

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

Band: 47 (2000)

Heft: 3

Artikel: Von Plato zu Aristoteles : zur Prinzipienlehre bei David von Dinant

Autor: Speer, Andreas

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761082>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 19.02.2025

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

ANDREAS SPEER

Von Plato zu Aristoteles. Zur Prinzipienlehre bei David von Dinant

I. Die Frage nach der doctrina Davids in der Rezeptions- und Forschungsgeschichte

Nachdem die Forschung zu David von Dinant nach der Veröffentlichung von vier anonym bzw. pseudo-epigraphisch überlieferten Texten aus verschiedenen Bibliotheken (Gent, Oxford, Paris und Wien) durch Marian Kurdzialek im Jahre 1963, in denen bereits Aleksander Birkenmajer 1933 die im Verurteilungsdekret von 1210 genannten *quaternuli magistri David de Dinant*» (CUP I, 11) zu erblicken glaubte¹, über mehr als drei Jahrzehnte fast gänzlich zum Erliegen kam – sieht man einmal von einer Reihe kleinerer Aufsätze ab, in denen vor allem Kurdzialek sich bemühte, David als Ausleger der aristotelischen Naturphilosophie vorzustellen² –, so ist seit einiger Zeit ein neues Interesse an diesem Pariser Magister aus dem Beginn des 13. Jahrhunderts auszumachen. Den Anfang einer lebhaften Forschungsdiskussion machte Martin Pickavé mit einem kritischen Beitrag «Zur Verwendung der Schriften des Aristoteles in den Fragmenten der *Quaternuli* des David von Dinant»³, in dem er anhand der in den Fragmenten vorfindlichen Aristotelesübersetzungen die Einheit und Echtheit des von Birkenmajer und Kurdzialek etablierten Textcorpus in Frage stellte. Der heftige Widerspruch von Elena Casadei und Thomas Ricklin richtete sich außer gegen die Spätdatierung des Genter Fragments vor allem gegen die vorgebrachte Skepsis gegenüber

¹ *Davidis de Dinanto Quaternulorum fragmenta*, ed. M. KURDZIALEK, in: *Studia Mediewistyczne* 3 (1963). A. BIRKENMAJER, Découverte de fragments manuscrits de David de Dinant, in: *Revue Néoscholastique de Philosophie* 35 (1933), pp. 220–229.

² Vgl. e.g. M. KURDZIALEK, David von Dinant als Ausleger der aristotelischen Naturphilosophie, in: A. ZIMMERMANN (ed.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert* (Miscellanea Mediaevalia 10), Berlin-New York 1976, pp. 181–192.

³ In: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 64 (1997) 1, pp. 199–221.

David's Griechischkenntnissen und seiner eigenen Übersetzertätigkeit⁴ – eine von Kurdzialek auf einige wenige (und in ihrem historischen Zeugniswert nicht immer eindeutige) Hinweise vor allem bei Albertus Magnus gegründete These, die in der «Davidforschung» zum Idealbild eines des Griechischen kundigen, Aristoteles übersetzenden Arztes ausgebaut wurde.⁵ Ob mit den von Casadei vorgebrachten Argumenten jedoch bereits David von Dinant als Aristotelesübersetzer etabliert werden kann, mag an dieser Stelle dahingestellt bleiben. Ebenso soll im folgenden nicht die von Ricklin aufgeworfene Frage der Abhängigkeit der Fragmente voneinander (mit einer Option zugunsten des Genter Fragments als des gemeinsamen Bezugspunktes) mit weiteren Argumenten diskutiert werden.

Ein unbestreitbares Verdienst Thomas Ricklins besteht ohne Zweifel darin, die Fragmente der *Quaternuli* in den bislang nur wenig beachteten Diskussionszusammenhang im 12. und zu Beginn des 13. Jahrhunderts gestellt zu haben, der den Traumtheorien gilt und im Gefolge medizinischer Quellen einen signifikanten Beitrag zur Aneignung des byzantinischen wie des arabischen Aristoteles im lateinischen Westen darstellt. Die dem David von Dinant zugeschriebenen Fragmente bezeugen Ricklin zufolge den Eintritt des «neuen Textes» – Aristoteles' Traumschriften *De somno et vigilia*, *De insomniis* und *De divinatione* –, der zu einer Ablösung tradiert Traumvorstellungen zugunsten der aristotelischen und in einer weiteren Konsequenz zu den ersten Aristotelesverböten 1210 und 1215 in Paris⁶ führt, in deren Zusammenhang auch die *doctrina magistri David de Dinant* (CUP I, 20) als häretisch verurteilt und die Verbrennung seiner *Quaternuli* angeordnet wurde (CUP I, 11).

⁴ E. CASADEI, David di Dinant traduttore di Aristotele, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45 (1998), pp. 381–406; T. RICKLIN, Der Traum der Philosophie im 12. Jahrhundert. Traumtheorien zwischen Constantinus Africanus und Aristoteles (Mittellateinische Studien und Texte 24), Leiden-Boston-Köln 1998, pp. 323–356.

⁵ Die in der Einleitung zu seiner Edition (s. Anm. 1) vorgebrachte These findet sich auch in: M. KURDZIALEK, David von Dinant und die Anfänge der aristotelischen Naturphilosophie in: *La filosofia della natura nel Medioevo. Atti del 3° Congresso internazionale di filosofia medioevale* (Passo della Mendola 31 agosto – 5 settembre 1964), Milano 1966, pp. 407–416, hier pp. 408sq.; ferner IDEM, L'idée de l'homme chez David de Dinant, in: C. LAGA e.a. (edd.), *Images of Man in Ancient and Medieval Thought* (Symbolae 1 [Mélanges G. Verbeke]), Leuven 1976, pp. 311–322, bes. p. 319. Hierzu kritisch M. PICKAVÉ, Zur Verwendung der Schriften des Aristoteles in den Fragmenten der *Quaternuli* des David von Dinant (s. Anm. 3), pp. 201sq. und 219sq. Der These von Kurdzialek folgen hingegen P. DRONKE, Profane Elements in Literature, in: R.L. BENSON/C. CONSTABLE (edd.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge MA 1982, pp. 569–592, hier pp. 589–590; sowie E. CASADEI, David de Dinant traduttore di Aristotele (s. Anm. 4), bes. pp. 402–406.

⁶ T. RICKLIN, Der Traum der Philosophie (s. Anm. 4), pp. 324–334 und 406sq.

Was diese *doctrina* des Magister David ist, erfahren wir in diesem Zusammenhang nicht. Zwar bringt das Verurteilungsdekret der Senser Synode von 1210 die *Quaternuli* des David in einen unmittelbaren Zusammenhang mit der *philosophia naturalis* des Aristoteles, doch zugleich auch mit der Verurteilung des Magisters Amalrich von Bène und seiner Anhänger.⁷ Auch die durch den Kardinallegaten Robert de Courson erlassenen Statuten für die Pariser Artistenfakultät von 1215 stellen diesen Zusammenhang zwischen dem Verbot der *libri Aristotelis de methafisica et de naturali philosophia* und der *doctrina magistri David de Dinant* sowie des *Amalricus hereticus* her⁸, so daß der unvoreingenommene Leser durchaus den Eindruck gewinnen könnte, in dem Magister David de Dinant einen geistigen Weggefährten oder gar Wegbereiter des Amalrikanismus, der in seiner doktrinellen Gestalt recht präzise durch den anonymen Traktat *Contra Amaurianos* aus den Jahren 1208–1210 erfaßbar ist⁹, vor sich zu haben. Daß die Lehren der beiden Pariser Magister am Beginn des 13. Jahrhunderts jedoch keineswegs übereinstimmen, bezeugt Thomas von Aquin in seiner ungewöhnlich polemisch geführten Auseinandersetzung mit dem «Pantheismus»-Problem im letzten Artikel der dritten *Quaestio De simplicitate Dei* der *Summa theologiae*. Mit der Zuweisung eines – in der Terminologie moderner Interpreten – formellen Pantheismus an Amalrich («*deum esse principium formale omnium rerum*») und eines materiellen Pantheismus an David («*deum esse materiam primam*») ist zugleich das leitende Interpretationsparadigma formuliert, das bis in die neueste Forschung hinein seine Geltung bewahrt hat.¹⁰

⁷ *Chartularium Universitatis Parisiensis* (edd. H. DENIFLE/A. CHATELAIN [Paris 1889]), I, 11: «*Quaternuli magistri David de Dinant infra natale episcopo Parisiensi afferantur et comburantur, nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto, et hoc pena excommunicationis inhibemus. Apud quem inveniuntur quaternuli magistri David a natali Domini in antea pro heretico habebitur.*»

⁸ *CUP* I, 20: «*Non legantur libri Aristotelis de methafisica et de naturali philosophia, nec summe de eisdem, aut doctrina magistri David de Dinant, aut Amalrici heretici, aut Mauricii hyspani.*»

⁹ C. BAEUMKER, *Contra Amaurianos*. Ein anonymes, wahrscheinlich dem Garnerius von Rochefort zugehöriger Traktat gegen die Amalrikaner aus dem Anfang des XIII. Jahrhunderts, Münster 1926 (*BGPbMA* 24,5/6); zur Frage der Datierung siehe pp. XVII–XXV.

¹⁰ *Summa theologiae* I, q. 3, a. 8 c: «*Alii autem dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum. Et haec dicitur fuisse opinio Almarianorum. Sed tertius error fuit David de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam.*» – Exemplarisch sei auf die beiden 1925 und 1932 unter dem gemeinsamen Subserientitel «*Autour du décret de 1210*» als Band VI und XVI der *Bibliothèque thomiste* erschienenen Studien von G. THÉRY: *David de Dinant. Étude sur son panthéisme matérialiste* (Paris 1925),

Demgegenüber findet sich bei Albertus Magnus, dem in der David-Rezeption in mehrfacher Hinsicht eine Sonderrolle zukommt, kein Hinweis auf eine Verbindung zwischen David und Amalrich; im Unterschied zu der ausführlichen Auseinandersetzung mit der Doktrin des David von Dinant vor allem in Quaestio 5 der Frühschrift *De homine*, finden Amalrich oder die Amalrikaner keine Erwähnung. Diese doktrinelle Auseinandersetzung, die als ein lebendiger Einblick in die Debatten an der Pariser Universität zu Beginn der vierziger Jahre des 13. Jahrhunderts gelten kann und daher von besonderem Zeugniswert ist, bildete den Ausgangspunkt für die Ausarbeitung des «casus David» durch Gabriel Théry. Hierbei bildet die Rekonstruktion des Lehrgebäudes – Théry spricht gar von «système» – gleichsam die Voraussetzung, um aus den Schriften Alberts eine Vorstellung von Davids Doktrin zu gewinnen und schließlich sogar eine Rekonstruktion der *Quaternuli* vorzulegen.¹¹

Auf diese Weise hat Théry auf der Grundlage einer imponierenden Quellenarbeit das im Grunde bis heute gültige David-Bild gezeichnet, das auch der nachfolgenden Forschung als Ausgangs- und Bezugspunkt gedient hat. Dies gilt insbesondere für den Versuch, David eine konsistente eigenständige Doktrin zuzuschreiben und ihm so in der Debatte um die Frühphase der Aristotelesrezeption einen eigenen Ort anzuweisen. Während Théry bei der Bestimmung der «physionomie intellectuelle» Davids die Betonung auf die Logik legt und darin ein Moment der Kontinuität mit den großen Dialektikern des 12. Jahrhunderts, vor allem mit Abaelard, erblickt¹², erscheint David von Dinant bei Marian Kurdzialek als der beste Kenner der naturphilosophischen Werke und Lehren des Aristoteles bis zur Zeit Alberts des Großen, als erster authentischer Interpret der aristotelischen Naturphilosophie, der Inkonsistenzen zu problematisieren und eine eigene Lösung anzugeben vermag.¹³ Ganz in der Tradition von Théry steht demgegenüber Christian Trottmanns Versuch, David an den Anfang der Rezeptions- und Interpretationsge-

und von G.C. CAPELLE: Amaury de Bène. Étude sur son panthéisme formel (Paris 1932).

¹¹ Einen solchen Versuch unternimmt THÉRY in seinem «Essai de reconstitution des «Quaternuli»», der sich im Anhang seiner David-Studie von 1925 findet (G. THÉRY, David de Dinant [wie s. Anm. 10], pp. 120–125).

¹² G. THÉRY, David de Dinant (s. Anm. 10), pp. 114–119.

¹³ M. KURDZIALEK, David von Dinant und die Anfänge der aristotelischen Naturphilosophie (s. Anm. 5), p. 408; IDEM, David von Dinant als Ausleger der aristotelischen Naturphilosophie (s. Anm. 2), p. 186. Siehe ferner den David-Beitrag von M. KURDZIALEK, Dawid z Dinant i jego próba uzgodnienia dwunastowiecznej filozofii przyrody z filozofia Arystotelesa, in: IDEM, Sredniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem. Studi i artykuły, Lublin 1996, pp. 211–232.

schichte der aristotelischen Erkenntnistheorie im 13. Jahrhundert im lateinischen Abendland zu stellen.¹⁴ Fokussiert auf die Frage der *visio beatifica*, wird David zum Vorreiter der Interpretation dieser zentralen christlichen Glaubensfrage auf der Grundlage der aristotelischen Epistemologie; die Verurteilung von 1210 als Vorspiel der Verurteilungen von 1241 wird so zu einer ersten Reaktion der augustinistischen Opponenten.¹⁵

Es fällt auf, daß alle genannten Interpretationen David aus der Perspektive der großen Problemstellungen des 13. Jahrhunderts sehen. Daraus erwächst die doppelte Gefahr der Rückprojektion und der daraus folgenden Überzeichnung bestimmter Aussagen bei David einerseits und der Verkennung seines Denkhorizonts andererseits, der, wie die Untersuchungen Ricklins deutlich machen, nicht losgelöst von den Diskussionen zu verstehen sein dürfte, welche die an Dynamik gewinnende Rezeption des Aristoteles in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhundert begleiten. So verdient es unsere Aufmerksamkeit, wenn Peter Dronke den Magister David als eine Figur am Ausgang des 12. Jahrhunderts vorstellt. Er porträtiert ihn als einen weltläufigen, des Griechischen mächtigen Intellektuellen und Mediziner, der dem platonischen Dualismus eine radikal aristotelische Interpretation des Leib-Seele- bzw. Materie-Geist-Problems entgegenstellt und auf diese Weise – den Gegensatz von diesseitiger und jenseitiger Welt relativierend – einer profanen Weltinterpretation den Weg bereitet habe.¹⁶ Damit hat Dronke alle im Laufe der Forschungsgeschichte akkumulierten Epitheta noch einmal additiv zusammengefaßt, ohne allerdings das Augenmerk auf den – gerade im Blick auf die Naturphilosophie – evidentesten Zusammenhang zu lenken: die «Entdeckung der Natur» im 12. Jahrhundert, die – so habe ich argumentiert – im Kontext des platonischen *Timaios* und des boethianischen Philosophieverständnisses mit der Gundlegung einer *scientia naturalis* einhergeht und als eines der leitenden philosophischen Motive für die doktrinale Aristo-

¹⁴ C. TROTTMANN, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rom 1995, p. 118: «La théorie aristotélicienne de la connaissance exige une unité entre le sujet connaissant et l'objet connu. L'histoire de la philosophie du XIII^e siècle est rythmée par les interprétations successives de cette unité: celles de David de Dinant, de l'augustinisme avicennisant, de l'averroïsme, d'un aristotelisme enfin compris pas saint Thomas à l'aide des traductions de Guillaume de Moerbeke.»

¹⁵ *Ibid.*, pp. 116–118 und pp. 130–131, sowie pp. 12–14.

¹⁶ P. DRONKE, *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, Introduction, pp. 10–11; IDEM, *Profane Elements in Literature* (s. Anm. 5), pp. 589–590.

telesrezeption im lateinischen Abendland gelten kann.¹⁷ David würde auf diese Weise zu einem Zeugen für die «Wende von Plato zu Aristoteles»¹⁸.

Einen wichtigen Anhaltspunkt für diesen behaupteten Zusammenhang bietet gerade die wohl bekannteste Passage aus dem Pariser Fragment (P) der *Quaternuli*, die in der bereits erwähnten abbreviierten Form als Identitätsthese von Gott und erster Materie mit dem Namen des Magisters David de Dinant von Beginn der Rezeptionsgeschichte an verbunden war und selbst in Hegels *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* Erwähnung findet, dort jedoch als ein Sonderfall der proklischen Einheitsspekulation erscheint.¹⁹ Einen präziseren Hinweis gibt der – nicht nur aufgrund seiner offensichtlichen Textkenntnisse – sicherlich wichtigste Historiograph des Dinanter Magisters, Albert der Große, der diese von Kurdzialek mit *mens, hyle, deus* überschriebene Passage aus P²⁰ in den Zusammenhang prinzipientheoretischer Überlegungen im Kontext der Auseinandersetzung mit platonischen und eleatischen Lehren vor dem Hintergrund der aristotelisch-peripatetischen Lehre stellt.²¹

Der vorliegende Beitrag folgt dieser von Albert vorgezeichneten Leserichtung. Die Frage der in den *Quaternuli* zusammentreffenden Traditionen soll anhand der Prinzipienlehre genauer analysiert werden. Hierbei soll das Pariser Fragment (P) als Ausgangs- und Bezugspunkt dienen. Denn zweifelsohne ist P dasjenige Fragment, in dem sich der von der Rezeptionsgeschichte vorgegebene signifikanteste Referenzpunkt einer «doctrina magistri David de Dinant» findet und dem – nicht zuletzt aus diesem Grund – in der Rekonstruktion der *Quaternuli* eine Schlüsselstellung zukommt.

¹⁷ A. SPEER, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer «scientia naturalis» im 12. Jahrhundert*, Leiden-New York-Köln 1995 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 45), bes. pp. 1–17 und 289–306; siehe auch IDEM, *The Discovery of Nature: The Contributions of the Chartrians to Twelfth-Century Attempts to Found a scientia naturalis*, in: *Traditio* 52 (1997), pp. 135–151.

¹⁸ G. WIELAND, *Plato oder Aristoteles? Überlegungen zur Aristoteles-Rezeption des lateinischen Mittelalters*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 47 (1985), pp. 605–630, hier p. 616.

¹⁹ G.F.W. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II* (Theorie-Werkausgabe Bd. 19), Frankfurt a.M. 1971, pp. 563sq.

²⁰ *Quaternuli* (P), 69,25–71,7.

²¹ Vgl. e.g. *De homine* (Summa de creaturis II), q. 5, a. 2 (ed. BORGNET 35), 67b–73b; *In II Sent.*, d. 1, a. 5 (ed. BORGNET 27), 15b–19a; *Metaphysica*, lib. 1, tr. 4, cap. 7 & 8 (ed. Col. XVI,1), 54–59; *Summa theologiae* I, tr. 4, q. 20, cap. 2 (ed. Col. XXXIV,1), 102a–104a.

II. Das Pariser Fragment der *Quaternuli*

Der Editor Marian Kurdzialek hat das Pariser Fragment der *Quaternuli* als *Tractatus naturalis* bezeichnet. Ob beabsichtigt oder nicht, so liegt in dieser Kennzeichnung der Versuch einer gattungsmäßigen Bestimmung vor. Allerdings verweist Kurdzialeks Intuition im Blick auf die Eigenart des Pariser Fragments weit eher auf die Tradition der naturphilosophischen Traktate und insbesondere der *Quaestiones naturales* im 12. Jahrhundert – genannt seien stellvertretend die unter diesem Titel zusammengefaßten 76 Fragen des Adelard von Bath, ferner die *Philosophia* und das *Dragmaticon* des Wilhelm von Conches, und nicht zuletzt die sogenannten *Quaestiones Salernitani*²² – als auf vergleichbare Traktate, die Anfang des 13. Jahrhunderts unter dem Einfluß der systematischen Rezeption der *libri naturales* an der Pariser Artistenfakultät entstanden sind. Dies soll ein kurzer Vergleich zeigen, für den sich vor allem zwei *De anima*-Traktate anbieten: der *Tractatus de anima* des John Blund, der um 1200 entstanden sein muß, da er von Blunds Lehrer Alexander Neckam in seinem zwischen 1197 und 1204 entstandenen Traktat *De naturis rerum* zitiert wird und der gut ein Jahrzehnt vor David eine intime Kenntnis des aristotelischen Grundtextes sowie weiterer den *libri naturales* zugeordneten Schriften einschließlich der Metaphysik aufweist²³, sowie ein anonymes Traktat *De anima et de potentiis eius*, der von René Antoine Gauthier um 1225 datiert und als Werk eines Magisters der Artistenfakultät charakterisiert wird.²⁴

Bereits auf den ersten Blick fällt der Unterschied in der formalen Organisation auf. Während es sich bei den beiden *De anima*-Traktaten um durchkomponierte und wohlstrukturierte Schriften handelt, die das Diskussionsniveau der Zeit widerspiegeln, erinnert P – sieht man einmal davon ab, daß Aristoteles eine prominente Rolle einnimmt – in seiner relativ unsystematischen Abfolge der Fragen, die hauptsächlich durch den aristotelischen Quellenhintergrund (vornehmlich *De anima* und die

²² Zugunsten einer solchen Einordnung argumentiert vor allem B. LAWN, *I Quesiti Salernitani*, Salerno 1969, pp. 100–109. Mit Blick auf die schriftliche Überlieferung der Salernitaner Quästionen siehe neben der älteren Verfassung vor allem die nicht vor der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zu datierenden Prosafassungen der *Quaestiones Salernitani*, die von Adelards *Quaestiones naturales* Gebrauch machen; elf dieser Sammlungen hat Brian Lawn ediert: B. LAWN (ed.), *The Prose Salernitan Questions*. Edited from a Bodleian Manuscript (Auct. F. 3. 10), London 1979.

²³ IOHANNES BLUND, *Tractatus de anima*, edd. D.A. CALLUS/R.W. HUNT, London 1970; zur Frage der Datierung siehe HUNT, Introduction, pp. VIII–XI.

²⁴ R.A. GAUTHIER, *Le traité «De anima et de potentiis eius» d'un maître ès arts (vers 1225)*. Introduction et texte critique, in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982), pp. 3–55 (Edition, pp. 27–55); zur Datierung *ibid.*, pp. 22–24.

Meteora, woraus sich eine Art von Zweiteilung ergibt) strukturiert werden, an die Sammlung naturphilosophischer Fragen in den Traktaten des 12. Jahrhunderts, die aus Enzyklopädien hervorgehen und sich um eine erstmalige systematische Annäherung und Strukturierung der behandelten Fragen bemühen; gleichwohl bleibt die Ordnung noch recht locker. So lassen sich etwa die 76 *Quaestiones naturales* des Adelard von Bath in einen biologisch-psychologischen Teil (Quaestiones I–XLVII) – hierbei betreffen die Quaestiones I–XIV die Pflanzen und die nicht vernünftigen Sinnenwesen, während die Fragen XV–XLVII dem Menschen gelten und einen knappen Anthropologietraktat bilden – und einen kosmologisch-klimatologischen Teil (Quaestio XLVIII–LXXVI) gliedern.²⁵ Wilhelm von Conches wählt dagegen sowohl in der *Philosophia* als auch im zwanzig Jahre später entstandenen *Dragmaticon Philosophiae* die umgekehrte Ordnung und vollzieht in den behandelten Fragen gewissermaßen einen Abstieg aus den Höhen des Äthers über den Planetenhimmel in die Erdatmosphäre und schließlich zur Erde selbst; den Abschluß bildet ein Anthropologietraktat.²⁶ Und wie sich in den dialogisch verfaßten Schriften, den *Quaestiones naturales* Adelards und dem *Dragmaticon* Wilhelms, eine gewisse Okkasionalität der Fragen aus einem Wechselspiel von Frage und Antwort ergibt²⁷, so finden sich in dem Pariser Fragment der *Quaternuli* responsoriale Elemente: einem «dixit Aristoteles» oder «queritur Aristoteles» stellt der Autor sein «dico autem, quod» gegenüber und leitet damit eine modifizierende oder abweichende Interpretation einer aristotelischen Lehrmeinung ein. Gleiches gilt im Fall einer kontroversen Frage, beispielsweise hinsichtlich der Theorie des Sehens, für die Einleitung der eigenen Antwort.²⁸ Allerdings fehlt, wie in den Salernitaner Fragenkatalogen, die bei Adelard und Wilhelm gleichermaßen zu beobachtende Charakteristik eines philosophischen Dialogs, die einzelne Fragen übergreifenden Grundprobleme mit Hilfe der Dialogtechnik herauszuarbeiten.²⁹

²⁵ A. SPEER, Die entdeckte Natur (s. Anm. 17), p. 35. Vgl. ferner Charles Burnett in der Einleitung zu seiner neuen Edition der *Quaestiones naturales* in: ADELARD OF BATH, Conversations with his Nephew: On the Same and the Different, Questions on Natural Science, and On Birds (Cambridge Medieval Classics 9), ed. C. BURNETT, Cambridge 1998, p. XXII.

²⁶ A. SPEER, Die entdeckte Natur (s. Anm. 17), pp. 192sqq.

²⁷ Vgl. hierzu meinen Beitrag: *Ratione duce*. Die naturphilosophischen Dialoge des Adelard von Bath und Wilhelm von Conches, in: K. JACOBI (ed.), Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter (ScriptOralia 115), Tübingen 1999, pp. 199–229.

²⁸ Vgl. etwa *Quaternuli* (P), 66,9–24; ferner *Quaternuli* (P), 74,9–24.

²⁹ Vgl. A. SPEER, *Ratione duce* (s. Anm. 27), pp. 208–210 und 227–229.

So bleibt die angedeutete Auseinandersetzung mit Aristoteles überwiegend intern. Das zeigt in aller Deutlichkeit der von Kurdzialek mit *De visu* überschriebene Abschnitt des Pariser Fragments, der eine Aneinanderreihung von im weitesten Sinne mit Sehen und Licht zusammenhängenden Fragen darstellt, jedoch im Vergleich mit dem *De anima*-Traktat des John Blund, aber auch mit dem zwar kurzen, allerdings terminologisch elaborierten Abschnitt *De visu* im anonymen Traktat *De anima et de potentiis eius* einen ausgesprochen skizzenhaft Eindruck macht.³⁰ Vor allem Davids Terminologie bleibt im Vergleich mit den beiden anderen *De anima*-Traktaten undifferenziert: P beläßt es bei der einfachen aristotelischen Bestimmung des Lichtes als Farbe, d. h. als Akzidenz des durchsichtigen Körpers³¹, während der entsprechende Traktat bei John Blund sich sowohl durch eine differenzierte Terminologie als auch durch eine argumentative, nach dem *argumentum-contrasolutio*-Schema organisierte Systematik auszeichnet.³² Hierbei greift Blund – wie übrigens auch der erwähnte Anonymus – ausdrücklich insbesondere auf Avicennas Schrift *De anima* zurück, die seit 1160 in einer lateinischen Übersetzung vorliegt. Dies zeigt sich vor allem in terminologischer Hinsicht in der Unterscheidung zwischen *lux* und *lumen* sowie *splendor*; diese Unterscheidung führt John Blund direkt auf Avicenna zurück, den er mit dem Ehrentitel «Commentator» nennt.³³ Die völlige Abwesenheit von Avicennas *De ani-*

³⁰ Siehe *Quaternuli* (P), 65,6–67,21 im Vergleich mit IOHANNES BLUND, *Tractatus de anima* (s. Anm. 23), 24,4–31,17 und dem Traktat *De anima et de potentiis eius* (ed. R.A. GAUTHIER, s. Anm. 24), 37,220–230.

³¹ *Quaternuli* (P), 65,14–16: «Videndum est ergo, cuiusmodi accidens sit lux. Dico ergo, quod lux nichil est aliud quam color, secundum quem diafanum corpus alteratur a lucido corpore assimilante illud sibi secundum suum colorem.»

³² IOHANNES BLUND, *Tractatus de anima* (s. Anm. 23), 24,4–31,17. Siehe ferner auch den folgenden Abschnitt «De luce», *ibid.*, 31,18–36,3. Diese Terminologie findet sich bei aller Knappheit der Ausführung auch in dem anonymen Traktat *De anima et de potentiis eius* (ed. R. A. Gauthier, s. Anm. 24), 37,220–230.

³³ IOHANNES BLUND, *Tractatus de anima* X (De visu, s. Anm. 23), 32,28–33,3: «Distinguitur autem in commento inter lucem et lumen et splendorem. Lucem appellat Commentator perfectionem translucens; lumen vero appellat passionem generatam in translucente, ut in aere; splendorem autem dicit esse passionem generatam ex colore aliquo in re translucente, ut ex rubore vel aliquo consimili.» auch den Traktat *De anima et de potentiis eius* (ed. R.A. GAUTHIER, s. Anm. 24), 37,223–226: «Obiectum ergo visus est color. Color enim est immutatum visus secundum actum lucidi, id est secundum lucem, quia lux in corpore luminoso lux est; in diaphano, id est in transparente, lumen est; in terso denso, splendor est; in mixto uero, color est formaliter.» – Siehe hierzu ausführlich die exzellente Studie von Dag Nikolaus HASSE, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160–1300* (Warburg Studies and Texts 1), London-Turin 2000, insbes. die Kapitel zu John

ma in P erstaunt umso mehr, als jene Schrift in den zwanziger Jahren des 13. Jahrhunderts Eingang auch in die theologischen Diskussionen findet. Erster Zeuge ist ein von Daniel Callus edierter anonymer Traktat *De potentiis animae et obiectis*³⁴, der, wie Gauthier nachgewiesen hat, auf den von ihm edierten Anonymus *De anima et de potentiis eius* zurückgreift³⁵ und seinerseits wiederum Jean de la Rochelle in seiner *Summa de anima* als Vorlage dient³⁶; diese Schrift wiederum beeinflusst nachhaltig eines der ersten großen Summenwerke des 13. Jahrhunderts, die *Summa fratris Alexandri*, und damit die gesamte psychologische Diskussion in der Nachfolge der *Summa fratris Alexandri*.³⁷

Vor diesem Hintergrund erhebt sich erneut die Frage nach der Eigenart der dem David von Dinant zugeschriebenen *Quaternuli*, und insbesondere des Pariser Fragments. Es scheint seltsam anachronistisch in einer Diskussionslandschaft zu stehen, die terminologisch und inhaltlich zusehends anspruchsvoller und differenzierter wird. Hinter P scheint sich ein Autor zu verbergen, der nicht mit letzter Sicherheit zu bestimmendes Aristotelesmaterial in die Hände bekommt, dies jedoch abseits einer bereits lebhaften Diskussion weitgehend intrinsisch aufbereitet. Die durch Kurdzialek vorgeschlagene Einteilung des Traktats suggeriert eine falsche Systematik, wenn man überhaupt von einer Systematik sprechen kann, welche den Aufbau der Schrift und die Anordnung der Fragen überdeckt. Wie bereits angedeutet, läßt sich in P allerdings – gemäß dem jeweils dominanten aristotelischen Quellenhintergrund von *De anima* einerseits und den *Meteora* andererseits – eine faktische Zweiteilung in einen psychologischen und in einen meteorologischen Teil feststellen.³⁸ Der erste Teil nimmt seinen Ausgang von den drei Seelenvermögen *sensus*, *imaginatio* und *desiderium* und behandelt Fragen des Sehvermögens, von *visus* und *auditus*, *reflexio* und *repercussio*, der Affekte und der Bewegung des Herzens (*motus cordis*); den Abschluß bilden die bekannten Ausführungen zu *mens*, *hyle* und *deus*. Fragen nach Klimaphäno-

Blund (pp. 18–23), zum Traktat *De anima et de potentiis eius* (Anonymus Gauthier, pp. 34sq.) und zur Sehtheorie (The Theory of Vision, pp. 107–127).

³⁴ *De potentiis animae et obiectis*, ed. D.A. CALLUS, The Powers of the Soul. An Early Unpublished Text, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévales* 19 (1952), pp. 131–170 (Edition, pp. 146–170).

³⁵ R.A. GAUTHIER, Le traité (s. Anm. 24), pp. 6–7.

³⁶ Jean DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, Paris 1995. Zum Einfluß von Avicenna *De anima* auf die *Summa de anima* des Jean de la Rochelle siehe das entsprechende Kapitel bei D.N. HASSE, Avicenna's *De anima* (s. Anm. 33), pp. 47–51 (bes. Anm. 14).

³⁷ Hierzu ausführlich D.N. HASSE, Avicenna's *De anima* (s. Anm. 33), pp. 51–54 (zur *Summa fratris Alexandri*).

³⁸ Teil I: *Quaternuli* (P), 65,1–71,7; Teil II: *Quaternuli* (P) 71,8–80,20.

menen wie Wolkenbildung, Gewitter (Blitz, Donner) und ihren Ursachen werden im zweiten Teil behandelt. Optische Phänomene wie der Regenbogen bilden den Anlaß für ein erneutes Aufgreifen der *visus*-Thematik. Einen weiteren Schwerpunkt bilden kosmologische Fragen hinsichtlich der Sonne, der Gestirnsbahnen und der Kometen. Insbesondere in diesem zweiten Teil fällt das Bestreben auf, die verschiedenen Phänomene auf zugrundeliegende Wirkkräfte wie Erwärmung und Abkühlung, Verdichtung und Verdünnung und Wirkprinzipien wie die Elemente und den *motus naturalis* zurückzuführen.

Marian Kurdzialek hat verschiedene Male den Versuch unternommen, von einzelnen derartigen Elemente her eine Systematik zu entwickeln und dabei die Vielzahl der angesprochenen Fragen auf eine Grundfrage zurückzuführen: auf die Elemente im Verein mit der natürlichen Bewegung oder auf eine universelle Theorie des Äthers.³⁹ Aber sowohl die Quellenbasis wie die Reichweite des gewählten Paradigmas können, bei näherem Hinsehen diesem Anspruch nicht gerecht werden.

III. Aristotelische Theorieelemente im Pariser Fragment der Quaternuli

Im folgenden soll daher ein anderer Weg beschritten werden. Die Texte des Pariser Fragments sollen daraufhin untersucht werden, ob sich Theorieelemente aufzeigen lassen, die sich über die Varietät der Einzelfragen hinweg verfolgen lassen, bzw. diese prinzipientheoretisch unterfangen. Zwei Begriffspaare scheinen zunächst besonders geeignet, derartige allgemeine Theorieelemente zu bezeichnen und zugleich einen Hinweis auf den möglichen Hintergrund zu eröffnen, vor dem unser Autor seinen Aristoteles liest: *fumus* und *uapor* sowie *agere* und *pati*. Die beiden – in Bedeutung und Gebrauch durchaus unterschiedlichen – Begriffspaare finden sich im lateinischen Aristoteles, verweisen jedoch auch zurück auf die naturphilosophischen Diskussionen des 12. Jahrhunderts, wo sie im Zusammenhang prinzipientheoretischer Überlegungen systematisch entfaltet werden. Somit eröffnet sich eine weitere Möglichkeit, die Eigenart und Stellung der Fragmente der *Quaternuli* im Zusammenhang der Diskussionen um 1200 näher zu bestimmen. Zu fragen ist auch, in welchem Zusammenhang die genannten Begriffspaare mit den prinzipientheoretischen Überlegungen in den *Quaternuli* stehen, die sich in P mit dem Verständnis von *mens*, *hyle*, *deus* verbinden.

³⁹ M. KURDZIALEK, David von Dinant als Ausleger der aristotelischen Naturphilosophie (s. Anm. 2), pp. 186–187; IDEM, David von Dinant und die Anfänge der aristotelischen Naturphilosophie (s. Anm. 13), pp. 410–413.

1. *fumus und uapor*

Der zweite Teil des Pariser Fragments setzt unmittelbar nach dem Prinzipien-Traktat zu *mens, hyle, deus* ein, und wie der erste Teil mit der grundlegenden Bestimmung der Seelenvermögen beginnt, auf die sich die nachfolgend behandelten Fragen beziehen, so bestimmt David auch zu Beginn des zweiten Teils die Bezugsgröße der sich anschließenden *quaestiones meteorologicae*. Diese Bezugsgröße ist der natürliche Elementarkörper (*naturale corpus elementare*), auch Äther genannt, der von der Mondsphäre bis zum «Aplanon» (*spera aplanas*) jenseits der Fixsternsphäre reicht⁴⁰, sowie die sublunare Welt, deren Luft nach Art ihrer Verdichtung bzw. Verdünnung sowie entsprechend ihrer Wärme und Kälte in drei Schichten geteilt ist.⁴¹ Hinter dieser Vorstellung steht die aristotelische Lehre von der doppelten Anathymiase, die im folgenden die Grundlage für die Erklärung der zu behandelnden meteorologischen Phänomene bildet: die feucht-kalte (gelegentlich auch feucht-warme, aber immer feuchte) Ausdünstung, der feucht-kalte Dunst: ἀτμίς = *uapor* (oder *fumus*), ἀναθυμίασις ὑγρὰ oder ἀτμίς ὑγρὰ = *uapor humidus* oder *fumus humidus*; und die trocken-warme (heiße, leicht entzündbare, rauchartige) Ausdünstung, der trocken-warme Dunst: ἀναθυμίασις ξηρὰ, πνεῦμα ξηρὸν, καπνός = *uapor* oder *fumus siccus*, *evaporatio* oder *exalatio sicca*, *spiritus siccus*; zu diesen oftmals mehr oder weniger synonym gebrauchten Begriffen zählt auch *hyppecauma*, welches von Wilhelm von Moerbeke einfach latinisiert als *yppecauma* (*sicut fumus*) übernommen, im Pariser Fragment aber durchgehend mit *fumositas* wiedergegeben wird. Ferner fällt auf, daß David anders als Wilhelm von Moerbeke, der die beiden Begriffe deutlich voneinander unterscheidet, *uapor* und *fumus* im wesentlichen synonym verwendet und nur durch hinzutretende Adjektive differenziert.⁴²

David gibt ein anschauliches Beispiel für die Wirkweise der ἀναθυμίασις: Der feuchte Dunst (*uapor humidus*) steigt auf – am Boden nämlich ist die Luft und somit auch der Dunst am wärmsten wegen der zu-

⁴⁰ *Quaternuli* (P), 71,9–10: «Uisum est Aristoteli a lunari spera usque ad speram aplanas esse aliud naturale corpus elementare quod ether appellatur.»

⁴¹ *Quaternuli* (P), 71,21–26 (vgl. Anm. 43).

⁴² Vgl. etwa *Quaternuli* (P), 72,3: «... accidit quoque *fumositatem* siccam a terra usque ad illum locum ascendentem ...»; ferner *Quaternuli* (P), 72,18–19: «Quod Aristoteles improbat dicens *fumositatem*, ex qua cometa est, esse spissiolem ...», und öfter. – Für die Hinweise zur griechisch-lateinischen Terminologie in den *Meteora* sowie für die mir zur Verfügung gestellten Transkriptionen der relevanten *Meteora*-Passagen in der Moerbeke-Übersetzung möchte ich an dieser Stelle Frau Dr. Gudrun Vuillemin-Diem besonders herzlich danken.

sätzlichen Reflexion durch den Erdboden – und dabei wird die Feuchtigkeit kondensiert, zunächst zu Wolken, dann zu Regen, und schließlich gefrieren die Wolken zu Schnee, bzw. der Regen zu Hagel.⁴³ Dahinter steht ein allgemeines Gesetz: Jeder Dunst strebt nach oben wegen der Wärme, die in ihm ist.⁴⁴ Dieses Prinzip gilt für beide Arten des *uapor* oder *fumus*: für den feucht-kalten Dunst (*uapor humidus*) ebenso wie für den trocken-warmen Dunst (*uapor siccus*). Ist ersterer, wie gesehen, für die Wolkenbildung verantwortlich, so letzterer für den Wind, der bis in Regionen führt, wo die *fumositas sicca* entflammt werden kann;⁴⁵ die Entstehung der Kometen wird auf diese Weise erklärt.⁴⁶ Die Definition der Flamme als *fumositatis sicce succensio* fand sich bereits zu Beginn im Traktat *De visu* im Zusammenhang des Farbsehens.⁴⁷ Auf die Besonderheit im Sprachgebrauch der lateinischen Übersetzung – David verwendet «*fumositas*» statt des latinisierten «*ypeccauma*» – wurde bereits hingewiesen.

David referiert die aristotelische Lehrmeinung zu den einzelnen Fragen im allgemeinen zutreffend und intelligent. Dies gilt auch für die optischen Fragen, in deren Mittelpunkt das Phänomen des Hofes um Sonne und Mond (*halo*) sowie des Regenbogens (*iris*) stehen.⁴⁸ In diesem Zu-

⁴³ *Quaternuli* (P), 71,21-28: «Distinguit autem Aristoteles aerem inferiorem in tres partes; et eam quidem partem, que est prope terram, dicit esse calidam pro eo, quia ea pars aeris calefit non solum a radiis descendentibus ad terram, sed etiam ab eiusdem a terra reflexis. Eam uero partem aeris, in qua sunt nubes, dicit esse frigidissimam pro eo, quod maior reflexio usque ad eam non peruenit, et sic locus plurimum distans ab astris. Unde etiam in ea parte densantur humidi uapores a terra ascendentes et fiunt nubes; quandoque magis condensate – fiunt pluuię; quandoque etiam fit congelacio in nube fit nix, aut in pluuiā et fit grando.»

Vgl. auch die Parallelstelle *Quaternuli* (P), 76,27–77,8.

⁴⁴ *Quaternuli* (P), 71,28–29: «Uniuersaliter autem: omnis uapor tendit sursum propter calorem, qui in eo est.»

⁴⁵ *Quaternuli* (P), 71,32–72,5. Den beiden Arten des *uapor* werden im Genter Fragment der *Quaternuli* zwei eigene «Traktate» gewidmet: «De uapore humido» (G 48,25–50,14) und «De uapore sicco» (G 50,16–52,38); hinzukommt noch ein weiterer Traktat «De uapore permixto» (G 60,10–61,26). Erneut gibt es zahlreiche Parallelen zum Pariser Fragment. Quellenhintergrund sind im wesentlichen die *Meteora*; im Traktat «De uapore permixto» wird – zur Bestätigung des Mannawunders – auch auf Galen verwiesen: *Quaternuli* (G) 60,32–33: «Apparet autem et nunc manna in multis locis, sed plurimum in Arabia testante Galieno.» – Kurdzialek verweist in seinem apparatus fontium auf Galens Hippokrates-Kommentar (Hippocratis De articulis liber et Galeni in eum Commentarii, l. 2, c. 42 [ed. KÜHN, t. 18, p. 473]).

⁴⁶ *Quaternuli* (P), 72,21–22: «Quod autem cometa fit ex sicco uapore incenso ... » Vgl. *Meteora* 344 a 16–21.

⁴⁷ *Quaternuli* (P), 72,5: «Est enim flamma, ut ait Aristoteles, fumositatis sicce succensio.» Vgl. *Quaternuli* (P), 65,18–19: «flamma est fumus accensus.» Vgl. *Meteora* 341 b 21–22.

⁴⁸ *Quaternuli* (P), 73,20–75,21.

sammenhang diskutiert David noch einmal Phänomene des Farbsehens, dieses Mal in Abhängigkeit von der jeweiligen Beschaffenheit des *fumus*.⁴⁹ Denn, wie im folgenden noch näher zu erläutern sein wird, das Sehen vollzieht sich auf die Weise, daß das Auge das Erkenntnisbild als *passio* aufnimmt, welches von einem Objekt durch ein Medium zum Auge geleitet wird. Die platonische Emissionstheorie wird von David in diesem Zusammenhang ausdrücklich zurückgewiesen.⁵⁰ Bei diesem Rezeptionsvorgang kommt es zu verschiedentlichen Brechungen und Spiegelungen, die nicht zuletzt von der Beschaffenheit des Mediums abhängen. Wenn das Bild daher verzerrt ankommt, so liegt dies weniger an der Schwäche des Gesichtssinns (es sei denn, es läge eine Augenkrankheit vor), sondern an der jeweiligen Beschaffenheit des Medium: sei es die Luft, das Wasser, welches den Sehstrahl bricht und daher beispielsweise die Optik des Stocks verzerrt, oder der *fumus*, dessen jeweilige Beschaffenheit etwa die Farbe der Sonne oder des Regenbogens bestimmt.⁵¹

Alle diese Ausführungen beziehen sich, wie auch durch die regelmäßige namentliche Referenz zum Ausdruck gebracht wird, im wesentlichen auf Aristoteles, vor allem auf seine *Meteora*, auf die es einen Hinweis mit der ungewöhnlichen Bezeichnung *Peri metheorum* gibt.⁵² Bemerkenswert für die Einordnung des Pariser Fragments ist die Tatsache, daß sich kein Hinweis auf die Benutzung der noch vor 1200 entstandenen Glossen des Alfred von Sareshel zu den *Meteora* findet⁵³, die schon in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts häufig herangezogen werden. Ähnliches konnte bereits für den *De anima*-Hintergrund im ersten Teil von P festgestellt werden; auch dort findet sich auffälligerweise keine Spur der frühen *De anima*-Kommentare, die insbesondere von Avicenna beeinflusst sind. Auch im Hinblick auf mögliche Bezüge zu den naturphilosophischen Diskussionen des 12. Jahrhunderts zeigen sich in den durch die beiden Leitbegriffe *uapor* und *fumus* bestimmten Themenfeldern keinerlei Anknüpfungspunkte, sieht man einmal von den marginalen Hinweisen

⁴⁹ *Quaternuli* (P), 74,31–75,21.

⁵⁰ *Quaternuli* (P), 74,9–24, insbesondere *Quaternuli* (P), 74,9–13: «Non est autem presentis questionis, utrum lux exeat ab oculo, que incidens in nubem, reflectitur a nube ad solem, si uerum sit lucem ab oculo exire, ut uisum est Platoni, qui ponit uisum esse ex igne, aut si uerum sit oculos non dimittere lucem, sed recipere, sicut uisum est hiis, qui uisum ponunt ex aqua.» Vgl. hierzu die Parallelstelle *Quaternuli* (P), 66,12–18 (s. Anm. 62), wo sich eine ausführlichere Diskussion dieser Fragestellung findet.

⁵¹ *Quaternuli* (P), 74,34–75,5; vgl. *Meteora* 374 a 20–26.

⁵² *Quaternuli* (P), 77,8–9: «... ut Aristoteles in libro *Peri metheorum* demonstrat.»

⁵³ *Alfredi Commentarius in IV libros Metheorum Aristotelis*, ed. J.K. OTTE, Commentary on the *Metheora* of Aristotle (*Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 19), Leiden-New York et al. 1988.

auf platonische Theoreme ab wie in der Frage der Sehstrahlentheorie; ein anderes Beispiel ist etwa die Bezeichnung der Sonne als *cor mundi*.⁵⁴ Dabei hätte insbesondere die *fumus*-Theorie einen solchen Anknüpfungspunkt geboten. Verwiesen sei vor allem auf Wilhelm von Conches, der sich in seiner *Philosophia* der Theorie des *spissus fumus* als eines eigenständigen Modells zur Erklärung von Naturprozessen im Sinne einer allgemeinen Naturgesetzlichkeit bedient; dies gilt auch für das Lebendige.⁵⁵ Die Ausführungen von P verbleiben jedoch strikt im Rahmen des Gegenstandes der aristotelischen Untersuchung, wie auch die Verwendung von *fumus* und *fumositas* stets im aristotelischen Text verankert ist.

2. agere und pati

Der erste Teil des Pariser Fragments behandelt vor dem Hintergrund vornehmlich des zweiten Buches von *De anima* die drei Seelenvermögen *sensus*, *imaginatio* und *desiderium*.⁵⁶ An den Beginn der den *sensus* betreffenden Fragen, die im wesentlichen optischer Natur sind und den Gesichtssinn (*uisus*) betreffen (mit einigen Parallelen zu akustischen Phänomenen), stellt David eine allgemeine Definition der Sinneswahrnehmung als *perceptio anime earum que in corpore fiunt passionum*.⁵⁷ Denn jedwede Sinneswahrnehmung besteht in einem Erleiden vonseiten des Dinges, das Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung wird – mit oder ohne ein *medium*. Das *medium* aber hat die Eigenschaft, tätig zu sein und zu leiden, sofern es nämlich von dem sinnlich erfaßten Gegenstand etwas erleidet, in Hinblick auf das jeweilige Sinnesinstrument selbst aber tätig ist.⁵⁸

Das Modell für diese Bestimmung der Sinneswahrnehmung mit Hilfe des – kategorial zusammengehörenden, zugleich aber deutlich unter-

⁵⁴ *Quaternuli* (P), 76,2: «Unde uidetur, quod sol sit cor mundi.» Vgl. BERNHARD VON CHARTRES, *Glosae super Platonem* (In Timaeum 34 B) 5 (ed. P. E. Dutton), 173,2–4: «Non quod per medium hic accipias terram uel solem, qui secundum quosdam cor mundi et medius planetarum dicitur [...]»

⁵⁵ Vgl. hierzu mit den entsprechenden Belegen A. SPEER, *Die entdeckte Natur* (s. Anm. 17), pp. 148–150.

⁵⁶ *Quaternuli* (P), 65,2: «Tria sunt in anima: sensus, ymaginatio, desiderium; de quibus nunc dicimus.» *Desiderium* steht für die affektiven Seelenvermögen, die David als leidensfähige Form des Willens (*uoluntas*) begreift; vgl. *Quaternuli* (P), 69,26–28 (vgl. s. Anm. 70).

⁵⁷ *Quaternuli* (P), 65,3.

⁵⁸ *Quaternuli* (P), 65,3–5: «Sensus est perceptio anime earum que in corpore fiunt passionum. Nam cuiuslibet sensus patitur a re sensui subiecta sine medio aut per medium. Medium quidem agit et patitur. Patitur quidem a re sensata, agit autem in instrumentum sensus.»

schiedenen – Begriffspaars «Tun» (agere) und «Leiden» (pati) sowie durch das vermittelnde Glied eines *medium* ist der Gesichtssinn oder das Sehen (uisus). Denn, wie Aristoteles in *De anima* 418 a 26sq. ausführt, vollzieht sich das Sehen auf die Weise, daß vom Objekt eine Bewegung durch ein Medium – das deswegen durchsichtig sein muß wie etwa die Luft oder das Wasser und fähig zum Wirken und zum Leiden – zum Auge geleitet wird. David bestätigt auch die Lehrmeinung des Aristoteles, daß es im eigentlichen Sinne die Farbe als *passio oculi* ist, was der Gesichtssinn wahrnimmt.⁵⁹ Im Genter Fragment findet sich in dem vom Editor als Traktat *De sensu et ymaginatione* überschriebenen Abschnitt, der in der ersten Hälfte eine Kompilation aus verschiedenen Teilen des Pariser Fragments darstellt, eine nähere Bestimmung der *passio* als *passiva forma secundum qualitatem*, durch welche das Sinnesinstrument vom sinnlich wahrgenommenen Gegenstand eine Veränderung (alteratio) erfährt.⁶⁰ Allerdings, so heißt es weiter in P, gebe es kein Sehen ohne Licht, das nichts anderes als Farbe ist und, da es selbst nicht körperlich ist, eines durchsichtigen Körpers (diafanum corpus) als einer intermediären Trägersubstanz bedarf.⁶¹ Eine Bestätigung bietet die Physiologie des Auges, das nach Aristoteles kristallin und wässrig ist, mithin keine Sehstrahlen emittieren kann; denn diese setzen ein aktives Element wie das Feuer voraus.⁶² Anders als etwa Adelard von Bath, Wilhelm von Conches und die Salernitani, welche die platonische Emissionstheorie vertreten, entscheidet sich also David für die aristotelische Immissionstheorie.⁶³

⁵⁹ *Quaternuli* (P), 65,7–8: «Dico autem, quod uisus nichil aliud percipit quam passionem oculi, hoc est colorem, secundum <quem> alteratur a re uisa per medium aërem, qui aptus est agere et pati.» Vgl. *De anima* 419 a 17–21.

⁶⁰ *Quaternuli* (G), 34,24–26: «Passionem autem dico passivam formam secundum qualitatem, qua alteratur instrumentum sensus a re sensa; agit enim res sensui subiecta in instrumentum sensus assimilans illud sibi secundum suam formam.»

Diese Aussage findet sich als Einschub zwischen P 65,2–5 = G 34,21–23 und P 67,2–21 = G 34,27–35,19; daran schließt sich eine längere Ausführung über den «sompnus» (erklärt auf der Basis der *fumus*-Theorie) an.

⁶¹ *Quaternuli* (P), 65,7–16.

⁶² *Quaternuli* (P), 66,12–18: «Nam cum oculus sit ex aqua, susceptivus est colorum quemadmodum et aqua. Unde cristallinus humor oculi, qui instrumentum est uisus, nichil aliud est quam aqua condensata. Et est humor ille diafanus id est translucens in modum cristalli. Ideoque, ut ait Aristoteles, si corrumpatur oculus, uidetur ex eo multa fluere aqua. Dicit autem Plato uisum esse ex igne oculumque emittere lucem a se ad rem uisam lucemque esse corpus. Cui Aristoteles repugnans probat, quod uisus est ex aqua et quod oculus recipit lucem a re uisa et quod lux non sit corpus, sed color passivus.»

⁶³ Vgl. B. LAWN, *I Quesiti Salernitani* (s. Anm. 22) p. 102; vgl. ADELARD VON BATH, *Quaestiones naturales* XXX (ed. C. BURNETT [s. Anm. 25]), p. 152; WILHELM VON CONCHES, *Dragmaticon Philosophiae* VI, 19, 5 (CCCM 152, ed. I. RONCA [Turn-

Diese Position wendet er – nach dem Vorbild der aristotelischen Vorlagen – konsequent auf optische und akustische Fragen der Farbmischung sowie der Reflexion von Lichtstrahlen und Klängen an.⁶⁴

Auch die *imaginatio* bestimmt David in enger Anlehnung an Aristoteles als *passio*.⁶⁵ Denn entsprechend der gattungsmäßigen Einheit von Tun (*ποιεῖν* - agere) und Leiden (*πάσχειν* - pati) – dieses Kategorienpaar bildet bei Aristoteles die Grundlage für die Erfassung der Seinswirklichkeit, sofern diese Bewegung und Veränderung unterliegt – vollzieht sich bei der Wahrnehmung das Bewirken und das Erleiden gleichermaßen im Erleidenden.⁶⁶ Im Unterschied zur sinnlichen Wahrnehmung (*sensus*), die eine *passio* im Sinnesinstrument (*in instrumento sensus*) in dem Augenblick erleidet, in dem ein sinnlicher Gegenstand wahrgenommen wird, verbleibt bei der *imaginatio* die *passio* auch nach der Entfernung des sinnlich wahrgenommenen Gegenstandes im Sinnesinstrument, wenn auch nicht vollständig, sondern nur zu einem Teil, den Aristoteles Zeichen oder Spur einer im voraus existierenden *passio* genannt habe.⁶⁷ Hierauf bezieht David das aristotelische Diktum *non est intelligere sine fantasmate*.⁶⁸ Zugleich weist er die platonische Auffassung zurück, die *imaginatio* sei das Vermögen, welches die Ideen erfasse; denn diese bestünden nach Aristoteles überhaupt nicht. Vielmehr bewirke das Gedächtnis (*memoria*) den Verbleib der sinnlichen Vorstellungsbilder – David spricht von *remanencia fantasmatum in loco ymaginacionis* –, wie die Phänomene der Wiedererinnerung (*rememoracio*) oder des Traumes (*sompnus*) deutlich zeigen.⁶⁹

hout1997]), p. 245; vgl. auch B. LAWN, *The Prose Salernitan Questions* (s. Anm. 22), bes. die Fragen B 172, B 182 und B 291.

⁶⁴ *Quaternuli* (P), 66,19–33.

⁶⁵ *Quaternuli* (P), 67,5–10: «Dico autem quod *sensus* et *yimaginacio* fiunt in eisdem partibus corporis; differunt autem hoc modo: *sensus* quidem perceptiuus est *passionis*, que fit in instrumento *sensus* a re sensata, *yimaginacio* autem perceptiua est *passionis*, que remanet in instrumento *sensus* post remotionem rei sensate. Remanet enim ipsa *passio*, etsi non tota, saltem tamen eius aliqua pars, quam Aristoteles signum uel uestigium preexistentis *passionis* appellat.» *De mem. et rem.* 450 a 10–11; *De anima* 431 a 14–17.

⁶⁶ Vgl. *De anima* II (416 b 32 – 418 a 6); *De anima* III (426 a 9–11); ferner meinen Artikel «Tun/Leiden», in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 10 (Basel 1998), coll. 1572–1580, bes. coll. 1572sq.

⁶⁷ *Quaternuli* (P), 67,5–10 (s. Anm. 65); vgl. auch *Quaternuli* (P), 69,31: «*yimaginacio* nichil aliud percipit quam signum uel uestigium *passionis* sense.»

⁶⁸ *Quaternuli* (P), 67,10–11: «Id ipsum autem *fantasiam* uocat, ubi ait: *Non est intelligere sine fantasmate*.» *De mem. et rem.* 1 (449 b 31); *ibid.* (450 a 12–13).

⁶⁹ *Quaternuli* (P), 67,13–19: «*Visum* autem est Platoni *yimaginacionem* perceptiuam esse idearum et ideas esse *yimaginarias* corporum formas; cui Aristoteles repugnat dicens et probans *ydeas* omnino non esse. Dicit enim Aristoteles *memoriam* etiam idem

Zu Beginn des *mens, hyle, deus*-Kapitels bedient sich David gleichfalls der Unterscheidung von leidensfähig (*passibilis*) und nicht leidensfähig (*impassibilis*). Er stellt dort den eingangs genannten Seelenvermögen *sensus, imaginatio* und *desiderium* eine zweite, allein der Vernunftseele zugehörige Trias gegenüber: *scientia, intellectus* und *uoluntas*. Die Zuordnung erfolgt mittels des Begriffspaares *passibilis-impassibilis*, indem David die erste Trias der Seelenvermögen als die leidensfähige Form der zweiten Trias ausweist und somit *sensus, imaginatio* und *desiderium* bzw. *affectus* auf *scientia, intellectus* und *uoluntas* zurückführt.⁷⁰ Hier scheint ein Fundierungsverhältnis angesprochen, das über den bisherigen Sprachgebrauch, der sich eng an das aristotelische Verständnis des Begriffspaares in der *De anima*-Vorlage anschließt, hinausweist und schließlich auf die Frage nach der Möglichkeit der Abtrennbarkeit eines Seelenteiles vom Körper führt: «*utrum aliquid de anima separabile sit a corpore?*» – nach Kurdzialek das «Hauptproblem» bei Aristoteles wie auch bei David.⁷¹

IV. Prinzipientheoretische Problemstellungen im Pariser Fragment und ihre Bedeutung für das Verständnis der Quaternuli

Damit ist der Ausgangspunkt der nun einsetzenden Prinzipien Diskussion benannt. Vom die *passiones* vermittelnden Körper abtrennbar – so beginnt David seine Antwort – aber ist nur derjenige Teil der Seele, der das Wissen, den Intellekt und den Willen auf die Weise umfaßt, daß sie nichts erleiden können (*impassibilia sunt*); es ist der gewöhnlich als *mens*

esse quod ymaginacionem, nam memoriam efficit remanencia fantasmatum in loco ymaginacionis. Rememoracio uero est inuestigacio fantasmatum in loco memorie. Sed somnium nichil aliud est quam ymaginacio, que sepius fit siue ex passione, que facta est in instrumentis sensuum ante sompnium, siue que fit in ipso sompno uel interius uel ab exterius.»

⁷⁰ *Quaternuli* (P), 69,26–28: «Dico igitur tria esse in anima: scienciam et intellectum et uoluntatem; horum autem unumquodque est passibile. Dico passibilem scienciam esse sensum, passibilem uero intellectum ymaginacionem, passibilem uero uoluntatem desiderium seu affectum.»

⁷¹ Vgl. *Quaternuli* (P), 69,26–28 (s. Anm. 70) und weiter *Quaternuli* (P), 69,28–70,4: «Nam sensus nichil aliud percipit quam passionem que fit in instrumento sensus a re sensata. Quoniam uero ymaginacionem impossibile est fieri nisi ex preexistente sensu, manifestum est, quod ymaginacio nichil aliud percipit quam signum uel uestigium passionis sense. Sed nec affectus potest fieri in anima nisi per immutacionem < sistoles > uel diastoles, siue secundum calefactionem uel frigefactionem sanguinis, siue spiritus qui est in corde. Querit autem Aristoteles, utrum aliquid de anima separabile sit a corpore. Igitur nullum trium predictorum posse fieri nisi a corpore, quando nullum horum fit nisi cum passione corporis. Subinsunt: aut de anima nichil esse separabile, aut non.»

bezeichnete *noys*, dem diese nicht leidensfähigen Seelenvermögen zugeordnet sind.⁷² Wie sich aber die leidensfähige Seele (*anima*) zur nicht leidensfähigen *mens* verhält, so verhält sich der leidensfähige Körper zur nicht leidensfähigen Hyle. Dieser recht unvermittelte Fortgang des Arguments unterstreicht den prinzipientheoretischen Duktus des Gedankengangs. Das Leidensfähige – nämlich die Seele als *mens passiva* und der Körper als *yle passiva* – soll auf ein nicht Leidensfähiges zurückgeführt werden, das Zusammengesetzte auf ein Einfaches, die Vielzahl auf ein Eines. Denn die *passiones* sind als Prinzip der Beschränkung der einen *mens* und der einen *hyle* die Ursache für die Vielzahl von Seelen wie Körpern und für die Unterschiede zwischen den Dingen. Was aber keiner *passio* unterliegt, ist demnach mit Notwendigkeit eines; und so gibt es nur eine *mens* und eine *hyle*.⁷³

Wie aber verhalten sich diese beiden Prinzipien zueinander? David entscheidet sich gegen einen Prinzipiendualismus und für die Identitätsthese, indem er dem zuvor genannten Grundsatz folgt. Demnach scheinen sich beide Prinzipien auf keine Weise zu unterscheiden, weil keines von beiden einer *passio* unterliegt.⁷⁴ Ein zweites Argument jedoch gibt der Prinzipien Diskussion, die eigentlich bereits entschieden scheint, noch einmal eine neue Wendung. Wie der leidensfähige Intellekt (*intellectus passivus*), d. h. die *imaginatio*, nur den Körper wahrnimmt, so nimmt der nicht leidensfähige Intellekt (*impassibilis intellectus*), d. h. die *mens*, nur die *hyle* wahr (jedoch keine Körper). Diese bereits bekannte Parallelisierung sieht David noch durch ein weiteres *argumentum ex negativo* bestätigt: Da der leidensfähige Intellekt nur erkennt, wenn er sich der wahrgenommenen Sache angleicht, vermag er die Hyle nicht zu erken-

⁷² *Quaternuli* (P), 70,4–6: «Aliquid est separabile in anima a corpore in esse, quod nos mentem dicimus. Unde manifestum est, mentem esse quod impassibile in quo sunt memorata tria eo, quod impassibilia sunt.»

⁷³ *Quaternuli* (P), 70,6–14: «Dico autem, quod quemadmodum se habet corpus ad ylen, ita se anima ad mentem: si autem sint corpus et yle passiva, ita anima et mens passiva. Dico autem, quod una sola est mens, multe uero anime; et una sola yle et multa uero corpora. Cum enim sole passionem, hoc est accidentia siue proprietates, faciunt differentiam rerum ad se inuicem, necesse est unum solum esse id, quod nulli passioni subiectum est; cuiusmodi sunt mens et yle. Ea uero, que passiva sunt, necesse est esse multa, et quod proprietates, que in ipsis sunt, faciunt differentiam ad alterum (cuiusmodi sunt corpora et anime), manifestum est, quod una sola est mens et una sola yle.» – Die Hyle ist als primordiale Materie zwar Prinzip der Körperlichkeit, selbst aber nicht körperlich und daher auch nicht durch den *intellectus passivus* wahrnehmbar; umgekehrt vermag der *impassibilis intellectus* nur Unkörperliches zu erkennen.

⁷⁴ *Quaternuli* (P), 70,14–16: «Querendum autem, utrum mens et yle unum sint, aut diuersa. Cum igitur sola passiva differant ad se inuicem, uidetur mentem et ylen nullo modo differe, cum neutrum eorum sit subiectum passioni.»

nen, weil er – anders als die nicht leidensfähige *mens* – mit ihr keine Ähnlichkeit besitzt noch mit ihr identisch ist.⁷⁵ Und so habe Platon die Welt (*mundus*) mit Recht einen wahrnehmbaren Gott (*deus sensibilis*) genannt.⁷⁶ Dieses gänzlich unvorbereitete Argument – noch dazu als bloßes Autoritätsargument eingeführt –, das die konkurrierenden Prinzipien zu einer Prinzipientrias ausweitet, erfährt eine nachträgliche Erläuterung, die sich gleichfalls der *auctoritas* Platons und dazu Zenons und Sokrates' versichert. Denn die nicht leidensfähige *mens* sei nichts anderes als Gott selbst, und wenn die Welt, wie jene behaupten, der Gott ist, sofern er aus sich heraus vom Sinnesvermögen wahrgenommen werden kann, so ist die *yle mundi* gleichfalls Gott selbst, die Form aber, die zur Hyle hinzutritt (*forma adueniens hyle*) nichts anderes, als was Gott wahrnehmbar (*sensibile se ipsum*) macht.⁷⁷

Die Prämisse *mens = deus* wird scheinbar völlig unvermittelt eingeführt und – sieht man von der *auctoritas* Platons ab – nirgendwo begrün-

⁷⁵ *Quaternuli* (P), 70,16–24: «Rursus autem, quemadmodum passius intellectus, qui est anima, comprehendit solum corpus, ita et impassibilis intellectus, qui est in mente, comprehendit solam ylen. Manifestum est etiam, quod passius intellectus (hoc est ymaginacio) non comprehendit esse, nisi assimiletur rei sense nam hoc supra naturam; per simile uero uidetur, quod nec passibilis intellectus possit comprehendere ylen, nisi habeat similitudinem cum ea aut ei sit idem. Non autem potest esse ei similis, cum similitudo non sit nisi eorum, que passiuia sunt et sunt subiecta eidem passioni, cuiusmodi sunt duo alba aut duo nigra. Ex hiis ergo colligi potest mentem et ylen idem esse.»

⁷⁶ *Quaternuli* (P), 70,24–25: «Huic autem assentire uidetur Plato, ubi dicit mundum esse <Deum> sensibilem.» Kurdzialek konjiziert das <*deum*>, kann hierfür aber gute Gründe beibringen, die durch die Logik der Argumentation zusätzlich gestützt werden. Hauptsächlich ist auf die Parallelstelle am Ende des Wiener Fragments zu verweisen, *Quaternuli* (W), 88,8–10: «Et ita uoluerunt philosophorum Plato et alii, quod mundus iste est deus prebens sibi uisibile et est yle corporum et mens animarum. Unde Iuppiter <est> quodcumque uides.» – Verwiesen sei ferner auf Albertus Magnus, der in *De homine* q. 5, a. 2 (ed. BORGNET 35, p. 71) David ein entsprechendes Lucan- und Senecazitat in den Mund legt; vgl. SENECA, *Naturales quaestiones* I, 13, praef.: «Quid est Deus? Mens universi.» Allerdings sei darauf verwiesen, daß das entsprechende Platonzitat sich in *Timaios* 92 B findet, mithin in jenem Teil dieses platonischen Dialogs, der in der lateinischen Übersetzung des Calcidius nicht zur Verfügung stand.

⁷⁷ *Quaternuli* (P), 70,25–29: «Mens enim, de qua loquimur et quam unam dicimus esse eamque impassibilem, nichil aliud est quam Deus. Si ergo mundus est ipse Deus preter se ipsum perceptibile sensui, ut Plato et Zeno et Socrates et multi alii dixerunt, yle igitur mundi est ipse Deus, forma uero adueniens yle nil aliud quam id, quod facit Deus sensibile se ipsum.» (Der Text enthält in der vorliegenden Edition einige offenkundige grammatische Probleme, möglicherweise Ergebnis einer schlechten Überlieferungslage.)

det.⁷⁸ Argumentationslogisch dient sie dazu, die Identität von *deus* und *hyle* zu demonstrieren – ein Problem, das durch die Einführung dieser Prämisse allererst induziert worden war und aufgrund der bereits gezeigten Identität von *mens* und *hyle* notwendig folgt. Umso mehr stellt sich die Frage nach der Bedeutung und Herkunft dieses Lehrstücks, das historiographisch verallgemeinernd in moderner Begrifflichkeit als «Panthismus» bezeichnet worden ist.

Es ist bemerkenswert, daß dort, wo sich der Argumentationsgang zu einer Prinzipien Diskussion im eigentlichen Sinne verdichtet, überraschenderweise zentrale Theoreme des 12. Jahrhunderts erscheinen, genauer aus dem Umfeld der Chartreser Naturphilosophie und ihrer prinzipientheoretischen Diskussionen – ein Kontext, den Gabriel Théry bei der Bestimmung der «physionomie intellectuelle» Davids ausdrücklich negiert hat.⁷⁹ Und doch verweisen nicht nur terminologische Besonderheiten wie die Rede von der «forma adueniens yle» zweifelsfrei auf das theoretische Umfeld der *Timaios*-Kommentierung des 12. Jahrhunderts. Dies gilt im besonderen Maße von der Prinzipientrias *deus, mens, hyle*, die sich erst im Rückgriff auf den platonischen Hintergrund erschließt.

Einen unmittelbaren Anknüpfungspunkt bieten die bereits erwähnten *Quaestiones naturales* des Adelard von Bath. Innerhalb der letzten Quaestio, ob Gott mit dem «Applanon», jener festen Sphäre jenseits der Fixsternsphäre, welche die *universitas*, d. h. die Gesamtheit des Geformten (*universa formata*) umschließt, gleichgesetzt werden könne⁸⁰, stellt der Neffe, Adelards Dialogpartner, schließlich die Frage, ob Gott, wie viele behaupteten, die Materie, die Form, die Welt, das Aplanon oder gar die Sonne sei. Adelard leitet seine Antwort mit dem Hinweis ein, daß es bezüglich solcher Fragen einfacher sei zurückzuweisen, was nicht ist, als zu bestätigen, was ist. Im einzelnen nennt er sodann die folgenden Themen: Gott, Noys, Hyle – also jene Begriffe, die sich in dem analysierten Textabschnitt des Pariser Fragments finden und im Zentrum der Kontroverse um David von Dinant stehen – sowie einfache Formen (*simplices*

⁷⁸ Vgl. hierzu die Ausführungen von M. PICKAVÉ, David von Dinant und die Verurteilungen von 1210/15. Untersuchungen zu den Fragmenten der *Quaternuli* (Magisterarbeit, Köln 1997), pp. 23sq.

⁷⁹ G. THÉRY, David de Dinant (s. Anm. 10), pp. 114–119.

⁸⁰ ADELARD VON BATH, *Quaestiones naturales* LXXVI (ed. C. BURNETT [s. Anm. 25]), p. 224: «quid de ipso applano qui universa formata sinu continet, tenendum sit. [...], varias dissidentesque de hac continenti universitatem spera colligo sententias.» Zum Dialogcharakter der *Quaestiones naturales* vgl. A. SPEER, *Ratione duce* (s. Anm. 27), pp. 210–215.

Vom *aplanon* redet David gleichfalls: in *Quaternuli* (P), 71,9: «usque ad speram aplanos», und in *Quaternuli* (P), 80,12: «de motu aplanos stellarum».

formae) und reine Elemente (pura elementa). Mit diesen Fragen, die wegen der Einfachheit (simplicitas) ihres jeweiligen Gegenstandes über die Natur der zusammengesetzten Dinge und somit über die sinnlich wahrnehmbare Welt hinausweisen, scheint Adelard nun die Erörterung der für den *mundus sensibilis* bestimmenden Prinzipien anhand der aus der Tradition übernommenen Themenbereiche eröffnen zu wollen, die auch die Diskussion des 12. Jahrhunderts bestimmen werden. Doch bricht an eben dieser Stelle das Gespräch ab. Genauer gesagt, empfiehlt Adelard nach der in den vorausgehenden Quästionen erfolgten eingehenden Erörterung der *composita*, der aus den einfachen Prinzipien zusammengesetzten Wirklichkeit, eine Unterbrechung des Gesprächs, um anderntags ausgeruht die weitaus schwierigeren Fragen behandeln zu können, über die man leichter Falsches als Wahres zu finden vermag.⁸¹ Doch dieses Gespräch findet bei Adelard keine Fortsetzung.⁸²

Der Bedeutung der hier von Adelard zu Beginn des 12. Jahrhunderts aufgeworfenen Fragestellung bewußt ist sich Johannes von Salisbury, der in seinen Schriften ein großes historiographisches Gespür zeigt. Im vierten Buch seines *Metalogicon* gibt er einen kurzen historischen Abriß der Auslegungsgeschichte der Grundprobleme einer Platoninterpretation aus christlicher Sicht, deren Referenzpunkte vor allem Platons *Timaios* und der theologische Traktat *De Trinitate* des Boethius sind. In diesem Zusammenhang hebt Johannes vor allem die Auseinandersetzung um die Gleichrangigkeit der drei platonischen Prinzipien: Gott, Materie, Ideen hervor sowie um den auch von Calcidius vertretenen stoischen Prinzipialdualismus von Materie und Gott.⁸³ Vermochte Augustinus, indem er

⁸¹ *Quaestiones naturales* LXXVI (ed. C. BURNETT [s. Anm. 25]), p. 226: «De his michi questionibus inducis de quibus magis quid non sit, inprobem, quam quid sit probem. Facilius enim in rebus talibus falsa divertere quam vera reperire soleo. In hac enim difficultate tractandi de Deo, de NOY, de hyle, de simplicibus formis, de puris elementis disserendum est, que, sicut simplicitate propria naturam compositorum excesserunt, ita et de eis disputatio alias omnes dissertationes et intellectus subtilitate et sermonis difficultate precellit. Nos igitur quoniam quedam de compositis diximus, vespere iam somnos suadente, quiete naturali mentes reficiamus. Mane autem, si tibi idem sedet, conveniamus de initio vel initiis ut disputemus.»

⁸² Zur Interpretation dieses Gesprächsabbruchs siehe A. SPEER, Die entdeckte Natur (s. Anm. 17), pp. 64sq. und 75.

⁸³ JOHANNES VON SALISBURY, *Metalogicon* IV, 35 (CCCM XCVIII [ed. J.B. HALL]), 173,21–174,44: «Fugiunt <temporalia> enim ut idem ait in Thimeo, nec exspectant appellationem. Hanc autem ueram existentiam partiebatur in tria quae rerum principia statuebat, Deum scilicet, materiam, et ideam. Siquidem haec in sui natura immutabilia sunt. Anm. Nam Deus usquequaque immutabilis est, reliqua duo quodam modo immutabilia, sed in effectibus abinuicem uariantur. Materiam quippe aduenientes formae disponunt et quodam modo motui reddunt obnoxiam, et item formae materiei contactu

die Ideen als die urbildlichen Gedanken Gottes interpretierte, für das Verhältnis der Ideen zu Gott eine geradezu exemplarische und äußerst einflußreiche Lösung zu finden⁸⁴ – Johannes von Salisbury hebt vor allem die Zurückweisung der Gleichewigkeit (*coaeternitas*) der drei Prinzipien Gott, Materie und Ideen hervor, eine Lehre, die er als Grunddoktrin des *Timaios* ansieht⁸⁵ –, so konnte die Frage der Einordnung des an zweiter Stelle genannten platonischen Prinzips, nämlich der Materie, nicht in gleicher Weise entschieden werden.

Eine besondere Bedeutung kommt Bernhard von Chartres zu, der den ersten systematischen *Timaios*-Kommentar des 12. Jahrhunderts verfaßt hat.⁸⁶ Der Frage der Hyle bzw. der *materia primordialis* widmet Bernhard dabei einen eigenen Traktat, welcher *Timaios* 47e–53c umfaßt. Denn Platon habe mit Bezug auf die Einrichtung der sinnlich wahrnehmbaren Welt (*constitutio mundi sensilis*) nur zwei erste Prinzipien vorausgeschickt, nämlich Gott und die archetypische Welt der Ideen, hingegen über die Hyle, ohne welche die Erschaffung des *mundus sensilis* nicht

quadam ratione uariantur, et ut ait Boetius in arismetis in uertibilem transeunt inconstantiam. Ideas tamen quas post Deum primas essentias ponit, negat in se ipsis materiae admisceri, aut aliquem sortiri motum. Sed ex his formae prodeunt nativae, scilicet imagines exemplarium, quas natura rebus singulis concreavit. Hinc in libro de Trinitate Boetius. Ex his formis quae praeter materiam sunt illae formae uenerunt quae in materia sunt, et corpus efficiunt. Bernardus quoque Carnotensis perfectissimus inter Platonicos saeculi nostri, hanc fere sententiam metro complexus est. Non dico esse quod est gemina quod parte coactam, materiae formam continet implicitam. Sed dico esse quod est una quod constat earum: hoc uocat ideam, illud Acheus ylen. Et licet Stoici materiam et ideam Deo crederent coaeternam, alii uero cum Epicuro prouidentiam euacuante ideam omnino tollerent, iste cum illis qui <idem> philosophantur Deo neutram dicebat coaeternam.» Vgl. hierzu auch M.-D. CHENU, Die Platonismen des XII. Jahrhunderts, in: W. BEIERWALTES (ed.), Platonismus in der Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1969, pp. 268–316, hier pp. 274–275; IDEM, La théologie au douzième siècle, Paris 1957, 1976, p. 112.

⁸⁴ Vgl. etwa AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46,1–2 (CCSL XLIV [A], 70,1–73,73). Zur wirkungsgeschichtlichen Bedeutung dieser Quaestio bietet immer noch einen wertvollen Überblick der Aufsatz von MARTIN GRABMANN, Des Heiligen Augustinus *Quaestio de ideis* (De diversis quaestionibus LXXXIII, q. 46) in ihrer inhaltlichen Bedeutung und mittelalterlichen Weiterwirkung, in: IDEM, Mittelalterliches Geistesleben, vol. II, München 1936, pp. 25–34.

⁸⁵ JOHANNES VON SALISBURY, *Metalogicon* IV, 35 (CCCM XCVIII [ed. J.B. HALL]), 173,21–174,44 (s. Anm. 83); vgl. auch *ibid.*, 174,50–52: «Coaeternitas autem esse non potest nisi in his quae se nec natura maiestatis nec priuilegio potestatis, nec auctoritate operis antecedunt.»

⁸⁶ Vgl. hierzu die Einleitung von P.E. DUTTON, *The Glosae super Platonem* of Bernard of Chartres (*PIMS Studies and Texts* 107), Toronto 1991, pp. 1–21.

möglich wäre, nichts bzw. nur sehr wenig gesprochen.⁸⁷ Damit benennt Bernhard von Chartres das Spannungsverhältnis, das zwischen den drei platonischen Prinzipien besteht.⁸⁸ Offenkundig führt der Weg zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen archetypischer und natürlicher Welt und des Verhältnisses beider Welten zu Gott zunächst über die Hyle. Die Hyle ist somit zwar notwendige Voraussetzung für die körperhafte Welt, aber nicht im Sinne einer ersthaften Ursache, die neben Gott als gleichrangiges Prinzip treten könnte.⁸⁹ Auch die archetypische Welt der Ideen ist dem göttlichen Intellekt prinzipienmäßig nachgeordnet: Dieser bringt jene hervor. Beide Bereiche, die Hyle und die Ideen, denkt Bernhard voneinander vollkommen geschieden, so daß eine direkte Einwirkung der Ideen auf die Hyle oder gar eine Vermischung unmöglich ist.⁹⁰ Denn als Prinzip der räumlichen und zeitlichen Bestimmung der Körper ist die Hyle zugleich Prinzip der Vielheit. Vielheit aber widerspräche der Einheit des göttlichen Ursprungs, dem die Ideen untrennbar verbunden sind, da sie immer im göttlichen Geist verbleiben; dadurch aber sind auch sie Prinzip der Einheit, Ursache für das Identische im Wandel der Erscheinung der Welt des Werdens.⁹¹ Hieraus folgt für Bern-

⁸⁷ BERNHARD VON CHARTRES, *Glosae super Platonem* (In Timaeum 47 E) 8 (ed. P.E. DUTTON [s. Anm. 86]), 218,1–4: «Constituto sensili mundo, quia generatio eius absque hyle esse non potuit, quae omni corpori ut materia praeiacet, de ea ingreditur agere. Praemiserat enim tantum duo principia prima: deum scilicet et archetipum. Sed de hyle parum uel nihil dixerat, quod modo supplet.»

⁸⁸ *Glosae super Platonem* (In Timaeum 31 B) 4 (ed. P.E. DUTTON [s. Anm. 86]), 166,235–237: «[...] de tribus principiis a Platone consideratis: est quippe unum deus, omnium opifex, alterum ideae, id est originales formae omnium quae numquam admiscetur creaturis, tertium hyle, materia scilicet corporum.»

⁸⁹ *Glosae super Platonem* (In Timaeum 47 E) 8 (ed. P.E. DUTTON [s. Anm. 86]), 218,9–11: «Ipsa uero hyle uicem obtinens matris necessaria fuit ad mundi generationem, ideoque dicitur necessitas.» *Ibid.* (In Timaeum 48 A), 220,56–58: «Horum originem accipit pura elementa, et *recursu facto ad ea perinde ut se in his quae ex mente sunt*, id est quae mens diuina instituit.»

⁹⁰ *Glosae super Platonem* (In Timaeum 50 D) 8 (ed. P.E. DUTTON [s. Anm. 86]), 225,198–226,202: «Quia posita sunt tria diuidentia, igitur doceamus quibus obtineant *similitudinem* singula: hyle obtinet uicem *matris*, at uero unde *obuenit*, id est archetipus mundus, uicem *patris*, non quod ideae commisceantur hyle in efficientia sensilis, sed natiuae formae, quae sunt imagines idearum.» Vgl. *Glosae super Platonem* (In Timaeum 31 B) 4 (ed. P.E. DUTTON [s. Anm. 86]), 166,235–237 (s. Anm. 88). Vgl. P.E. DUTTON, *The Glosae super Platonem of Bernard of Chartres* (s. Anm. 86), pp. 78–81.

⁹¹ *Glosae super Platonem* (In Timaeum 34 C) 5 (ed. P.E. DUTTON [s. Anm. 86]), 175,67–69: «Item quidam philosophi dicunt Platonem intellexisse per indiuiduam substantiam, ideas; per diuiduam, hylen; per haec duo mixta, natiuas formas, per quas idem notatur anima sensum habere et intellectum.» *Ibid.* (In Timaeum 37 A), 182,246–247: «Indiuidua substantia est principium, ut deus et archetipus mundus; diuidua, ut hyle.»

hard die Notwendigkeit eines aktiv vermittelnden Prinzips zwischen dem *mundus archetipus*, der archetypischen Welt der Ideen und der Hyle als dem Gefäß (*receptaculum*) und der Amme (*nutricula*) alles Werdenden.⁹² Dieses vermittelnde Prinzip sind die «*formae natae*», die von Gott als Abbilder der Ideen (*imagines idearum*) geschaffen werden.⁹³ In der Terminologie des Johannes von Salisbury als «*aduenientes formae*» bezeichnet, findet sich dieses Theorieelement im Pariser sowie im Wiener Fragment der *Quaternuli*.⁹⁴

Wie aber steht es in diesem Zusammenhang um das dritte Glied der Prinzipientrias? Dieses war in den meisten Fällen als die Ideen oder die archetypische Welt bezeichnet worden, nicht jedoch als *mens*. Doch gibt es auch hierfür Beispiele. Am augenfälligsten dürften vielleicht die weiblichen Personifikationen des Noys in der *Cosmographia* des Bernardus Silvestris sowie im *Anticlaudianus* des Alanus ab Insulis sein.⁹⁵ Als personifizierter göttlicher Geist erscheint die Noys (*noys ipsa*), um der noch unförmigen Hyle Gestalt zu verleihen. Ernaldus von Bonevalle zählt zu Beginn seines Werkes *De operibus sex dierum* den *noys* (den er mit der *anima mundi* identifiziert) wie die *hyle* unter die Vielzahl der Prinzipien; diese Vielzahl der Prinzipien wolle er in seiner Auslegung des ersten Genesis-Kapitels zu widerlegen versuchen und auf eines, nämlich auf Gott, zurückzuführen.⁹⁶

Näher an die Fragestellung des Prinzipientraktats des Pariser Fragments führt erneut der *Timaios*-Kommentar des Bernhard von Chartres, der unter Berufung auf Macrobius davon spricht, daß die Ideen in der

⁹² *Glosae super Platonem* (In Timaeum 49 A) 8 (ed. P.E. DUTTON [s. Anm. 86]), 222,125–127: «Et est receptaculum omnium quae in ea gignuntur, scilicet corporum, quia formas superuenientes <recipit>, ut exinde fiant corpora. Atque hoc, id est quod sit receptaculum et nutricula uerum est.»

⁹³ *Glosae super Platonem* (In Timaeum 50 D) 8 (ed. P.E. DUTTON [s. Anm. 86]), 226,201–202: «natiuae formae, quae sunt imagines idearum.»

⁹⁴ Vgl. JOHANNES VON SALISBURY, *Metalogicon* IV, 35 (CCCM XCVIII [ed. J.B. HALL]), 173,27: «Materiam quippe aduenientes formae disponunt ... ». Zum Kontext vgl. *ibid.*, 173,21–174,44 (s. Anm. 83). Vgl. *Quaternuli* (P), 70,28: «forma uero adueniens yle»; zum Kontext vgl. *Quaternuli* (P), 70,25–29 (s. Anm. 77). Vgl. auch *Quaternuli* (W), 88,4–5: «Hyle est omnia copora per aduentum formarum et nois omnes anime.»

⁹⁵ BERNARDUS SILVESTRIS, *Cosmographia*, Megacosmus II, 13 (ed. P. DRONKE, Leiden 1978, p. 102): «Ea igitur Noys, summi et exsuperantissimi est dei intellectus.» ALANUS AB INSULIS, *Anticlaudianus* VI, 442sq. (ed. R. BOSSUAT, Paris 1955, p. 153): «Hanc formam Noys ipsa Deo presentat, ut eius formet ad exemplar animam.»

⁹⁶ ERNALDUS DE BONEVALLE, *De operibus sex dierum* (PL 189, 1515 A): «Quidquid de mundi aeternitate, quidquid de hyle, vel ideis, vel de illa mundi anima, quam noym dicunt, sensere philosophi, plura inducentes principia, primum Geneseos capitulum abolet et confundit, unum praefigens omnis creaturae principium, scilicet Deum... »

mens dei seien;⁹⁷ gleiches gilt vom *purus archetipus*, vom reinen Reich der Ideen.⁹⁸ Thierry von Chartres in seinen *Lectiones in Boethii librum De Trinitate* bezeichnet die *mens dei* nicht nur als Träger der Ideen. Die *mens diuina* – Thierry spricht, den allgemeinen Prinzipiencharakter betonend, von *diuinitas* – bringt vielmehr die Ideen hervor (generat et concipit), so wie auch die *mens humana* – Modell ist der *homo artifex* – die kunstgerechten Formen (*formae artificiales*) in sich hervorbringt.⁹⁹ Damit tritt die *mens* in der Prinzipienordnung an die Stelle der Ideen. Denn es ist die *mens diuina*, die alle Formen aller Dinge in sich «in simplicitate» umfaßt und enthält. Von diesen Formen, die aus der *mens diuina* hervorgehen, haben alle *entia* und somit auch alle *sensibilia* ihr Sein.¹⁰⁰

Im Vergleich mit dem Pariser Fragment der *Quaternuli* fällt auf, wie sorgfältig Thierry darauf bedacht ist, den ontologische Abstand zwischen Gott als der *forma omnium formarum* und den Formen oder Ideen wie auch den geformten Dingen, den *actualia*, zu wahren. Die Problematik ist von doppelter Art und betrifft zum einen die Frage des ontologischen Abstandes, zum anderen die der Prädikation. Thierry besteht auf einem kategorialen wie ontologischen Unterschied. Daß Gott alles sei und die göttliche Form alle Formen enthalte, bedeutet nicht, Gott sei beispiels-

⁹⁷ BERNHARD VON CHARTRES, *Glosae super Platonem* (In Timaeum 31 B) 4 (ed. P.E. DUTTON [s. Anm. 86]), 166,232–239. Vgl. MACROBIUS, *Comm.* 1.2.14 (ed. WILLIS, pp. 6–7).

⁹⁸ *Glosae super Platonem* (In Timaeum 51 C) 8 (ed. P.E. DUTTON [s. Anm. 86]), 230,314–315; *ibid.* (In Timaeum 51 E) 8 (ed. P.E. DUTTON [s. Anm. 86]), 231,350.

⁹⁹ THIERRY VON CHARTRES, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate* II, 43 (ed. N.M. HÄRING, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, Toronto 1971), 168,77–80: «Mens etenim diuina generat et concipit intra se formas i.e. naturas rerum que a philosophis uocantur ydee. Unde diuinitas nichil aliud est quam ipsa mens diuina que est generatiua ydearum.» *Lectiones* II, 44 (ed. N.M. HÄRING [s. Anm. 99]), 169,88–91: «Homo enim artifex precogitat et uelut generat formam domus uel cuiuslibet alterius rei mente antequam ipsam actu conponat uel figmenta: chimeram centaurum et huiusmodi. Sic mens diuina generat et concipit intra se naturas rerum que uocantur ydee.»

¹⁰⁰ THIERRY VON CHARTRES, *Abbreviatio Monacensis De Hebdomadibus* II, 25–26 (ed. N.M. HÄRING [s. Anm. 99]), 409,52–58: «Mens enim diuina omnes formas omnium rerum intra se concipit complectitur continet in simplicitate quadam. Ex qua mente prodeunt omnes rerum forme scilicet nature que sunt entia. Ex illis naturis siue formis rerum que ex mente diuina prodeunt habent esse omnia sensibilia que scilicet sensibus subiacent et temporum successioni.» Wenngleich die Zuweisung der in der sogenannten *Abbreviatio Monacensis* enthaltenen Schriften, die im 15. Jahrhundert kopiert worden sind, an Thierry selbst nicht zweifelsfrei ist, so entstammen sie eindeutig seinem Diskussionskreis oder beziehen sich unmittelbar auf diejenigen Kommentare und Glossen, die Thierry zweifelsfrei zugeordnet werden können. Siehe hierzu Härings Einleitung, op. cit. (s. Anm. 99), pp. 34–38; ferner A. SPEER, *Die entdeckte Natur* (s. Anm. 17), pp. 227sq. (mit Anm. 20).

weise Stein oder Holz oder Menschheit. Wohl sind Stein und Holz und jedwedem andere Ding in Gott als Weisheit, haben in ihm Leben, wie Thierry unter Berufung auf den Johannesprolog ausführt. Wer diesen kategorialen Unterschied mißachtet, begeht einen sophistischen Schluß (*illatio sophistica*).¹⁰¹ Gott ist vielmehr als erste Form die Wirkursache und das Prinzip aller Dinge.¹⁰² Er wirkt schöpferisch, indem die *mens diuina* die Formen oder die «Naturen der Dinge» (*naturas rerum*) in Beziehung auf die Materie (*circa ipsam materiam*) entwirft und hervorbringt. In dem Augenblick, in dem die Formen oder Naturen der Dinge sich der Materie als ihrer vom Schöpfer gleichsam mitgedachten raumzeitlichen Dimension verbinden, entsteht das aktuell Seiende. Thierry spricht subtil von den «Formen, d. h. Naturen der Dinge, die zur Materie hinzutreten und der Materie verbunden sind» (*forme i. e. nature rerum aduenientes siue copulate materie*). Nur die *mens diuina* kann in dieser Weise schöpferisch tätig sein und die Ideen oder Naturen der Dinge hervorbringen, während die *mens humana*, wie bereits gesehen, lediglich kunstgerechte Formen (*artificiales forme*) hervorbringt.¹⁰³

Gerade im Kontrast mit der ausführlicher geschilderten subtilen Argumentation der beiden Chartreser Magister Thierry und Bernhard erscheint Davids Text in vielerlei Hinsicht holzschnittartig. Dies liegt nicht nur an der abbreviierten Darstellungsform, sondern auch an der verwendeten Terminologie, wie sich insbesondere am Beispiel des Begriffs der *adueniens forma* zeigen läßt. Johannes von Salisbury hatte Bernhards Doktrin von den *formae nativae*, die als *aduenientes formae* das aktiv vermittelnde Prinzip zwischen den unveränderlichen Ideen und der Materie bilden, in

¹⁰¹ THIERRY VON CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* IV, 8 (ed. N.M. HÄRING [s. Anm. 99]), 97,81–88: «Quod autem deus sit omnia testatur Iohannes Apostolus dicens *omnia* inquit *in ipso uita erant* i.e. sapientia. Nec dicere dubitabit altius intelligens quod lignum uel lapis uel quidlibet aliud in deo sapientia. Nemo tamen estimet quod quia deus est omnia idcirco uel lapis sit uel lignum et consimilia. Dictum enim superius est quod licet forma diuina omnes sit forme non tamen est humanitas. Et dictum est quare. Eodem modo igitur illatio refellitur sophistica si quis deum lignum esse concludat uel lapidem eo quod ipsum esse concedimus omnia.» Grundsätzliches zu den *praedicamenta* findet sich kurz zuvor: *Lectioes* IV, 6 (ed. N.M. HÄRING [s. Anm. 99]), 97,59–74.

¹⁰² *Lectioes* II, 42 (ed. N.M. HÄRING [s. Anm. 99]), 168,75: «Prima namque forma causa est efficiens et principium omnium rerum.» Vgl. E. MACCAGNOLO, *Rerum uniuersitas. Saggio sulla filosofia di Teodorico di Chartres*, Firenze 1976, pp. 28 und 43–47.

¹⁰³ *Lectioes* II, 44 (ed. N.M. HÄRING [s. Anm. 99]), 168,84–169,87: «Est igitur mens diuina generatiua formarum circa ipsam materiam. Que forme i.e. nature rerum aduenientes siue copulate materie faciunt ista omnia actualia esse – est inquam mens diuina generatiua formarum que sunt ydee sicut humana mens generatiua est formarum artificialium.» A. SPEER, *Die entdeckte Natur* (s. Anm. 17), pp. 262–264.

den Zusammenhang der maßgeblichen Kontroversen gestellt, welche die Geschichte der *Timaios*-Auslegung bestimmen, und die ideengeschichtlichen Einflüsse aufzuzeigen versucht: im weiteren Sinne Platons Ideenmetaphysik und Aristoteles' Hylemorphismus, im engeren Sinne Calcidius' Auffassung von der Notwendigkeit der Materie, Boethius' Lehre von der Unwandelbarkeit und Unzerstörbarkeit der ersten Formen und Ideen.¹⁰⁴ Auch Thierrys Rede von der *forma adueniens* bezieht sich auf den Vorgang des Hinzutretens der Formen zur Materie, wodurch die Dinge allererst sichtbar werden.¹⁰⁵

In Davids Interpretation tritt dieser intermediäre Charakter der *forma adueniens*, der sich aus der Antwort Bernhards wie Thierrys auf das Grundproblem der Prinzipien Diskussion ergibt, wie das Verhältnis der drei Grundprinzipien zueinander gedacht werden muß, zugunsten der eigenen Lösung in den Hintergrund. An die Stelle eines Subordinationsverhältnisses zu Gott als alleinigem ersten Prinzip scheint sich in der Formel «*forma uero adueniens yle [...], quod facit Deus sensibile se ipsum*»¹⁰⁶ vielmehr die Gleichrangigkeit und Identität der Prinzipienbegriffe auszudrücken, die in der Konsequenz zu der inkriminierten Gleichsetzung von *mens*, *hyle* und *deus* geführt und damit Davids eigenen Beitrag zur Prinzipien Diskussion verdeckt hat. Die Eigenständigkeit Davids zeigt sich auch in dem folgenden Versuch, unter ausdrücklicher Berufung auf Aristoteles, die Konstitution eines Elements zu beschreiben, wobei zunächst die Quantität als *primum adueniens yle* den Körper bildet und die natürliche Bewegung (*naturalis motus*) in einem nächsten Schritt das Element konstituiert.¹⁰⁷ Anders als etwa bei Wilhelm von Conches oder Thierry von Chartres bewegen sich diese Überlegungen nicht im Rahmen einer Elemententheorie, die ihrerseits als ein bedeutsames Theoriemoment der Grundlegungsversuche einer *scientia naturalis* angesehen werden muß und der naturphilosophisch-physikalischen Grundlegungsproblematik zuzurechnen ist.¹⁰⁸ Vielmehr nimmt David seine Überlegungen zur Seelenlehre wieder auf, indem er feststellt, daß der *sensus*, obgleich die Hyle für den Gesichtssinn (*uisus*) von Natur aus nicht wahrnehmbar und

¹⁰⁴ Vgl. noch einmal JOHANNES VON SALISBURY, *Metalogicon* IV, 35 (CCCM XCVIII [ed. J.B. HALL]), 173,21–174,44 (s. Anm. 83).

¹⁰⁵ THIERRY VON CHARTRES, *Abbreviatio Monacensis Contra Eutychem* I, 79 (ed. N.M. HÄRING [s. Anm. 99]), 453,66: « ... forma aduenit materie ad faciendum istud uisibile ... »

¹⁰⁶ *Quaternuli* (P), 70,28sq.

¹⁰⁷ *Quaternuli* (P), 70,29–71,1: «Nam quantitas, ut ait Aristoteles, primum est adueniens yle et fit corpus; corpori uero aduenit naturalis motus et fit elementum.»

¹⁰⁸ Vgl. zu dieser Frage A. SPEER, Die entdeckte Natur (s. Anm. 17), pp. 163–192 (zu Wilhelm von Conches) und pp. 239–252 (zu Thierry von Chartres).

nicht beweglich ist, dennoch Größe und Bewegung in ihr wahrnimmt.¹⁰⁹ Das abbreviiert vorgetragene Argument wird im Wiener Fragment deutlicher gefaßt und sogleich auf den Bereich des Mentalen ausgeweitet: Durch die Form – *per aduentum formarum* – wird die Hyle zu den Körpern hin bestimmt und gleichermaßen der Nous zu den Seelen. Denn wie die Hyle der leidensfähige Körper ist, so ist der Nous auch die leidensfähige Seele.¹¹⁰

Im Pariser Fragment kommt David vermittelt einer anderen Überlegung, die von der Einheit der Substanz ihren Ausgang nimmt, zu derselben Schlußfolgerung. In dieser Schlußpassage des Prinzipientraktats, den auch Albert in *De homine* q. 5 a. 2 im Wortlaut zitiert¹¹¹, behauptet David, daß es nur eine Substanz gebe (*unam solam substantiam esse*), und zwar nicht nur aller Körper, sondern auch aller Seelen; diese eine Substanz aber könne nichts anderes als Gott selbst sein. Sodann differenziert David den Substanzbegriff: Die Substanz, aus der alle Körper sind, heißt Hyle, die Substanz hingegen, aus der alle Seelen sind, wird *ratio* oder *mens* genannt. Offenkundig, so schließt David, ist dann Gott die *ratio* aller Seelen und die Hyle aller Körper. Wenn Albert also David mehrfach entgegenhält, dieser habe *noys* (bzw. *intellectus*), *hyle* und *deus* gleichgesetzt¹¹², dann übersieht er die Pointe in Davids Argumentation. Diese besteht nicht in einer vorschnellen Gleichsetzung, sondern gerade in der Differenzierung zwischen der einen Substanz Gottes und der *ratio/mens* sowie der Hyle als Substanzen gewissermaßen zweiter Ordnung für alles Seelische und Körperliche. David bestätigt damit einerseits die bereits früher vorgenommene Gleichsetzung der primordialen Ebene von *mens* und Hyle¹¹³, bestimmt diese jedoch nunmehr genauer als Prinzipien bzw. Substanzen sekundärer Ordnung und ermöglicht auf diese Weise ihre Rückführung auf die eine göttliche Substanz als des einen ersthaften Prinzips – ganz im Sinne der früheren Option für einen Prinzipienmonismus. Auf diese Weise legt David eine Lösung vor, deren systemati-

¹⁰⁹ *Quaternuli* (P), 71,1–2: «Cum enim yle uisui natura [*cod.*] sicut imperceptibile et immobile, sensus tamen recipit magnitudinem et motum in ea.»

¹¹⁰ *Quaternuli* (W), 88,3–5: «Et si yle est corpus passiuum, <ita> et nois est [KURDZIALEK *et*, vgl. jedoch *app.*] anima passiuua. Hyle est omnia corpora per aduentum formarum et nois omnes anime.»

¹¹¹ ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, q. 5, a. 2 (ed. BORGNET 35, p. 68a).

¹¹² *De homine*, q. 5, a. 2 (ed. BORGNET 35, p. 68b): «Igitur si abstrahuntur illa differentia, deus et hyle erunt idem; et prius habitum est, quod hyle et intellectus sunt idem; ergo idem sunt hyle, intellectus et deus.» *Ibid.* (ed. BORGNET 35, p. 69a): «Sed prima substantia in spiritualibus est noys vel mens vel anima, prima in corporalibus est hyle, prima in aeternis est deus; ergo noys, hyle et deus idem sunt.»

¹¹³ *Quaternuli* (P), 70,14–16 (s. Anm. 74).

scher Ertrag sich etwa im Vergleich mit der Lösung des Thierry von Chartres zeigt. Dieser setzt im Rahmen seiner Notwendigkeitsmetaphysik die primordiale Materie als *absoluta possibilitas* der *absoluta necessitas* Gottes, aus der alles nach Art einer Determination sowohl der absoluten Notwendigkeit (die primordialen Ideen) und der absoluten Möglichkeit (*mundus sensibilis*) hervorgeht, gegenüber und beschwört damit die in der christlichen Philosophie seit Augustinus stets latente Gefahr herauf, daß die Materie in den gnostischen Rang einer zweiten Schöpfungsmacht aufrückt.¹¹⁴ Was bei Albert als unzulässige Gleichsetzung erscheint, zeigt sich trotz der Knappheit der Darstellung bei genauerem Hinsehen als differenzierte und eigenständige Antwort auf eine Grundproblematik der prinzipientheoretischen Diskussion des 12. Jahrhunderts.

V. Albertus Magnus und der vorläufige Abschluß einer Debatte

Albert der Große bestätigt die eigentümliche Verbindung von aristotelischer Seelenlehre und platonischer Prinzipientheorie, die den gesamten Beweisgang des *mens, hyle, deus*-Traktats bestimmt, wenn er David in seiner Widerlegung des abschließenden Arguments entgegenhält, er habe fälschlicherweise angenommen, daß alles gleichermaßen «per similitudinem propriae formae vel identitatem» erkannt werde.¹¹⁵ Dieses Argument ist Teil einer ganzen Reihe von gegen Positionen des David Dinantensis gerichteten Argumenten im zweiten Artikel der fünften Quaestio in Alberts *De homine*, dem zweiten Teil der *Summa de creaturis* in Borgnets Edition. In diesem Artikel «Utrum omnes animae ante corpus fuerint creatae in comparibus stellis, ut dicit Plato, vel in corpore sint creatae et multiplicatae» setzt sich Albert eigenem Bekunden nach mit der pythagoreischen Lehrmeinung zur Frage der Vielzahl der Seelen, nämlich ob diese schon vor dem Eintritt in den Körper besteht oder erst in diesem bewirkt wird, auseinander; die platonische Position wird im

¹¹⁴ Vgl. etwa *Lectiones* II, 40–42 (ed. N.M. HÄRING [s. Anm. 99]), 167,47–168,75. Zu Thierrys Notwendigkeitsmetaphysik siehe ausführlich A. SPEER, *Die entdeckte Natur* (s. Anm. 17), pp. 252–265, sowie 240sq.

¹¹⁵ *De homine*, q. 5, a. 2 (ed. BORGNET 35, p. 72a): «Ad rationem primam David dicendum, quod res diversimode existentes diversimode intelliguntur. Quaedam enim intelliguntur per se ut primae causae, quaedam autem ex priori, quaedam autem ex posteriori, et quaedam intellectu completo, et quaedam incompleto. [...] Et hoc ignoravit David, cum dixit omnia intelligi per similitudinem propriae formae vel identitatem.» (verbessertes Text von Henryk Anzulewicz nach der in Vorbereitung befindlichen kritischen Edition der Editio Coloniensis)

folgenden Artikel behandelt.¹¹⁶ Unter die Vertreter der pythagoreischen Lehre zählt Albert auch David, denn viele dieser Argumente fänden sich «in libro David Tomi». Dieser *liber Tomi* hat der Davidforschung bis heute viele Rätsel aufgegeben, die hier ebensowenig erörtert oder gelöst werden können, wie auch keine Analyse der Auseinandersetzung Alberts mit den Positionen Davids vorgelegt werden soll. Letzteres erforderte eine eigene Untersuchung auf der Grundlage der angekündigten kritischen Edition.¹¹⁷ Diese im Vergleich mit den übrigen David-Referenzen ausführlichste Passage aus den *Quaternuli* in Alberts Schriften betrifft, wie die entsprechende Passage des Pariser Fragments, erneut die Seelenlehre. Das Pariser Fragment scheint somit für die Authentizität von Alberts Zugang zu David von besonderem Gewicht, in doktrинeller Hinsicht wie hinsichtlich der möglichen Quellenkenntnis. In seinen späteren Schriften – etwa im *Sentenzenkommentar*, in den Kommentaren zur *Physik* und *Metaphysik* sowie zum *Liber de causis* oder in der *Summa theologiae* – finden sich keine neuen Hinweise auf andere Davidtexte; vielmehr scheint Albert auf seine eigenen Schriften zurückzugreifen.¹¹⁸

Wenn dennoch abschließend die Aufmerksamkeit auf das zweite Buch des Sentenzenkommentars gelenkt werden soll, so deswegen, weil Albert hier David in den prinzipientheoretischen Zusammenhang einordnet, der im vorausgehenden Kapitel analysiert worden ist. Dort behandelt Albert im fünften Artikel der ersten Distinktion die platonische Ideenlehre unter dem Gesichtspunkt ihrer prinzipientheoretischen Geltung: «Utrum Plato bene posuit exemplar esse unum principium, et in quo erravit Plato?»¹¹⁹ Die Pro- und Contra-Argumente versammeln die

¹¹⁶ *De homine*, q. 5, a. 2 (ed. BORGNET 35, p. 67b): «Deinde quaeritur, utrum omnes animae ante corpus fuerint creatae in comparibus stellis, ut dicit Plato, vel in corpore sint creatae et multiplicatae. Et quia sententia ponentium animas ante corpus duplex est, scilicet Pythagoricorum et Platoniorum, ideo disputandum est de utraque, et primo de sententia Pythagoricorum.» Bei Borgnet findet sich für den entsprechenden Artikel die (nicht in den Handschriften bezeugte) Überschrift «Utrum anima sit idem quod Deus vel hyle, ut dixerunt quidam?»

¹¹⁷ Ein besonderer Dank gilt an dieser Stelle Herrn Dr. Henryk Anzulewicz vom Albertus-Magnus-Institut (Bonn), dem für diesen Band der Alberti Magni Opera omnia der Editio Coloniensis verantwortlichen Editor, für die zur Verfügung gestellten Transkriptionen zu *De homine* q. 5, a. 2 sowie für manchen freundschaftlichen Rat.

¹¹⁸ Auf ein besonders treffendes Beispiel einer solchen «Wiederabschrift» von *De homine* q. 5, a. 2 in *Summa theologiae* II, tr. 12, q. 72, a. 2 (ed. BORGNET 33, 42a–45b) hat Martin Pickavé, David von Dinant und die Verurteilungen von 1210/15 (s. Anm. 78), p. 73 hingewiesen. Eine Zusammenstellung von Erwähnungen Davids in den Werken Alberts des Großen – basierend auf der Borgnet-Edition – findet sich bei G. THÉRY, David de Dinant (s. Anm. 10), pp. 13–15.

¹¹⁹ *In II Sent.*, d. 1, a. 5 (ed. BORGNET 27, p. 15b).

klassischen Positionen: Augustinus und Boethius als Vertreter eines christlichen Platonismus versus Aristoteles. Die aristotelischen Einwände im *Sed contra* bestreiten sowohl die kognitive als auch die ontologische Fundierungsleistung der Ideen.¹²⁰ Um diese Frage geht es auch in der *Solutio* und der nachfolgenden Diskussion der Einwände.¹²¹ In diese traditionelle Entfaltung einer klassischen Fragestellung eingeschoben findet sich eine *Quaestiuncula*, in der Albert die Frage diskutiert: «Quid coegit Platonem ponere materiam et opificem et exemplar et non finem?»¹²²

Unschwer erkennt man die platonische Prinzipientrias wieder, die insbesondere im Kontext der im 12. Jahrhundert im lateinischen Abendland sich vollziehenden «Entdeckung der Natur» die Diskussionen bestimmt, handelt es sich hierbei doch, wie bereits eingangs bemerkt über das Interesse an den Naturphänomenen hinaus in erster Linie um einen theoretischen Vorgang, der mit der Grundlegung einer *scientia naturalis* einhergeht.¹²³ Hierfür steht in systematischer wie in begrifflicher Hinsicht zunächst vor allem die im weitesten Sinne platonisch geprägte Tradition zur Verfügung. Diese stellt sich jedoch, so Marie-Dominique Chenu, «ohne weitere Unterscheidung der verschiedenen Platonismen als Theorie der drei in gleicher Weise zeitlosen Prinzipien dar, in der Form einer Weltentstehungslehre: Gott, Materie, Ideen»¹²⁴. David von Dinant erscheint in dieser Perspektive als Endpunkt einer Debatte, als deren Anfang die erwähnte Schlußszene am Ende der *Quaestiones naturales* des Adelard von Bath gelten kann.¹²⁵ Frucht dieser Debatte – das konnte lediglich in wenigen Umrissen angedeutet werden – sind im 12. Jahrhundert bemerkenswerte spekulative Lösungen wie die Notwendigkeitsmetaphysik des Thierry von Chartres.¹²⁶

Albert hat diesen Zusammenhang in seiner *Quaestiuncula* in II Sent. d. 1 a. 5 erkannt. Plato habe den *opifex* auf eine hervorbringende Ursache und die Idee (exemplar) auf die Form zurückgeführt, die Materie hingegen im eigentlichen Sinne (*proprio nomine*) angesetzt. Somit schien in einem nächsten Schritt auch das hervorbringende Prinzip (*principium ef-*

¹²⁰ *In II Sent.*, d. 1, a. 5 (ed. BORGNET 27, p. 16a): «SED CONTRA est hoc, quod Plato ponit ideas propter duo, scilicet propter principium scientiae et propter principium generationis ... »

¹²¹ *In II Sent.*, d. 1., a. 5 (ed. BORGNET 27, pp. 17b–18b).

¹²² *In II Sent.*, d. 1, a. 5 (ed. BORGNET 27, p. 16b).

¹²³ Vgl. oben Anm. 17.

¹²⁴ M.-D. CHENU, Die Platonismen des XII. Jahrhunderts (s. Anm. 83), pp. 274sq.; IDEM, La théologie au douzième siècle (s. Anm. 83), p. 112.

¹²⁵ Vgl. oben Anm. 81 und 82.

¹²⁶ Vgl. hierzu A. SPEER, Die entdeckte Natur (s. Anm. 17), pp. 252–265.

ficiens) auf die erste Materie zurückgeführt und mit dieser gleichgesetzt werden zu können: Das genau sei der Irrtum des David von Dinant, der Gott und *materia prima* gleichgesetzt habe.¹²⁷ Und nachdem er den Schöpfergott (opifex) und die Ursprungsmaterie ineingesetzt habe, habe «ille stultissimus», der nichts richtig und gut verstanden habe, auch noch gesagt, daß die erste Materie und Gott und der Nous bzw. die *mens* dasselbe seien und es nur dieses eine *principium universi* gäbe.¹²⁸ Das aber sei dumm und lächerlich, denn nichts unterscheide sich so sehr voneinander wie Gott und erste Materie, und selbst wenn beide auf ihre je eigene Weise einfach sind, so doch nicht einfach ein und demselbem Begriff nach.¹²⁹ Man wird also schon bei Albert der Polemik gewahr, welche die «causa David» fortan bestimmt.

Einen weiteren Hinweis für die vorgebrachte These vom Ende einer Debatte stellt die Tatsache dar, daß sich Albert bei seiner grundsätzlichen Widerlegung der platonischen Ideenlehre in der *Solutio* der vorliegenden *Quaestio* offenkundig ausschließlich auf Werke des Aristoteles stützt, unter denen er die *Metaphysik* ausdrücklich nennt. Es scheint, so Albert abschließend, daß diese Argumente auch aus dem *Timaeus* genommen (extrahi) werden können, insbesondere aus dem Kapitel *De diis deorum*.¹³⁰ Doch dieser Hinweis auf den platonischen *Timaios*, genauer auf *Timaios* 40a–41d, bleibt überaus vage; es findet sich auch im folgenden kein Hinweis, daß Albert den *Timaios* noch vor sich hatte; ein *Timaios*-Kommentar Alberts ist nicht überliefert. Ein Blick in die frühen Studienführer an der Pariser Universität bestätigt, in welchem Ausmaß der *Timaios* um diese Zeit bereits seine frühere Bedeutung eingebüßt hat – und damit auch die platonische Prinzipienlehre. Ein um 1230 verfaßter an-

¹²⁷ *In II Sent.*, d. 1 a. 5 (ed. BORGNET 27, p. 16b): «Reducitur enim <a Platone> opifex ad efficientem, exemplar ad formam et materia ponitur proprio nomine. Videtur enim, quod efficiens principium et materia prima possunt reduci in idem. Et ille est error David de Dinanto.»

¹²⁸ *In II Sent.*, d. 1 a. 5 (ed. BORGNET 27, p. 17a): «ergo videtur, quod opifex et materia reducuntur in idem, et hoc concessit ille stultissimus, qui numquam aliquid vere et bene intellexit: et ideo dixit, quod materia prima et Deus et νοῦς sive mens essent idem, et nihil esset principium universi nisi illud.»

¹²⁹ *In II Sent.*, d. 1 a. 5 (ed. BORGNET 27, pp. 18b–19a): «Ad aliud autem quod obijcitur de errore David de Dinanto, dicendum quod stultissimum ridiculum est: quia nihil ita differt ab aliquo sicut Deus et materia prima: cum utrumque sit simplex suo modo, quia eorum simpliciter non est unius rationis: et differunt seipsis sicut omnia differunt ad invicem.»

¹³⁰ *In II Sent.*, d. 1 a. 5 (ed. BORGNET 27, pp. 17b–18a): «Dicendum, quod Plato absque dubio errat in modo ponendi exemplaria, et hoc quattuor modis: [...] Et haec colliguntur ex diversis libris Aristotelis qui haec imponit ei: et videtur etiam extrahi ex Timaeo, sicut patet inspicienti capitulum de diis deorum.»

onymer *Accessus philosophorum* beschränkt die Bedeutung des *Timaios* auf die Lehre von der *iustitia naturalis* und der nur ein Jahrzehnt später entstandene *Guide de l'étudiant* eines anonymen Magisters der Pariser Artistenfakultät weist Platons *Timaios* zusammen mit der *Consolatio Philosophiae* des Boethius nurmehr einen untergeordneten Platz innerhalb der *philosophia moralis* zu, gewissermaßen als Appendix zur *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles; der Unterricht in der *philosophia naturalis* hingegen ist nach dem Vorbild der aristotelischen *libri naturales* gegliedert.¹³¹ Eine Ausnahme bildet gegen Ende des 13. Jahrhunderts der flämische Magister Heinrich Bate von Mechelen, in dessen groß angelegter philosophischer Enzyklopädie, dem um 1302–1303 vollendeten *Speculum divinarum et quorundam naturalium* der *Timaios* die Bedeutung als naturphilosophischer und metaphysischer Traktat wiedererlangt.¹³²

Im Verhältnis Davids von Dinant und seines ersten und wichtigsten Historiographen Albertus Magnus spiegelt sich die ganze Dynamik der «Wende von Plato zu Aristoteles» zu Beginn des 13. Jahrhunderts wider. Diese Wende wird nicht nur in der veränderten Begriffssprache sichtbar, mehr noch in dem Wandel hinsichtlich der prinzipientheoretischen Reflexion. Bezüglich der Naturphilosophie werden wir Zeugen eines vollständigen Paradigmenwechsels. Albert selbst bezeugt durch seine schroffen Äußerungen das schwindende Verständnis gegenüber den vorausgegangenen Grundlegungsversuchen einer *scientia naturalis* im Kontext der platonischen Prinzipientheorie. Diese Kritik wird auch in Alberts Auseinandersetzung mit der eleatischen Lehre im ersten Buch des Metaphysikkomentars bestätigt.¹³³ In der Zuspitzung auf die aus theologischer Perspektive bedenkliche Gleichsetzung von Gott und erster Materie vollzieht sich schließlich der vorläufige wirkungsgeschichtliche Abschluß der im 12. Jahrhundert geführten Debatte um die platonische Prinzipientrias. Was zunächst bleibt – bevor mehr als zwei Jahrhunderte später Nikolaus

¹³¹ Vgl. hierzu C. LAFLEUR, *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle. Textes critiques et étude historique*, Montréal-Paris 1988, pp. 127–161 und 232–237; IDEM, *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, Ripoll 109, ff. 134ra–158va)*, Québec 1992, pp. 33–50 und 53–71, zum *Timaios* bes. pp. 69–79; IDEM, *Le «guide de l'étudiant» de la faculté des arts de l'université de Paris au XIIIe siècle*, in: M.J.F.M. HOENEN/J.H.J. SCHNEIDER/G. WIELAND (edd.), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, Leiden-New York-Köln 1995, pp. 137–185, bes. pp. 170–175 und 178–182.

¹³² Vgl. hierzu exemplarisch HENRICUS BATE, *Speculum divinarum et quorundam naturalium*. Parts XI–XII: *On Platonic Philosophy* (ed. H. BOESE [A.M.P.-S. 1, vol. XII], Leuven 1990; vgl. auch die Einleitung von Carlos Steel in diesem Band, pp. IX–XXV.

¹³³ *Metaphysica*, lib. I tr. 4 cap. 7 und 8 (ed. Col. XVI.1, pp. 54–59).

von Kues diese Fragen vor dem Hintergrund des Chartreser Überlieferungszusammenhangs mit neuer spekulativer Kraft wieder aufgreift – ist eine Fußnote im sogenannten Pantheismusstreit, die – nimmt man beispielsweise die marginale Erwähnung bei Alberts Schüler Thomas von Aquin – von der ursprünglichen Bedeutung kaum mehr etwas erahnen läßt.