen politischen Theorie gelten dürfen¹³¹.

¹³⁰ a. a. O.

¹³¹ In meinem Aufsatz über „Giudicidicità della ‚scientia politica‘ nella riflessione politica degli artisti nella prima metà del secolo XIII“ (Actes du IXe Congrès International de Philosophie Médiévale, Ottawa, 17. – 22. August 1992, im Druck), analysiere ich weitere Texte dieser Zeit.