

Scholastik und Platonismus im Prolog zum Sentenzenkommentar des Aegidius von Viterbo*

Die theologische Ausrichtung der italienischen Augustinerschule im XV. Jahrhundert wurde bis jetzt nur zum Teil erforscht, besonders was die Entwicklung der theologischen Einleitungslehre des Sentenzenkommentare betrifft. Der Stand der Forschung ist auf die Lehre von einzelnen Persönlichkeiten begrenzt, — wie Paulus Venetus oder Augustinus Favaroni von Rom — die einen eigenen und bemerkenswerten Weg innerhalb der Schule verfolgt haben¹). Was deshalb hinter der sogenannten «platonischen Augustinerschule» steht, die am Ende des XV. und am Anfang des XVI. Jhs., als wichtigen Vertreter Aegidius von Viterbo aufweist, bleibt noch fast unbekannt. Ein Grund dafür könnte natürlich die anscheinend mangelnde Originalität der Literatur der italienischen Sentenziaren dieser Epoche sein, die aber einen historischen Grund hat: Mindestens seit der zweiten Hälfte des XV. Jhs. versuchten die Ordensgenerale auch durch die Generalkapitel zu verhindern, daß an gewissen Generalstudien die Lesungen über die offizielle theologische Lehre von Aegidius von Rom durch die von anderen Theologen, manchmal Nominalisten wie Gregorius von Rimini, ersetzt würden²). Es drohte von daher der Verlust der «unitas doctrinae». Obwohl die Geschichte der einzelnen Ordensstudia noch nicht voll bekannt ist, ist es notwendig wenigstens einige theologische Tendenzen hervorzuheben, die beweisen können, daß man diese Notwendigkeit, die Einheit der

*) Dieser Beitrag wurde in Genf den 14. März 1988 an dem Colloquium des «Institut d'Histoire de la Réformation» gehalten. Ich bin Prof. Pierre Fraenkel, Direktor des Instituts, und Frau Dr. Irena Backus für Ihre Vorschläge und Hilfe herzlich dankbar.

¹) PAULUS VENETUS, *Super Primum Sententiarum Johannis de Ripa Lecturae Abbreviatio. Prologus*, ed. F. RUELLO, Firenze, 1980; M. CRISTIANI, *Il misticismo della conoscenza nel «Prologo» di Giovanni da Ripa al commentario delle «Sentenze» e l'«Abbreviatio di Paolo veneto»*, in *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Padova, 1983 (Saggi e testi 18), SS. 591-606; S. FRIEMEL, *Die theologische Prinzipienlehre des Augustinus Favaroni OSA († 1443)*, Freiburg in der Schweiz, 1948 (mit Ausgabe des Prologs). Im Allgemeinen über das Problem der theologischen Prinzipienlehre siehe U. KÖPF, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen, 1974; P. DE VOOHT, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV^e siècle et du début du XV^e*, Bruges, 1954.

²) A. ZUMKELLER, *Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Mittelalters*, «Cassiciacum», 35 (1984), SS. 432-437.

Lehre zu schützen, sah. Als Zeugen und Nachfolger der aegidianischen Schule sind uns nämlich einige Magistri bekannt, die ihren eigenen *Sentenzenkommentar* in der Form einer «abbreviatio» zum Sentenzenkommentar eines anderen gut bekannten vorhergehenden Augustinertheologen verfaßt haben. Trotz ihrer Unoriginalität bleibt diese Literaturgattung wichtig, nicht nur um die Forschung über das Fortleben des Textes von Aegidius Romanus weiterzuführen, sondern auch um die lebendige Auseinandersetzung innerhalb dieser Überlieferung berücksichtigen zu können. Der *Sentenzenkommentar* Gerhards von Siena³⁾ zum Beispiel, der im XIV. Jh. gelebt hatte, wurde als das Werk eines treuen Nachfolgers der aegidianischen Lehre sehr oft benutzt und abgekürzt, wie die *Abbreviationes* von Balthasar von Tolentino oder von Wilhelm Becchi von Florenz beweisen können⁴⁾. Gleichzeitig kann man aber auch andere Beispiele finden, die im Gegensatz dazu den *Sentenzenkommentar* von Gerhards Gegner Michael von Massa als Grundtext benutzen⁵⁾. Mit anderen Worten: Die Geschichte der Stärkung der aegidianischen Lehre ist im Einzelnen noch nicht geschrieben worden. Wir kennen aber den Ankunftspunkt dieses Versuchs in der Renaissance aus den Maßnahmen, die Aegidius von Viterbo als Ordensgeneral getroffen hat: In seinem Schreiben vom 1. November 1509, das an den Magister Regens des Generalstudiums von Bologna gerichtet war, liest man einen eindeutigen Angriff auf die nominalistische Lehre Gregors von Rimini: «Mandavimusque regenti, ne Gregorium legeret, sed Egidium, ut definitiones mandant, et quod reformationi faveret»⁶⁾.

³⁾ GERARDUS DE SENIS († 1336), *In primum librum Sententiarum*, Patavii, 1598. Trotz seiner Verteidigung der Stellung Aegidius' von Rom entschloß er sich für eine ganze spekulative Theologie.

⁴⁾ BALTHASAR DE TOLENTINO (XV. Jhs.), *In primum librum Sententiarum (secundum Alphonsum Vargam Toletanum et Gerardum Senensem)*, vgl. STEGMÜLLER, *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, T. I, Würzburg, 1947, n. 93, und A. ZUMKELLER, *Die Augustinerschule des Mittelalters: Vertreter und philosophisch-theologische Lehre*, in: *Analecta Augustiniana* 27 (1964), SS. 248-249; GUILLELMUS BECCHIUS († 1491), *Expositio in primum librum Sententiarum peracta Bononie dum esset inibi Bachalareus an. 1439*, vgl. ZUMKELLER, Ebd.

⁵⁾ MICHAELIS DE MASSA († 1337), *In primum Sententiarum*, vgl. STEGMÜLLER, n. 541. Im Gegensatz zu Gerhart von Siena hatte er die Lehren Petrus Aureolis, Jacobus' von Viterbo und Alexanders von S. Elpidio verteidigt. Im XV. Jh. hatten die Augustiner Johannes (de Marliano) aus Mailand und Andreas von Mailand (Biglia) zwei *Abbreviationes* Michaels geschrieben: JOHANNIS DE MARLIANO († 1451) *Abbreviationes in primum Michaelis de Massa*, vgl. STEGMÜLLER, N. 541, 2; ANDREA DE MEDIOLANO († 1435), *Michaelis de Massa Primus, Abbreuiatus a magistro Andrea de Mediolano*, vgl. STEGMÜLLER, N. 541, 1.

⁶⁾ AEGIDIUS VITERBIENSIS OSA *Resgestae Generalatus 1506-1514*, ed. Albericus de MEIJER, Roma, 1988 (Fontes Historiae Ordinis Sancti Augustini, Registra Priorum

1497 hatte Aegidius selbst sein Magisterium in Theologie erworben: Während der Diskussion wurde die übertriebene platonische Färbung seiner Thesen negativ beurteilt⁷⁾. Zu dieser Zeit hatte er schon in Florenz Ficino kennengelernt und das Werk Platons — wahrscheinlich meistens in der Übersetzung Ficinos — ernsthaft studiert. Andererseits hatte er drei Jahre am Paduaner Studium verbracht, wo er drei Werke des Aegidius von Rom herausgegeben hatte⁸⁾. Als Ergebnis und Zusammenfassung seiner verschiedenen Erfahrungen haben wir seinen *Sentenzenkommentar* «ad mentem Platonis», der wahrscheinlich innerhalb der Jahre 1506-1512 verfaßt wurde⁹⁾. Aber in unserem Fall muß man die Tatsache im Auge behalten, daß Aegidius den Kommentar in seinen Jahren als Ordensgeneral begann, in denen er eine wichtige Rolle in der Studienreform seines Ordens spielte.

Sei es nun, daß eine Verbindung zwischen dem Kommentar und Aegidius' Studienreform besteht, sei es, daß man diese Studienreform von Aegidius' Stellung in der Geschichte des Renaissance-Platonismus trennen muß, in jedem Fall ergibt sich die Notwendigkeit einer Erklärung der im Titel versprochenen Verbindung zwischen der scholastischen Theologie und dem Platonismus, wie er in der 2. Hälfte des XV. Jhs. vorgeschlagen wurde. Schon gut bekannt ist der Einfluß des Thomismus im Rahmen des Versuchs Ficinos, die scholastische und die platonische Philosophie in Einklang zu bringen. Interessant bleibt aber das eindeutige

Generalium 17), S. 154, n. 404; vgl. ZUMKELLER, SS. 248-249. Obwohl nach Aegidius von Viterbo die «unitas doctrinae» aufgrund Aegidius Romanus innerhalb der offiziellen Literatur des Ordens geschützt werden sollte, unterstützte Aegidius in demselben Jahr die Veröffentlichung verschiedener anderer Werke: «Fr. Egidius Viterbiensis Generalis Magistro Gabrieli Veneti Provintiali S.D. Cuperem intelligere quomodo possent imprimi Iacobus Viterbiensis, et Egidii et Hugolini scripta: et hec latissime scribas. (Viterbii, 26 Sept. 1509)» (Ms. Ang. Lat. 688, Aegidius von Viterbo, *Briefe*, f. 39r).

⁷⁾ Darüber vgl. E. GOTHEIN, *Il Rinascimento nell'Italia meridionale*, Firenze, 1915, S. 168. Die beste Arbeit über das Leben und die Werke des Aegidius ist J.W. O'MALLEY, *Giles of Viterbo on Church and Reform*, Leiden, 1968. Für die neueste Bibliographie vgl. *Egidio da Viterbo O.S.A. e il suo tempo*, Atti del V Convegno dell'Istituto Storico Agostiniano, Roma-Viterbo, 1982.

⁸⁾ EGIDII ROMANI EREMITAE *Commentaria in octo libros physicorum Aristotelis*, Patavii, 1493; Ders. *De materia coeli questio*, Patavii, 1493; Ders. *De intellectu possibili contra Averroem questio aurea*, Patavii, 1493.

⁹⁾ *Aegidii Viterbiensis Sententiarum liber primus usque ad XVII distinctionem ad mentem Platonis* (Ms. Neap. VIII F8, f. 1r). Der Sentenzenkommentar Aegidius von Viterbo ist in 5 mir bekannten Handschriften überliefert: Ms. Angel. 636; Ms. Neap. VIII F8; Ms. Neap. XIV H 71; Ms. Vat. Lat. 6325; Cod. philol. 308 Hamburg. Für die hier ausgewählten Texte aus dem *Prolog* wurde der Ms. Neap. VIII F8 benutzt: Die folgende Folio Angaben beziehen sich auf ihn.

Ziel des Aegidius, einen solchen Versuch auf dem spezifischen Gebiet eines *Sentenzenkommentars* durchzuführen, und damit noch einen weiteren Beitrag für die Wiederbelebung des Platonismus in der Renaissance zu liefern¹⁰).

Besonders interessant wird deshalb einerseits eine Wertung der Methode, die die hermeneutische Äquivalenz zwischen der Gedankenstruktur der aegidianisch-thomistischen Schule und der des Platonismus erlaubt, andererseits die Analyse der Stellung, — hier besonders in Beziehung auf die theologische Einleitungslehre des *Prologs* zum *Sentenzenkommentar* dargestellt — die Aegidius als Sentenziar innerhalb seiner theologischen Schule, der Augustinerschule, erwirbt.

Der Aufbau des Prologs entspricht, mit einigen bemerkenswerten Änderungen, genau der Fragestellung der *Summa Theologica*. Der Stoff ist nicht gemäß den vier Ursachen (materialis, formalis, efficiens, finalis) gegliedert, wie bei Aegidius von Rom und anderen Sentenziaren seiner Zeit, sondern in einer Reihenfolge von fünfzehn Artikeln geordnet¹¹). Der üblichen Einleitung (*Proaemium*), in der der Autor sein Thema kurz und verständlich zu behandeln verspricht¹²), folgt keine systematische Beschreibung des textinhaltes, die eine Eigenschaft dieser Literaturgattung war: Es beginnt sofort der erste Artikel. Im Vergleich mit dem Schema des Aegidius von Rom ist hier offenbar eine umfassende Vereinfachung bezweckt, die nicht nur die Fragestellung betrifft, sondern auch das Verhältnis «quaestio-articulus», deren Unterscheidung hier ganz verschwunden ist. Ich bezeichne hier diese obengenannte

¹⁰) Für einige Überlegungen darüber vgl. D. GIONTA, «Augustinus Dux meus»: la teologia poetica «ad mentem Platonis» di Egidio da Viterbo O.S.A., *Atti del Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma, 1987, SS. 189-201.

¹¹) Thomas von Aquin hat für die Theologie keine Vierteilung der Ursachen vertreten. Jedenfalls hat er die Frage nach der «causa efficiens» weder im *Sentenzen-Kommentar*, noch in der *Summa* gestellt.

¹²) AEGIDIUS VITERB. In *primum Sent.* (Proaemium), f. 2r: «Quoniam summum hominis bonum in alia vita est, ubi Deo iungitur et divinam cernit essentiam, hic autem summum bonum assequimur, quod in terris dari homini potest — Deo iungimur quam maxime fieri potest. Potest autem quam maxime, si mente ac voluntate, contemplatione atque amore iungimur. Quapropter paranda est mensa animo, unde semper divinos sumat cibos intelligentiae voluntasque comes divinissima fruatur voluptate. Et, ne labore taediove deterreatur, idem agam quod delicatis fieri solet convivis, qui ad fastidium declinandum parum sibi ciborum apponi iubent, id verum et selectum et praeciosum. Sententias ergo divinas brevissimo compendio perstringam (*Ms.* prestringam), ut presto semper mens habeat quod sumat, unde, quantum postea placuerit, possit et quae gustaverit ruminare et quae maxime delectaverint meditari».

Gliederung des Stoffes als «articuli», obwohl diese Terminologie einige Probleme mit sich bringt: Die gesamte innere Struktur eines jeden «articulus» bleibt jedoch «sui generis», denn sie enthält einen *corpus articuli*, in dem entweder das «corpus quaestionum» mit dem «corpus responsionum» zusammengefaßt wird, oder das «corpus quaestionum» ganz übersprungen wird. Wenn man die folgende Unterteilung mit einigen Stellen des Prologs des Aegidius von Rom vergleicht, bemerkt man, daß sie einer ganzen Folge von Thesen und Gegenthesen des Romanus entspricht:

(Scientia est: 4) Verum opinionem et fidem hanc esse quidam putant, non scientiam, quod principia non habet sensu nota, sed scientia proculdubio est. Primo quoniam est de causa rerum omnium: scire autem et scientia est omnis intelligentia quae per causam facta est. Deinde est de uno genere, partes proprietatesque contemplans non quidem causae, quae partes non habet, sed effectuum et eorum quae in causa sunt, quae intelligi a nobis, nisi distinctis cognitionum et nominum partibus, non possunt»¹³).

Wo Aegidius von Rom die Theologie als Wissenschaft und Gott als ihrem Subjekt behandelt, wählt er die gewöhnliche Unterteilung:

«In contrarium est, quia scientia est una quae est unius generis subiecti partes et passionem considerans, sed Deus neque habet partes neque passionem»¹⁴).

«Ad primum in contrarium dicendum quod Deus non habet partes et passionem, tamen, ut patebit, aliqua se habent ibi ut partes, aliqua ut passionem. Ad secundum dicendum quod similis ratio est de subiecto in ista scientia et de principiis in ea, quia nulla scientia potest probare directe nec principia sua nec subiectum (...) et sic probamus Deum esse per effectus non per causam. Ad tertium dicendum quod Damascenus dicit quamdiu sumus in via omnino est nobis ignotum, tamen quid est quod scitur per nomen, cum dicitur deus, scire possumus (...)»¹⁵).

Es ist deshalb klar, daß bei Aegidius von Viterbo keine Spur einer Überbelastung des Stoffes nach der scholastischen Methode bleibt. Es wird eine extrem vereinfachte thomistisch geprägte Struktur angewandt. Bemerkenswert ist auf jeden Fall, daß im Inneren dieser Struktur, die Aussage über die Affektivität der Theologie — die wichtigste Eigen-

¹³) AEGIDIUS VITERBENSIS *In primum Sent.*, f. 3v.

¹⁴) AEGIDIUS ROMANUS *In primum librum Sententiarum*, Venetiis, 1521, f. 3rE.

¹⁵) AEGIDIUS ROMANUS *Ebd.*, f. 3vO.

schaft der Einleitungslehre des Aegidius von Rom über das Wesen der Theologie — immer noch eine wichtige Rolle spielt. Der Prolog enthält nämlich, außer den Artikeln der *Summa*, einige weitere Artikel, die den affektiven Charakter der Theologie stark betonen¹⁶⁾.

Ein Vergleich mit der Fragestellung der *Summa* kann notwendig sein¹⁷⁾:

Erstens wird nur einer ihrer Artikel übersprungen: «Utrum sacra scriptura sub una littera habet plures sensus».

Zweitens schließt sich Aegidius von Viterbo der Definition der Theologie als «scientia argumentativa» und der Frage «Quomodo debeat uti metaphoris», die Aegidius von Rom ausgelassen hatte, an.

Drittens fügt der Autor zwei Artikel hinzu, die das Wesen der Theologie als «Poeticus» bestimmen: Diese und seine Quellen werden weiter unten betrachtet.

Bemerkenswert im Rahmen der Beschreibung des inneren Aufbaus jeder Verteilung bleibt die Betrachtung der Quellenbenützung. Die Thesen der scholastischen Quellen, die auf Thomas von Aquin und Aegidius von Rom begrenzt sind, sind kurz dargelegt, zusammengefaßt, und werden nie eine der anderen gegenüber gestellt: Der Autor sucht eine Synthese, wo er sich für eine der beiden Quellen entschließen muß. In dieser Weise wird die christliche Tradition als «una doctrina» dargestellt. Die Vereinfachung, die man formell beim Aufbau dieses Prologs, im Vergleich mit der spätmittelalterlichen Methode des Sentenzenkommentars feststellen kann, hat den Charakter dieses merkwürdigen Werkes als Ursache, indem der Verfasser mit Sicherheit keinen Angriff auf die Tradition unternehmen will — obwohl er eine klare Position einnimmt, wie man in seinen theologischen Grundlagen bemerken kann.

Nach der Vorstellung der scholastischen theologischen Meinung, die, mindestens im Prolog, die Hälfte der Artikel umfaßt, wird immer die platonische Auffassung vertreten, eine Betrachtung der Quellen, nämlich, die die scholastischen «Sententiae» neben die platonischen «Sententiae» einreicht. Die Heilige Schrift wird seltener zitiert. Diese

¹⁶⁾ A. 1 Felices hic sumus, a. 2 Amor necessarius, a. 12 Poetica, a. 13 Poetica scientia, a. 15 Amor quasi formalis et quasi finis.

¹⁷⁾ Die Artikel sind bei Aegidius von Viterbo in der folgenden Reihe geordnet: a. 1: Felices hic sumus; a. 2: Amor necessarius; a. 3: Scientia quae; a. 4: Scientia est; a. 5: Subalterna; a. 6: Sapientia; a. 7: Subiectum; a. 8: Una; a. 9: Praestantissima; a. 10: Argumentis ne; a. 11: Metaphoris; a. 12: Poetica; a. 13: Poetica scientia; a. 14: practica an speculativa; a. 15: Amor quasi formale et quasi finis.

präzise Unterteilung des Artikels wird im Laufe des Kommentars immer mehr abgelehnt, um einer freieren Textauslegung Platz zu machen, in der dem Inhalt der platonischen Texte immer mehr Raum gewidmet wird.

Zu unterstreichen ist die Gewohnheit des Verfassers, die Thesen der Scholastiker immer anonym zu lassen. Das ist ein weiterer Hinweis auf seine Zielsetzung: Einerseits, und dieses Aspekt ist am wichtigsten, sein Bestreben die zwei geschichtlich verschiedenen Traditionen in Übereinstimmung zu bringen — d.h. die scholastische theologische Prinzipienlehre mit dem Inhalt des Werkes von «Plato theologus» —, andererseits die definitive Ablehnung des Verfahrens eines Angriffstextes innerhalb der verschiedenen theologischen Stellungen seines Ordens, wo die Priorität der aegidianischen Lehre nicht mehr bezweifelt werden mußte.

Die Frage nach dem Wesen und der Notwendigkeit der Theologie wird gleich am Anfang in einem bestimmten Zusammenhang gelöst, wo am besten die eigene Auseinandersetzung des Verfassers mit den Paduaner Averroisten seiner Zeit erklärt wird. Es wird nämlich eine Gegenüberstellung von zwei möglichen «scientiae, quibus contemplandum sit» dargestellt: Die aristotelische und die platonische Wissenschaft. So ein «locus communis» der platonischen Polemik gegen die «impietas» des Averroes am Ende des XV und Anfangs des XVI Jhs. (Marsilio Ficino und F. Giorgio Veneto, nur um zwei der berühmtesten zu nennen) erhält bei Aegidius von Viterbo eine gewisse Originalität, wenn er in der Behandlung dieser Frage über die Notwendigkeit der Theologie, wo er zunächst fast dieselben Argumente wie Aegidius von Rom gebraucht, die Gegenüberstellung von Platonismus und Aristotelismus (d.h. Averroismus) wieder einbringt. Theologie und Philosophie stehen nämlich eine der anderen gegenüber, versteckt aber hinter der Gegenüberstellung von platonischer und aristotelischer Philosophie:

(Scientia quae: 3.) «Sed qua scientia contemplandum sit Philosophi contendunt, rati satis esse doctrinarum, si sint illae, quas ipsi comenti sunt duce natura. Philosophi, inquam, peripatetici: alii enim non tantum sibi arrogantes pedibus in sententiam veniunt dicuntque oraculorum fidem necessariam, ut in *Timeo* Plato. Ex quatuor defendi id potest. Primo ex fine, quem cognosci oportet ut scopon a sagiptante, sed is naturae vis excedit, ergo cognitione opus est longe eminentiore quam naturae. Secundo ex convenientia et proportionem: cognitio de divinis est duplex, per effectus et per essentiam; illa habet philosophiam, ergo hec aliam habeat scien-

tiam necesse est sibi convenientem. Tertio ex pluribus quae haec scientia docet, ad quae nulla alia doctrina pertingit: ut ergo obiectum dat speciem scientiae, ita etiam dat necessitatem. Quarto ex iis ipsis quae natura intelliguntur, ut communius a particularibus, ut citius non per totam aetatem, ut certius non cum philosophorum concertationibus, quae summam arguunt incertitudinem. Hinc Plato in *Timeo* (*Tim.* 29c) adeo credendum inventis ait quatenus fuerint ab oraculo confirmata. Plato in *Epistola* (*Epist.* VII, passim) scientiam divinam nunc ponit, nunc aufert; ponit ex oraculo, absque oraculo tollit¹⁸⁾.

Die Theologie und die platonische Philosophie besitzen so zu sagen einige gemeinsame Eigenschaften, und besonders wichtig erscheint in diesem Zusammenhang der Offenbarungscharakter. Schon am Anfang wird die Theologie «revelationum scientia» genannt, d.h. sieht der Verfasser die göttliche Inspiration als das erste Grundprinzip seiner Einleitungslehre vor:

«Beati igitur hic sumus, beatitudine tamen secundaria atque imperfecta. Sic Vetus Lex ait: 'Beati qui scrutantur testimonia eius' (Ps. 118, 2), id est *revelationum scientiam*, quae est Theologia; ita et Nova Lex: 'Beati oculi qui vident quae vos videtis' (Lc. 10,23)»¹⁹⁾.

Im Einverständnis mit der traditionellen Ansicht setzt er Gott, wie in der Hl. Schrift, als geoffenbart voraus: Seine Theologie ist eine Offenbarungs-Theologie, und seit die Platoniker «dicunt oraculorum fidem necessariam», ist es gestattet, von einer allgemeinen göttlich inspirierten Wissenschaft zu sprechen, wo die Erkenntniskraft dem Subjekt der Wissenschaft entspricht. Mit Theologie kann deshalb auch die «scientia divina» von Platon gemeint sein:

«Possunt dari rationes quinque pro Philosophia. Prima ob foelicitatem contemplatio; secundo habitu bene operari et potentia intueri omnia, cum vult perfecte; tertio rerum possessione meliore quam aurum; quarto cognitione quae est propria homini; quinto perfecta cognitione per causas. Egypti, Graeci, Sirenes, Latini: 'Foelix qui potuit' (Verg. *Georg.*, II, 490): bene vivere primo; secundo bene agere habitu; tertio bene possidere; quarto cognoscere; quinto causis.

Contra tamen pro Theologia haec eadem.

Hic quarta sententia (Plat. *Phaed.*, 99d-100a; vgl. *Resp.*, VI,

¹⁸⁾ AEGIDIJ VITERB. In *primum Sent.*, f. 3r.

¹⁹⁾ AEGIDIJ VITERB. In *primum Sent.*, f. 2rv.

494ad) ponenda est, quod maxime detestanda est Philosophia. Primo quia verae scientiae repugnat, secundo quia falsa docet de creatura et creatore, tertio quia est ruina hominis et generis humani, quia tollit felicitatem, quae aeterna esse vult, et ideo in coelo tantum, ubi semper vita, hic humi, ubi mors et ideo Mezentius (Verg. *Aen.*, X, 900-908). Quarto quia humanam corrumpit vitam et mores, qui sunt media ad finem, quia sine aeternitate nemo movetur ad bene agendum recte, cum ne illa quidem sat sit. Quinto tollit religionem et pietatem, unde auxilium ad finem et media, et ideo Egypti in *Hos*²⁰⁾ et Trismegistus, Romani, *Numae libri*, Graeci, Sirenes²¹⁾.

Und wenn wir in Beziehung auf den weiteren Inhalt des Kommentars diese Einleitungslehre zu interpretieren versuchen, muß darauf geachtet werden, daß genau hier die Denkrichtung des Aegidius zum ersten Mal vorgeschlagen wird: Aegidius von Viterbo beachtet die «auctoritas» des Aegidius von Rom nicht, insofern als der Kontrast zwischen irdischer Philosophie und göttlicher Theologie nicht mehr behandelt wird, und zugleich nicht mehr von philosophischen und theologischen Wahrheiten gesprochen wird, sondern allgemein von geoffenbarten Wahrheiten.

Der Gegensatz Metaphysik-Theologie, geläufig bei Aegidius von Rom, um die Notwendigkeit der Theologie zusätzlich zur Metaphysik darzulegen²²⁾, wird deshalb hier mit diesem obengenannten grundlegenden Leitmotiv eng verbunden. Seit der Kontrast zwischen einer «scientia revelationum» und einer Wissenschaft besteht, die sich nur auf die Sinne stützt, wird die Metaphysik nicht mehr als die Wissenschaft der Philosophen im allgemeinen betrachtet, sondern als die Wissenschaft der Averroisten, die von der Erkenntniskraft der Sinne und der blossen Vernunft abhängig ist; als Wissenschaft ohne göttliche

²⁰⁾ Es geht um die *Hieroglyphica Horapoli*, (Ausgabe F. SBORDONE, Napoli, 1940) die zum ersten Mal mit Cristoforo de' Buondelmonti 1419 von Griechenland nach Italien gekommen waren. Vgl. J. SEZNEC, *La survivance des dieux antiques*, London, Warburg Institut, 1940.

²¹⁾ AEGIDIJ VITERB. *In primum Sent.* (a. 3: Scientia quae), f. 3r-v.

²²⁾ AEGIDIJ ROMANI *In primum Sent.*, f. 6rG-H: «Quod autem non superfluit triplex causa assignare consuevit. Una quia etsi scientiae philosophorum (d.h. Metaphysik) determinant de omni ente, tamen hoc est cum admixtione errorum. Unde dicitur in commento Hugonis super Ang. hier. quod philosophi erraverunt, quia non habuerunt lumen gratiae et fidei christianae. Ideo necesse fuit tradi scientiam ab omni erroris contagio absolutam». Für ein neueren Versuch, den Inhalt des *Prologs* aus dem *Sentenzenkommentar* Aegidius' von Rom zu erklären vgl. P. PRASSEL, *Das Theologieverständnis des Aegidius Romanus O.E.S.A.*, Frankfurt am Main-Bern, 1983.

Erleuchtung, hat sie automatisch das recht verloren, mit der theologischen Wissenschaft verglichen zu werden, sei es im Bezug auf das Subjekt, sei es bezüglich der Frage nach dem Wesen der Theologie.

Es wird deshalb nicht nur, wie bei Aegidius von Rom, eine extreme Trennung vorgeschlagen, sondern die Auseinandersetzung Metaphysik-Theologie wird mit dem Begriff *falsum-verum* gelöst: «(Metaphysica) falsa de Deo predicat»²³.

Nach Aegidius von Rom verhielten sich Metaphysik und Theologie wie ein allgemeines Wissen zum speziellen, weil die Metaphysik das Sein, sofern es ist, zum Objekt habe; beide handelten nicht von Gott unter demselben Gesichtspunkt; und die Theologie allein betrachtete Gott in erster Linie²⁴). Das Problem als solches wird von Aegidius von Viterbo, zumindest in dieser Form, nicht aufgegriffen: Sein Ziel ist eigentlich nicht eine punktuelle Widerlegung seines Ordenslehrers.

Seine Denkrichtung ist aber nicht erklärbar, ohne die Frage nach dem Wissenschaftscharakter und dem Subjekt der Theologie zu stellen²⁵). Ganz in der Linie der thomistischen-aegidianischen Tradition bleibt die Behandlung der Theologie als Wissenschaft, obwohl man hier eine extreme Zusammenfassung und Vereinfachung des Stoffes bemerken kann: Ohne weitere Unterteilungen wird die Theologie als «scientia» und «subalterna» beschrieben. Im übrigen ist die Frage «Utrum haec scientia subalternetur sibi alias scientias humanas» und die entsprechende Artikulierung des Problems ausgelassen.

Was das Subjekt einer Wissenschaft (und somit auch der Theologie) betrifft, gibt es als Ausgangspunkt bei Aegidius von Viterbo

²³) AEGIDIUS VITERB. *In primum Sent.*, f.

²⁴) AEGIDIUS ROMANI *In primum Sent.*, f. 3vL.

²⁵) AEGIDIUS VITERB. *In primum Sent.* (a. 4: Scientia est), f. 3v: «Verum opinionem et fidem esse quidam putant, non scientiam, quod principia non habet sensu nota, sed scientia proculdubio est. Primo quoniam est de causa rerum omnium: scire autem et scientia est omnis intelligentia quae per causam facta est. Deinde est de uno genere, partes proprietatesque contemplans non quidem causae, quae partes (*Ms.* partem) non habet, sed effectuum et eorum quae in causa sunt, quae intelligi a nobis, nisi distinctis cognitionum et nominum partibus, non possunt. Tertio divinum lumen non est humano imbecillus, non itaque hoc scientiam facit quam id non facit. Quarto habet principia unde conclusiones necessaria connexionem trahit: non igitur opinio, non fides sola est, sed etiam scientia. Quod vero dicitur in principio de principiis non notis, imo et illa notissima sunt et in natura et iis qui fine potiti sunt, ubi principia per essentiam dignoscunt. Hinc Plato in *Alcibiade secundo* (*Alc.*, II, 147b) non solum hanc optime scientiam vocat, sed quicumque sine hac sciant male scire testatur, ut de Margete Homerus (*Epigr.*, *Ex Margite*, Parisiis, 1881, S. 580), qui, cum multa nosset, male norat omnia».

anscheinend keine Erwägung der Unterscheidung zwischen Subjektum und Betrachtungsbereich (de consideratione), wie bei Aegidius von Rom²⁶). Dieser spricht im Bezug auf die Theologie als «scientia specialis» ausdrücklich vom «obiectum non quolibet, sed obiectum principale et formale»²⁷), während die Metaphysik als «scientia communis» Gott «modo communi, inquantum ens» zum Gegenstand hat²⁸). Gott muß deshalb unter diesem speziellen Gesichtspunkt (ratio) betrachtet werden: «inquantum est principium nostrae restaurationis et consummatio nostrae glorificationis»²⁹). Mit dieser Subjektsbestimmung die sich nicht an Thomas von Aquin anschließt, setzten sich die Mitglieder der Augustinerschule im Laufe des Jahrhunderts in verschiedener Weise entsprechend der Einstellung des jeweiligen Theologen zur thomistischen Lehre auseinander³⁰).

Die Subjektsbestimmung bietet bei Aegidius von Viterbo, der keine genaue Ausführung des Verhältnis von Theologie und Metaphysik vorlegt, einige Elemente, die dazu dienen können, das Verhältnis beider Wissenschaften besser zu erklären. Die Lösung des Aegidius besteht in einem Versuch, die thomistische und die aegidianische Lehre des Subjektes der Theologie in Einklang zu bringen, obwohl er sich stark an Thomas anlehnt. Abgesehen von allen Anspielungen auf die scholastische Tradition, die, wie schon gesagt, hinter dem Text stehen, entschließt er sich für das «ens divinum oraculis revelatum» des thomistischen Sentenzenkommentars:

(Subiectum: 7) «Sapientiae huius subiectum alii dicunt Deum absolute: id enim subiectum scientiae esse decet, a quo scientia

²⁶) Betrachtungsgegenstand und Subjektum sind bei Aegidius von Rom nicht identisch: Mit Subjektum ist das gemeint, wovon die Wissenschaft *hauptsächlich* handelt. Betrachtungsgegenstand und Subjekt verhalten sich zueinander wie universal und partikular. Vgl. PRASSEL, S. 31. Für das Problem der Subjektsbestimmung vgl. P.W. NASH, *Giles of Rome and the Subject of Theology*, in: *Medieval Studies* 18 (1956), SS. 61-92.

²⁷) AEGIDII ROMANI *In primum Sent.*, f. 2rB.

²⁸) AEGIDII ROMANI *In primum Sent.*, f. 3vL: «Cum igitur metaphysica sit scientia communis determinabit de Deo sub modo communi, inquantum scilicet est ens, et causa universalis entium. Theologia autem cum sit scientia specialis, de his de quibus determinat, determinabit sub speciali modo, et ideo, sicut subiectum in scientia communi est commune in eo quod commune, ita subiectum in scientia speciali debet esse speciale in eo quod speciale, et ideo Deus de quo principaliter intendit ista scientia sub aliqua speciali ratione debet esse subiectum in ea».

²⁹) AEGIDII ROMANI *In primum Sent.*, f. 3vL.

³⁰) Noch wichtig über die Entwicklung der «Schola Antiqua»: D. GUTIERREZ, *Notitia historica antiquae scholae Aegidianae*, in *Analecta Augustiniana* 18 (1941), SS. 39-69, bes. SS. 52-54 für die *Abbreviationes* im XV. Jhs.

denominatur. Aliis id non placet: confunduntur enim scientiae, nisi formali ratione distinguantur, quare addunt principium instaurationis et beatitudinis. Sed nec hoc plerisque satisfacit, qui dicunt subiectum non esse, nisi de omnibus dicatur quae scientia docet, nec in Metaphisica subiectum est substantia, licet praecipuum in Metaphisica sit. Volunt itaque esse ens divinum oraculis revelatum, vel per essentiam, vel per similitudinem et participationem, vel per unionem, vel per significationem — secunde sunt quatuor *Sententiarum libri*. Possunt hae opiniones omnes defendi, si prima et secunda respondetur quod non oportet dici de omnibus, sed sat est omnia ad id referre et omnia illius gratia adduci»³¹⁾.

Diese in der Augustinerschule geläufige Methode, die die Meinungen der verschiedenen Autoritäten zu harmonisieren versucht, wird aber auch durch ein drittes Element fortgeführt, d.h. durch eine Betonung der dialektischen platonischen Erkenntnislehre, wie sie im siebten Buch der *Republik* dargestellt wurde, wo sie sich auf die dynamische Einheit des Kosmos stütze:

«Plato septimo *Reipublice* (*Resp.*, VII, 514a-517c) vult alia omnia in his (*Ms.* incit) adduci, ut mens cognitione rerum ad originem et causam assurgere assuescat, sed per ea imagines rerum abiciendas et in id ipsum tandem quiescendum, ubi docemur alia omnia illius gratia dici et id solum per se considerari quod vult postea solum nobis aspicere»³²⁾.

Damit nähert sich Aegidius noch mehr der thomistische Lösung. Seine Lösung ist nämlich eben die, die von Thomas schon in der *Summa* gegeben worden war, d.h. *subiectum* ist Gott, und alles was mit Gott als sein Ursprung und Ziel in Beziehung steht oder auf ihn hingeordnet ist³³⁾.

In enger Verbindung mit der Subjektsbestimmung steht — wie bei Aegidius von Rom — die Lösung der Fragen nach der Weisheit, Einheit und Würde der Theologie. Aegidius von Viterbo lehnt die zentrale These seines Ordenslehrers ab, nach der die Theologie Weisheit ist, weil sie hauptsächlich (*principaliter*) die göttliche Wirklichkeit betrachtet. Die Eigenschaft Gottes als *obiectum principale* spielt hier keine Rolle mehr:

³¹⁾ AEGIDI VITERB. *In primum Sent.*, f. 4v.

³²⁾ AEGIDI VITERB. *In primum Sent.*, f. 4v.

³³⁾ *S.Th.* I, q. 1, a. 7: «Omnia autem tractantur in sacra doctrina sub ratione Dei vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem».

(Sapientia: 6) «Scientia causas inferiores vestigat, sapientia superiores: hec igitur sapientia dici vult. Primo quia causas altissimas scrutatur. Secundo quoniam altissimo lumine divino, scilicet quod altius, rem pandit. Tertio sola haec sapientia est, cum Metaphisica, quae naturam sequitur, falsa de Deo praedicet. Hanc Plato (*Tim.* 46de; 48bc) ridet, quae causam ponat rerum, quam postea obliviscitur esse causam, quodque causas nosse arbitretur, quae minime norit. Et in *Timeo* (*Tim.* 46e) eos sapientes appellat, qui causas persequantur non necessario moventes, quae instrumenta sunt, sed quae et libere et voluntate, cum agere placet, agit. Quarto simile gignit simile. Sapientia itaque divina hanc in anima ut sol lucem in lunam infundit. Quare cum sola haec fiant a sapientia, sola meretur sapientiae nomen. Quinto haec divina altissima docet multo altiora quam aliae: sola ergo et altissima est et sapientia. Ideo ait: 'Ex ore Altissimi prodii' (*Sir.* 24,5), ubi et causa et altitudo significatur. Erit ergo scientia si communi ratione scientiam sumas, erit et sapientia si proprio vocabulo nominaveris»³⁴).

Auch bezüglich der Einheit, hatte Aegidius von Rom seine Überlegungen aus seiner zentralen These hergeleitet: Die Einheit jeder Wissenschaft kommt aus ihrem *obiectum principale*. Das ist in der Theologie nicht Gott und das Geschöpf, sondern Gott allein. Und auch in diesem Fall geht Aegidius von Viterbo zurück zu Thomas, um sich an seinen Gedankengang anzuschließen: die Einheit der Theologie entspringt erstens aus dem Faktum der Offenbarung Gottes, und zweitens aus der Einheit der göttlichen Wissenschaft, von der die Theologie «*impressio est et similitudo atque imago*»³⁵): Deshalb bildet sie jene ab; und mag sie auch alle Dinge kennen, so bleibt sie doch in höchstem Maß *eine*³⁶). Auch das Geschöpf wird deshalb entsprechend seinem

³⁴) AEGIDIUS VITERB. *In primum Sent.*, f. 4rv. Es bleibt noch einmal die Extremisierung des Verhältnisses Theologie-Metaphysik bemerkenswert. Wo Romanus Metaphysik «*scientia particularis*» nennt, wird sie bei Aegidius von Viterbo eine «*falsa scientia*».

³⁵) AEGIDIUS VITERB. *In primum Sent.*, f. 4v-5r.

³⁶) Es scheint, daß Aegidius von Viterbo wie Thomas von der Notwendigkeit des einen göttlichen Lichtes als Ursprung der Einheit der Theologie überzeugt ist. Im selben Sinn muß man die Abwesenheit des Arguments *ex lumine* wie es bei Aegidius von Rom behandelt wird, d.h. als das sogenannte Problem der doppelten Aktualität, interpretieren. Bei Aegidius von Rom muß man ausgehen von einer Aktualität aus dem Licht und einer aus dem hauptsächlichsten Objekt: «*Ista duplex actualitas sic differt ut superius innueatur, quia actualitas luminis est quid generale, unde unum lumen intellectus agentis sufficit ad dandam actualitatem omnibus scientiis humanis, sed ex actualitate subiecti consequitur scientia specialem unitatem, unde secantur scientiae quemadmodum et res de quibus sunt scientiae, non quemadmodum et lumina quibus innituntur, et sicut lumen intellectus agentis comparatur ad scientiam humanam, ita lumen divinum suo modo comparatur ad theologiam, et sicut unitas luminis intellectus agentis compatitur secum diversitatem*

Bezug auf Gott mit einbezogen. Diese Definition der Theologie ist geradezu das Herzstück der Einleitungslehre des Aegidius, weil sie die Möglichkeit bietet, die grundlegende Übereinstimmung zwischen der heidnischen und der christlichen Offenbarung herauszustellen: Das Wesen der Theologie als Abbild der göttlichen Wissenschaft wird von beiden in gleicher Weise bestimmt:

(Una: 8) «Quod vero haec scientia sit ab illa sexto *Reipublicae* (*Resp.*, VI, 508e-509a) idem dicit, quod boni idea dat menti veritatem atque intelligentiam, quare ab illa est imagoque illius illam imitatur, una simplexque persistens, quamvis omnia latissime contempletur. Ideo hanc solam unam Plato vocat in *Symposio* (*Symp.*, 211e), qui dicit per ascensum et gradus amoris eundum esse, qui ducit per corpora, per animam, per leges, per Philosophiam, donec ad scientiam unam perducatur, quae scilicet una est, tum ex obiecto, ut in *Parmenide* (*Parm.*, 145e), quod partes non habet, tum ex ipsa scientia, quae similitudines tandem omnes abiicit, ubi ad unum ad quod aspirat venerit»³⁷).

Im Rahmen der scholastischen Augustinertradition ist die Stellung des Aegidius — wenigstens was seine Einleitungslehre angeht — ausgehend von seinem Rückgriff auf die thomistische Lehre zu interpretieren. Er legt einen starken Akzent auf den Offenbarungscharakter der Theologie und auf einen erweiterten Begriff ihres Subjectum, beides insbesondere aufgrund des für ihn wichtigen Verhältnisses zwischen der Theologie und der göttlichen Wissenschaft. Diese stark ausgeprägte Lehre der «scientia divina» über die Theologie und ihre Erkenntniskraft findet darüber hinaus einen wichtigen hermeneutischen Schlüssel in der Lehre des *Parmenides*. Dort spielt die Äquivalenz unitas-essentia-scientia eine wichtige Rolle zusammen mit der Möglichkeit, daß die Wissenschaft, obwohl sie eine Wissenschaft ist («una manens») alle Einzelheiten umfassen kann. Zusätzlich ist die Lehre des *Symposium* wichtig, soweit

specificam humanae scientiae, ita unitas luminis divini posset compati secum diversitatem specificam theologiae, immo multo magis, quia plus excellit lumen divinum theologiam nostram, quam faciat lumen intellectus agentis scientiam acquisitam. Et ideo oportet causam aliam assignare» (*In primum Sent.*, f. 5vP-Q). Wie schon Jacobus von Viterbo zieht Aegidius von Viterbo es vor, seine These auf die zwei thomistischen Argumente zu gründen: «Una tamen est ex formali ratione, quod est per oracula revelatum. (...) Secundo ex divine scientiae excellentia, cui haec innititur cuiusque impressio est et similitudo atque imago: ideo illam imitatur; illa autem licet omnia cognoscat, simplicissima tamen est et maxime una». Vgl. D. GUTIERREZ, *De B. Iacobi Viterbiensis OESA vita, operibus et doctrina theologica*, Romae, 1939, S. 77.

³⁷) AEGIDIUS VITERB. *In primum Sent.*, f. 4v-5r.

es sich um die Beschreibung des «iter» der menschlichen Erkenntnis handelt, die vom Sensibelen bis zur theologischen einheitlichen Wissenschaft reicht.

Obwohl man hier einen starken thomistischen Einfluß unterstreichen muß, scheint in diesem Zusammenhang die Würde der Theologie klar zu sein, insofern als die Richtung des Denkens Aegidius' die Erbschaft der «Schola Antiqua» des Romanus angenommen hat. Die Theologie empfängt ihre Würde von der unübertreffbaren Würde ihres Subjectum, Gott. Trotz einer weitgehenden Verkürzung des Gedankenganges des Aegidius von Rom hebt er die Übereinstimmung der Begriffe mit denen seines Vorgängers nicht auf: Nicht behandelt wird z.B. das Verhältnis zwischen Theologie und anderen Wissenschaften. Nur eine präzise Anspielung auf die Metaphysik wird beibehalten:

(Praeantissima: 9) «Regina princepsque scientiarum haec est, quod ex subiecto et certitudine sustineri potest: subiecto enim eius nihil maius qui Deus est, in quo dupliciter Metaphysicam superat, primo quod vera de Deo praedicat, secundo quod multo sublimiora quam Metaphysica. Atque hanc subiecti prestantiam scientiae dedit Plato sexto *Reipublicae* (*Resp.*, VI, 505a) cum ait: 'Ideam boni esse maximam disciplinam'»³⁸).

Philosophie ist auch in diesem Fall kein Synonym für Metaphysik; Metaphysik kann sich irren, weil sie sich nur auf die Sinne stützt. Die Distanz zwischen Theologie (Philosophie) und Metaphysik tritt noch stärker hervor, wenn die Würde der Theologie sich auf ein zweites Element stützt: die «certitudo adhaesionis»³⁹), eine Eigenschaft, die nach der Meinung des Aegidius von Viterbo aber auch einige heidnische Philosophen besaßen. Deshalb hatten nicht nur die Märtyrer des Alten und Neuen Testament keine Angst vor dem Tod, sondern auch Sokrates: Und er besaß eine «certitudo», die sich nicht auf die bloße Vernunft stützte, sondern prinzipiell auf die Liebe. Obwohl der Sokrates der Apologie das Alte und Neue testament nicht kannte, bewies er denselben Gewißheitsgrad⁴⁰).

³⁸) AEGIDIUS VITERB. *In primum Sent.*, f. 5rv.

³⁹) Das Argument wurde von Romanus im Rahmen der «causa formalis» vorgezogen. Die Lehre der Erkenntnissicherheit der Theologie stützt sich auf die folgende Punkte: «ex obiecto» (aus dem, was sie hauptsächlich betrachtet); «ex lumine» (aus dem natürlichen oder übernatürlichen Erkenntnislicht); «ex cognoscentibus» (mit der Unterscheidung von «certitudo adhaesionis» und «certitudo speculationis»). Vgl. AEGIDIUS ROMANI *In primum Sent.*, f. 7rC-F.

⁴⁰) Und dieser Begriff wird auch von einer anderen Stelle erklärt: AEGIDIUS VON

«Deinde ex certitudine, quae tripliciter haberi potest: ex obiecto, quod est manifestissimum in natura; secundo ex lumine, quod divinum cum sit nullo modo falli potest, ideo omni certitudine certius; tertio ex cognoscentibus, qui a Deo certitudinem habent, claram ut vitam exponant, quod Socrates in *Apologia* (*Apol.*, 40a-c) testatus est, qui tanta certitudine Deo herebat, quod etiam, si saepe mori oporteret, libens fuerat mortem subiturus. Illum postea innumerabiles martyres secuti sunt in Veteri Lege, in Nova, et in Socrate, qui neutram novit, eandem videmus esse certitudinem confirmatam. Quare et in *Phoedone* (*Phaed.*, 63c): 'Certum habeo, inquit, me ad deos esse profecturum', ubi certitudinem exprimit»⁴¹).

Die Heiden hatten an der ursprünglichen Offenbarung teil und besaßen eine göttliche Wissenschaft: Durch das Zeugnis der Liebe erwarb die heidnische Theologie eine weitere Verwandtschaft mit der christlichen: den Affektivitätscharakter. Obwohl man die Theologie mehr spekulativ als praktisch definieren muß, bleibt ihr wichtigste Merkmal die Affektivität. Die Rolle der Liebe wird am Anfang wie am Schluß des Prologs wiederholt: zwei Artikel sind nämlich diesem Argument gewidmet⁴²), um auf die Bedeutung dieser direkten Verbindung zwischen Gott und Mensch ein volles Licht zu werfen. Mehr als die unoriginelle Wiederholung des Gedankengangs der aegidianisch-scholastischen Lehre zu diesen Fragen interessieren uns hier die Übereinstimmende Elemente der zwei verschiedenen Offenbarungstheologien, die uns hier dargelegt wurden. Ein starker Akzent wirt nämlich auf das wichtige in der Renaissance unendlich wiederholte Thema der Weisheitstradition gelegt: Die Lehre des Apostels und die Lehre, die im neoplatonischen Gedankenbaum Ficinos deutlich wird, das Thema «charitas-amor», das die unersetzliche Einigung zwischen Mensch und Gott, sonst unerreichbar, ermöglicht. Obwohl der Name von Ficino im Laufe des Prologs (und des *Sentenzenkommentars* im allgemeinen) nie auftaucht, kann ein Anzeichen seines Einflusses — nicht nur im Rahmen dieser Liebeslehre — einfach gefunden werden. Als Vorbemerkung

VITERBO, *Sentenzenkommentar*, f. 7v: «Non fidei articuli, sed fides qua articulos intelligimus principium huius sapientiae est, et utrorumque principiorum cognitio intellectus dicitur, ideo quoniam hoc secundum a Deo est, ideo ait tam saepe orans David: 'Da mihi intellectum'. Sequitur ex iis eum qui fidem non habet sive Christianus sit, sive non sit, Theologiam non habere, ut caecus de colore».

⁴¹) AEGIDIJ VITERB. *In primum Sent.*, f. 5v.

⁴²) A. 2: «Amor necessarius» und a. 15: «Amor formale et quasi finis».

hatten wir nämlich festgestellt, daß es innerhalb des Prologs einen Artikel gab, («Poetica scientia») der ziemlich außergewöhnlich — im Vergleich mit denen der *Summa* oder des *Sentenzenkommentars* Aegidius' von Rom — schien. Die Beschreibung dieser weiteren Eigenschaft des Wesens der Theologie wird nämlich nach zwei anderen Artikeln eingefügt. Erstens nach dem Artikel über die Anwendung der Analogie («Metaphoris»), wo Aegidius sich noch einmal an Thomas anstatt an Romanus anschließt, der nämlich, wie bereits gesagt, diesen Artikel ausgelassen hatte, zweitens nach dem Artikel über das Wesen und die Unterteilung der Poesie («Poetica»).

Die Möglichkeit aber, die Theologie als poetische Wissenschaft («poetica scientia») zu definieren, muß in diesem Zusammenhang besser erklärt werden. Das Benutzen von Metaphern ist hier erlaubt (wie bei Thomas) einerseits aufgrund ihrer Nützlichkeit, um von den tiefen theologischen Wahrheiten durch «repraesentationes» eine Ahnung zu bekommen, andererseits, um dieselben Wahrheiten gegen die Gegner zu verteidigen. Nicht zu vergessen ist schließlich die protreptische Rolle der Allegorie, die von Augustinus her unterstrichen worden war⁴³).

(Metaphoris: 11) «Primo ex obiecto, quod cum excellentia illa infinita comprehendi nisi per finita (*Ms. finitam*) non potest. Secundo essentia non nisi in patria videatur; hic per ea quae videntur declarari oportet. Tertio ex infinitate, cui similis doctrina esse debet, unde metaphora multas recipit expositiones et multas sententias feta complectitur. Quarto pro nostra imbecillitate, ut oculus senis per vitrum res aspicit. Quinto cum fides sit universalis, sic scientia esse debet, unde omnes capiant. Sexto adversus derisores, ne pateat; et hoc Plato (*Ep. VII, passim*) et Trismegistus. Septimo ad memoriam firmandam, quae sensibus confirmatur. Octavo quod est maxime huic scientiae proprium ad affectum movendum, quod rerum enarratio efficacissime facit, ut que de filio prodigo recitata»⁴⁴).

Wir haben deshalb hier nichts anderes als eine unoriginelle Beschreibung des Zwecks der biblischen Allegorie vor uns. Die sprachliche Ausdrucksform und die Begriffe sind scholastisches Erbe — in der

⁴³) Darüber vgl. J. PÉPIN, *Saint Augustin et la fonction protreptique de l'allégorie*, in: *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), SS. 243-286. Über die Rolle des Augustinus im Rahmen des Prolog des Aegidius von Viterbo vgl. GIONTA, «Augustinus Dux meus»: la teologia poetica...

⁴⁴) AEGIDIUS VITERB. *In primum Sent.*, f. 6r.

Scholastik normalerweise in Verbindung mit dem Begriff «sacra doctrina» gebraucht.

Dagegen scheint in dem Begriff «poetica» schon die Kultur der Renaissance durch, die den Hintergrund zu diesen Gedanken bildet:

(Poetica: 12) «Dionysius (vgl. *Coel. Hier.*, VII, 4, 212b) dicit hanc poetica uti. Sed quomodo, si utilissimam illam putant et Plato a republica (*Resp.*, II-III *passim*) pellit? Dividunt poesim vel voluptatis causa vel commodi; et commodi vel inhoneste vel honeste fingunt. Primum locum Catullus tenet, secundum Homerus, ubi turpia deorum adulteria numerat, tertium Homerus et alii, ubi vel de demonibus vel de divinis poeticis operiunt velaminibus. Duos superiores reprehendere est, duos posteriores accusari non debent. Et quoniam quartus proprie poeta dicitur, ut in *Ione* (*Ion.*, 534a-535b) Plato testatur, ideo ille vel theologus et sapiens nominari vult, vel sapientie proximus. Ait enim Dionysius (*Coel. Hier.*, I, 733b) divinum radium ad nos venire non posse, nisi poeticis velaminibus circumductum. Aut ergo sapientia est, aut id est quod sapientiae est maxime necessarium»⁴⁵).

Unter allen möglichen Arten von profaner Poesie gibt es mindestens eine, die man retten konnte: Die Poesie Homers, die einen besonderen Offenbarungscharakter besitzt. Schon das ist ein Beispiel, das bei Pico sehr geläufig war⁴⁶). Die geläufige Identifikation zwischen dem Theologen und dem Dichter wird deshalb auch hier dargelegt, eine Identifikation, die aufgrund der gemeinsam gebrauchten hermeneutischen Methode entsteht: d.h. beide teilen durch Allegorien die höchsten Wahrheiten mit. Orpheus ist der theologus-poeta, der hier beschrieben wird. Mit anderen Worten: Die Grenzen zwischen biblischer und profaner Poesie werden niedergerissen.

Die Verteidigung der Poesie, die schon lange mit Mussato und Boccaccio vorbei war, hatte mit Landino, Ficino und Pico einen weiteren Begriff entwickelt: Den Begriff von «Theologia poetica». Die Diskussion über die Poesie wird aber hier mit Aegidius von Viterbo unter einem weiteren Gesichtspunkt von neuem aufgenommen: Die

⁴⁵) AEGIDIJ VITERB. In *primum Sent.*, f. 6rv.

⁴⁶) Über Pico und sein Buchprojekt einer poetischen Theologie vgl. G. BADER, «Theologia poetica». *Begriff und Aufgabe*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 83 (1986), SS. 188-237 und bes. SS. 190-192; und E. MONNERJAHN, *Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus*, Wiesbaden, 1960. Über das Verhältnis zwischen der poetischen Theologie und der bildenden Kunst in XV. Jh. vgl. auch S. MELTZOFF, *Botticelli, Signorelli and Savonarola. Theologia Poetica and Painting from Boccaccio to Poliziano*, Firenze, 1987.

poetische Theologie empfängt nämlich einen außerordentlichen Ehrenplatz im Rahmen der Frage nach den traditionellen *scholastischen* Eigenschaften der Theologie; in einem Zusammenhang — besonders thomistisch-geprägt — wo die Notwendigkeit, den Wissenschaftscharakter der Theologie festzuhalten, offenbar sehr wichtig bleibt. Der folgende Artikel stellt zwei scheinbar gegensätzliche Eigenschaften nebeneinander: *poetica* und *scientia*:

(Poetica scientia: 13) «Verum similitudinibus innixa quomodo scientia dicitur. Illuminatio siquidem vel rapit mentem tantum ad divina, et tunc furor Bacchi, vel etiam ad futura vaticinia, et tunc Apollinis, vel ad elegantem divinorum futurorumque scribendorum rationem, et tunc poeticus et Musae, vel ad corpus etiam in aera rapiendum, et tunc Veneris. Hec in *Ione* (*Ion.*, 534c) Plato: quibus manifestum est poesim scientiam esse a Deo datam, ut supra de hac scientia dictum est»⁴⁷⁾.

Die Beschreibung der Theologie als «poetica scientia» stützt sich auf die Lehre der vier «furores». Was die Verbreitung dieser Lehre angeht, ist der Brieftraktat des Marsilio Ficino an Pellegrino Agli im Jahre 1457 nicht wegzudenken: Seine Zirkulation hatte einen bemerkenswerten Einfluß auf die Rezeption dieser Lehre, besonders in Beziehung auf die platonische Religionsphilosophie, Erkenntnislehre und Liebeslehre⁴⁸⁾. Dieser präzise Bezug auf die Problematik seiner Zeit ist

⁴⁷⁾ AEGIDIUS VITERB. *In primum Sent.*, f. 6v.

⁴⁸⁾ Vgl. S. GENTILE, *In margine all'epistola «De divino furore» di Marsilio Ficino*, in: *Rinascimento* 23 (1983), SS. 33-77. Nicht nur «amor» — wie bei dem *Phaedrus* — sondern auch «poesis» bekommt bei Ficino eine gnoseologische Valenz. Cfr. M. FICINI, *Opera*, Basileae, 1567, S. 615: «Sequuntur post haec reliquae furoris divini species, quas ille bifariam dividit, earumque alteram circa mysteria, alteram circa futurorum eventus, quod vaticinium vocat, versari putat. Primum quidem furorem definit vehementiorem animi concitationem in iis, quae ad deorum cultum, religionem, expiationem, sacrasque caeremonias pertinent perficiendis. Affectum vero mentis, qui eiusmodi furorem falso imitatur, superstitionem nominat. Postremam vero furoris naturam, in qua vaticinium ponit, nihil aliud esse putat, nisi divino afflato inspiratam praesentionem, eamque proprii vocabulo, divinationem ac vaticinium nominavimus. Quod si anima in ea ipsa divinatione acriter exarserit, furorem nuncupat. Quum mens a corpore abstracta divino instincta concitatur. Si quis autem humana potius solertia et sagacitate, quam divina infusione futura praeviderit huiusmodi praesentionem, coniectionemque appellandam censet, ex iis omnibus iam perspicuum est, quatuor divini furoris species esse: amorem, poesim, mysteria, vaticinium. Amorem divinum, amor ille mater vulgaris penitusque insanus, falso imitatur, poesim, levior, ut diximus, musica, mysteria superstitio, divinationem coniectio. Primum quidem furorem Veneri, alterum Musis, tertium Dionysio, postremum Apollini apud Platonem Socrates tribuit. Caeterum in eo furore, qui ad amorem divinum poesimque pertinet, describendo duabus de causis longior esse malui, quod videlicet utroque te affici

übrigens durch die Quellenbenutzung bewiesen: *Phedrus* und *Ion* sind — wie bei Ficino — die einzigen Quellen, die bei der Beschreibung der vier «furores» benutzt worden sind: Es wird keine scholastische Quelle hinzugefügt.

Die Frage betrifft noch einmal die Möglichkeit für die Theologie «similitudines» zu benutzen und gleichzeitig immer noch eine *Wissenschaft* zu bleiben. Eine Tatsache kann man einfach feststellen: Die Bedeutung der Termini hat sich geändert. Der Verfasser hat nämlich schon oben dieser Frage eine thomistische Lösung gegeben, wo man aber von biblischen «similitudines» sprach. Im Gegensatz dazu spricht man hier eindeutig von der Dichtung der Heiden. Deshalb taucht eine wichtige Fluktuation in der Benutzung der Worte «theologia» und «scientia» auf: «theologia» kann im Laufe des Prologs zwei Valenzen haben und entweder als ursprüngliche Offenbarung oder als scholastische Lehre der Theologen verstanden werden. Und sie wird «scientia» genannt, insofern sie also ein Wissen umfaßt, das sich auf eine gewisse Erleuchtung stützt: «scientia a Deo data». Diesen Erkenntnismodus hat die heidnische Theologie mit der christliche gemein, aber diese Aspekt interessiert uns hier nicht. Was nämlich verschwunden ist, ist die reduzierende scholastische Äquivalenz «theologia» — «sacra pagina»: Das Wort «theologia» muß ab jetzt auch das ursprüngliche «theologiein» umfassen.

In Beziehung auf den Begriff «theologia poetica» kann man deshalb sagen, daß Aegidius im Rahmen der Auseinandersetzung seiner Epoche einen Schritt weiter geht: Er führt nämlich den Begriff des Wesens der Theologie als Wissenschaft und Poetik als den zentralen Punkt in seine thomistisch-aegidianischen Auslegung ein. Obwohl wir annehmen müssen, daß alle Elemente der Entstehung dieses Begriffes schon bei Ficino vorhanden waren, bleibt Pico unser Ausgangspunkt. Er hatte in der *Oratio* eindeutig versprochen, durch die poetische Theologie die Wissenschaft der göttlichen Dinge («divinorum scientia») — die in den Werken der Heiden versteckt war — zu erklären. Wenn wir dort den Höhepunkt des Rückschlags der Renaissance-Poetik gegen Thomas lesen wollen⁴⁹⁾, müssen wir Aegidius' Gesichtspunkt als einen weiteren synkretistischen Versuch annehmen.

vehementer agnovi, et, ut memineris quae a te scribuntur ab Iove Musisque, quarum spiritu ac divinitate compleris, non abs te proficisci».

⁴⁹⁾ Vgl. BADER, S. 201.

Nur einige Schlußbemerkungen:

1. Das Benutzen der Illuminationslehre Platons bildet deshalb, auch was eine «theologia poetica» betrifft, den Treffpunkt der zwei Offenbarungen: Das Wesen der poetischen Theologie war auch für die Heiden wissenschaftlich, insofern sie das Göttliche durch eine übernatürliche Erkenntnis, ein «scire supra rationem» gemäß seinem Subjectum, erfaßte.

Die augustinische Illuminationslehre wird auch in diesem Fall mit der platonischen Autorität verglichen und harmonisiert. Noch einmal kann man sich auf das wertvollste Prinzip des Prologs beziehen, um diese apologetische Technik besser zu verstehen: das «theologein», sei es in Beziehung auf die ursprüngliche Offenbarung, sei es in Beziehung auf die christliche, bleibt direkt von der göttlichen Wissenschaft geprägt («quaedam impressio divinae scientiae»)⁵⁰.

2. Als Grundlinie der Interpretation des *Prologs* bleibt aber, abgesehen von dem traditionellen Gedanken der Unersetzbarkeit der Offenbarung, das Fehlen jedes Widerspruches zwischen Glauben und Vernunft deutlich. Der Glaube, geschenkt von Gott, ist der Ursprung, von dem alles entsteht, auch die «intelligentia» der göttlichen Dinge, die «nisi ab illustrante Deo» unerreichbar sind.

Das Niederreißen der scholastischen Äquivalenz «theologia» — «sacra doctrina» darf deshalb nie als Verteidigung der Autonomie der Vernunft gegenüber der Offenbarung verstanden werden. Schon dieses Ergebnis der Analyse der theologischen Einleitungslehre kann als Schlüssel für verschiedene umstrittene Fragen des *Sentenzenkommentars* gelten. In Bezug auf die Erkennbarkeit des Dogmas der Trinität z.B., wo das Verhältnis *ratio-fides* besonders rätselhaft erscheint, sollte dieser Versuch einer thomistisch-platonischen Synthese eindringlich beachtet werden. Die Pflichten der Vernunft bleiben nämlich dieselben wie in der der thomistisch-aegidianischen Schule:

- Der Beweis der «preambula fidei»;
- die Erklärung der Glaubensinhalte durch die Analogien der Geschöpfe, — die, wie gesagt, die Entstehung der poetische Theologie erlaubt —;
- die Verteidigung des Glaubens⁵¹).

⁵⁰) AEGIDII VITERB. *In primum Sent.* (a. 5: Subalterna), f. 4r: «(...) Ita haec scientia a divina scientia, ut a causa, gignitur, quam sequitur, quam imitatur, cuius similitudo impressio quaedam est atque imago».

⁵¹) THOMAS AQUINAS, *In Boethium De Trinitate*, q. II, a. 3.

3. Schließlich, bietet der Versuch des Aegidius auf theologischer Ebene innerhalb der Wiederbehauptung der «unitas doctrinae» seines Ordens einige hermeneutische Schlüssel, um die Anwendung des platonischen Geistes in der Renaissance noch zu vertiefen, sei es, daß dieser den letzten Schritt der Wiederbelebung Platons darstellt, sei es daß er den ersten Schritt der Rückkehr der italienischen Kirchenreform «in suos fontes» verkörpert.

Daniela GIONTA,
Roma