

Berthold von Moosburg O.P.

Ein Vertreter der Einheitsmetaphysik im Spätmittelalter

Von WILLEHAD ECKERT O. P.

Die Scholastikforschung hat die Aristoteles-Rezeption und -Verarbeitung im Mittelalter als einen Hauptgegenstand der scholastischen Philosophie früh erkannt und vielfach untersucht, dabei aber doch ihr Interesse auch einer anderen während der ganzen Dauer der mittelalterlichen Scholastik wirksam bleibenden Richtung, dem Platonismus bzw. Neuplatonismus nicht versagt¹. Die Forschung wird unterstützt und größtenteils erst ermöglicht durch die Ausgabe des *Corpus Platonicum Medii Aevi*, so daß nun neben den *Aristoteles Latinus* ein *Plato Latinus*, *Plato Arabus* und *Plato Byzantinus* tritt². Die Vielfalt der im *Corpus Platonicum* edierten Quellen zeigt schon auf den ersten Blick, daß Platonismus im Mittelalter nicht ohne weiteres als eindeutige philosophische Richtung angesprochen werden kann.

Der mehr literargeschichtlichen Art Cl. Baeumkers gegenüber, der es lediglich um Auffindung der Quellen ging, hat bereits E. Hoffmann³ ernste Zweifel geäußert. Was das Mittelalter mit „Platonici“ meint, ist nicht Platonismus, sondern Neuplatonismus, die eigentlichen platonischen Motive bleiben stumm⁴. Klibansky trat dann unter Hinweis auf die *Phaedon*- und *Menon*-Übersetzung seit 1156 und die mittelbaren Quellen platonischen Gedankengutes bei Cicero, Seneca, Gellius, Makrobius, Apuleius, Augustinus, Nemesius und Boethius noch einmal für die Kontinuität des platonischen Gedankengutes im Mittelalter ein, freilich ohne zu leugnen, daß die Überlieferung dieser platonischen Gedanken weitgehend neuplatonisch ist⁵. Hirschberger ver-

¹ M. Grabmann, *Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik*, in: *Philos. Jb.* 23, 1910, S. 38—54; Cl. Baeumker, *Der Platonismus des Mittelalters*, 1916, Vortrag der Bayer. Akademie d. Wiss., wiederabgedruckt in: *Beiträge zur Gesch. der Phil. d. Mittelalters* 25, 1—2 (1927), S. 139—179; E. Hoffmann, *Platonismus und Mittelalter*, in: *Vorträge der Bibl. Warburg*, 1923/24 (1926); R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic tradition during the Middle Age*, in: *The Warburg Institute*, London 1950; J. Koch, *Platonismus und Mittelalter*, in: *Kölnener Universitätsreden Nr. 4* (1948); J. Koch, *Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter*, in: *Kant-Studien*, 48 (1956/57), S. 117/133; J. Hirschberger, *Platonismus und Mittelalter*, in: *Philos. Jahrb.* 63 (1955), S. 120—130; E. v. Ivanka, *Zum Problem des christlichen Neuplatonismus. I. Was heißt eigentlich christlicher Neuplatonismus*, in: *Scholastik* 31 (1956), S. 31—40.

² *Corpus Platonicum Medii Aevi*, *Auspiciis Acad. Britannicae adiuv. Instituto Warburgiano Londinensi Unitisque Academiis* ed. R. Klibansky; I. *Plato Latinus* ed. R. Klibansky, II. *Plato Arabus* ed. R. Walzer, III. *Plato Byzantinus*.

³ E. Hoffmann, *Platonismus und Mittelalter* S. 17 ff.

⁴ E. Hoffmann, a. a. O. S. 73: „Weder die Platon-Kenntnisse, die das Mittelalter hatte, noch der Einfluß, den eine durchaus platonisch imprägnierte Ideenlehre und Lichtmetaphysik ausübte, genügen, um die Anschauung zu stützen, auch Platon habe einen der systembildenden Faktoren geliefert, um das Gebäude der kirchlichen Philosophie aufzurichten.“

⁵ R. Klibansky, *The continuity of the platonic tradition*, p. 22 ff und p. 32.

weist zwar einerseits, Klibansky ergänzend auf 150 Bezugnahmen zu Platon im Indexband der Leonina, die sich allein in der Summa theologiae des Thomas von Aquin finden. Aber er hält doch andererseits das unter dem Namen Platon und Platonismus umlaufende Geistesgut, das aus den verschiedenartigsten Quellen stammt, oft für so sehr umgewandelt, daß man sich immer noch zu fragen habe, was daraus entwickelt wurde. Er fragt daher nicht mehr nach einer platonischen oder neuplatonischen Richtung im Mittelalter, sondern nach platonischen Motiven, die bei den einzelnen Denkern wirksam sind⁶.

Auch Ivanka geht es nicht mehr um die Fragestellung Platonismus oder Neuplatonismus im Mittelalter; der Begriff christlicher Neuplatonismus selbst ist ihm fragwürdig geworden⁷. Werden einerseits im mittelalterlichen Platonismus und Neuplatonismus verschiedene Stadien in der Entwicklung des Platonismus jeweils wirksam, wobei etwa die Schule von Chartres auf eine gegenüber dem Neuplatonismus eines Augustinus und der kappadokischen Väter gegenüber frühere Entwicklungsstufe, nämlich den mittleren Platonismus, zurückgreift, so zeigt andererseits z. B. die Polemik zwischen Vinzenz von Aggsbäch und Nikolaus von Kues, wie sehr verschieden im Mittelalter der Pseudo-Areopagite interpretiert werden konnte⁸. J. Koch⁹ sieht den Unterschied zwischen Augustinus und Pseudo-Dionysius, die beide Christen und Neuplatoniker sind, darin, daß ersterer trotz Übernahme einer Reihe neuplatonischer Gedanken eine Seinsmetaphysik entwickelt, während letzterer das Kernstück des Neuplatonismus, die Einheitsmetaphysik, sich zu eigen macht. Beide Denker haben ihre Nachfolgerschaft gefunden. Das Bekenntnis zur Einheitsmetaphysik scheidet die Geister. J. Koch¹⁰ charakterisiert den Unterschied von Seins- und Einheits-Metaphysik so: „Seinsmetaphysik ist ihrer Natur nach ‚Metaphysik von unten‘, d. h. sie geht von dem Seienden, zu dem wir selbst gehören, aus und versucht, mit Hilfe analoger Begriffe (seiend, eines, wahr, gut usw.) zum Sein selbst, d. h. Gott, aufzusteigen und über ihn Aussagen zu machen. Einheitsmetaphysik neuplatonischer Prägung ist immer ‚Metaphysik von oben‘, d. h. sie geht von der absoluten Einheit als dem Erstgegebenen aus und steigt von da zum Verständnis der Welt herab.“ Nur wenige mittelalterliche Denker wie Nikolaus von Kues

⁶ J. Hirschberger, Platonismus und Mittelalter S. 122 ff.; ab S. 125 geht er dann den platonischen Motiven bei einem Denker, nämlich Thomas von Aquin, nach.

⁷ E. v. Ivanka, Zum Problem des christlichen Neuplatonismus S. 31: „Der Neuplatonismus ist eine schwer faßbare, selten exakt umschriebene Größe ... Eine Skala von Phänomenen von der bloß äußerlichen Verwendung antiker Denkmomente im christlichen Denken bis zur völligen Entstellung des christlichen Gehaltes durch die angewandten hellenischen Denkschemen.“

⁸ E. v. Ivanka, a. a. O. S. 39, vgl. vor allem E. Vansteenberghé, Autour de la Docte ignorance. Une controverse sur la Théologie mystique au XVe siècle, in: Beiträge 14, 2—4, Münster 1915.

⁹ J. Koch, Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus S. 119, 121 ff. und 125 ff.

¹⁰ J. Koch, Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues, in: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 16, S. 23.

folgen dem Pseudo-Areopagiten in seiner konsequenten Einheitsmetaphysik. Besonderes Interesse darf aber auch der Dominikaner Berthold von Moosburg beanspruchen, der einen ausführlichen Kommentar zur *Elementatio theologica* des Proklos geschrieben hat und sich darin zur neuplatonischen Einheitsmetaphysik bekennt.

Das Leben des Berthold von Moosburg

Die beiden um die Gelehrten-geschichte des Predigerordens hochverdienten Forscher Quétif und Echard¹¹ machten zunächst auf Berthold von Moosburg aufmerksam, dessen *Commentarium super librum elementorum Procli* sie im *Catalogus Anglicus* T. I. P. 2 N. 201 erwähnt fanden. Gelegentlich seiner Studien über das Fortwirken des Neuplatonismus im Mittelalter stieß W. Rubczinsky¹² auf Cod. Vat. lat. 2192, der den Kommentar des Berthold von Moosburg zur *Elementatio theologica* des Proklos enthält. In seinen *Studja neoplatonskie* beschreibt er den Inhalt des Kommentars und sucht ihn in den Zusammenhang mit anderen neuplatonisch eingestellten Werken, vor allem des Wilhelm von Moerbeke O.P. einzuordnen. Leider hat Rubczinsky bei seinen Zitaten aus dem Kommentar weder Folio noch Propositio angegeben, so daß es schwer ist, seine Fundstellen nachzuprüfen. R. Klibansky¹³ ist dem Hinweis von Quétif-Echard gefolgt und konnte den Kommentar des Berthold von Moosburg in dem Oxforder Cod. Balliol 224B nachweisen. In Erkenntnis der Bedeutung des Kommentars empfahl er seine Edition¹⁴ und veröffentlichte den Schluß des Prologs¹⁵. E. Krebs¹⁶ glaubt die Hand des Berthold von Moosburg in den Randbemerkungen zu dem Traktat *De iride* des Magister Dietrich von Freiberg O.P. im Baseler Kodex F. IV 30 zu erkennen. Damit aber warf er die von Rubczinsky noch nicht beantwortete Frage auf, wie weit Berthold von diesem neuplatonisch eingestellten Dominikaner beeinflusst ist. Auch in einem späteren Artikel hat E. Krebs¹⁷ nochmals auf die Bedeutung des Berthold von Moosburg hingewiesen. Vor allem aber hat M. Grabmann¹⁸ immer wieder auf den Proklos-Kommentar des Dominikaners auf-

¹¹ Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum* I, p. 811b.

¹² W. Rubczinsky, *Studja neoplatonskie*, in: *Przegląd Filozoficzny* (Warszawa) 3 (1900), S. 41—69, vgl. dazu den Bericht von H. Struve in: *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 18 (1905), S. 570 ff.

¹³ R. Klibansky, *Ein Proklosfund und seine Bedeutung*, in: *Sitzungsbericht d. Heidelberger Akad. d. Wiss.* 1929, 5. Abh., S. 21 Anm. 1.

¹⁴ R. Klibansky, a. a. O. S. 21 Anm. 1.

¹⁵ R. Klibansky, a. a. O. Beilage II, S. 33.

¹⁶ E. Krebs, *Meister Dietrich (Theodericus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft*, Beitr. 5, 4, Münster 1906, S. 50 Anm. 2.

¹⁷ E. Krebs, *Scholastisches zur Lösung von Danteproblemen*, in: *Dritte Vereinsschrift der Görresges. für 1913*, Köln 1913, S. 38.

¹⁸ M. Grabmann, *Studien über Ulrich von Straßburg*, in: *Z. k. Th.* 29 (1905), S. 626. — *Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik*, in: *Phil. Jb.* 1910, S. 53/54. — *Gesch. d. Scholast. Meth.*, Freiburg i. Br., 1911, S. 470. — *Mittelalterl. Geistesleben*, Bd. I, Mün-

merksam gemacht. Doch fehlte es bis jetzt noch an einer eingehenden Studie, die Berthold von Moosburg in seiner eigentümlichen Bedeutung, wie seiner Stellung innerhalb des mittelalterlichen Neuplatonismus, so wie er sich nach den Forschungsergebnissen in den letzten Jahrzehnten darbietet, gewürdigt hätte. (In einer Dissertation, München 1956, ist Verfasser der Frage der neuplatonischen Einheitsmetaphysik des Berthold von Moosburg im Zusammenhang mit der deutschen Dominikanerschule im 14. Jahrhundert nachgegangen.)

Berthold von Moosburg stammt, wie schon E. Krebs¹⁹ vermutete, mit großer Wahrscheinlichkeit aus der zwischen Freising und Landshut an der Isar liegenden Kreisstadt Moosburg. Wann Berthold Dominikaner geworden ist, läßt sich nicht feststellen. Sicher vor 1318. Wie uns eine Randnotiz zu dem Traktat *De iride* des Dietrich von Freiberg im Baseler Kodex F. IV 30 mitteilt, hat Berthold um 1318 einen Kommentar zur aristotelischen Meteorologie geschrieben²⁰.

Urkundlich konnte G. Löhr²¹ Berthold erstmals für das Jahr 1327 als Lesemeister im Hausstudium des Regensburger Dominikanerklosters nachweisen. Spätestens Anfang 1335 muß Berthold Regensburg verlassen haben, denn am 7. April 1335 und dann wieder am 15. Februar und 4. Juli 1343, sowie am 20. Juli 1353 und 11. März 1361 ist er als Testamentsvollstrecker der Begine Bela Hardefust in Köln bezeugt. In der letzten Urkunde verzichtet er vielleicht auf Grund der Gebrechlichkeit des Alters auf sein Recht zugunsten der Mitvollstreckerin Blitzza Quattermart²². Auch in Köln wirkte Berthold von Moosburg am Generalstudium der Dominikaner, an dem bereits ein Albert der Große und ein Meister Ekkehart gelesen hatten. Gegen die Mitte des 14. Jahrhunderts wurden die Dominikaner in einen mehrjährigen Streit mit der Stadt Köln verwickelt, in dem es um die Frage ging, ob es den Predigerbrüdern gestattet sein würde, beliebig viel Grundrenten auf dem Erbweg zu erwerben. Infolge dieses Streites wurden die Dominikaner 1346 aus der Stadt vertrieben. Erst 1351 wurde der Streit beigelegt und den Predigerbrüdern die Rückkehr nach Köln ermöglicht²³. Berthold von Moosburg ist während der Krisenjahre in Süddeutschland. Am 13. Juni 1348 ist er in Nürnberg als

chen 1926, S. 37, 392, 397; Bd. II, München 1936, S. 312, 366, 390, 421 ff. — Guglielmo de Moerbeke O.P., *il traduttore delle opere di Aristotele*, in: *Miscellanea Historiae Pontificiae (Gregoriana)* vol. XI, coll. N. 20, Romae 1946, p. 158.

¹⁹ E. Krebs, *Meister Dietrich* S. 50 Anm. 2.

²⁰ E. Krebs, a. a. O. S. 50 Anm. 2. Die letzte der Randbemerkungen zu *De iride* des Meister Dietrich von Freiberg erläutert zwei geometrische Figuren, die nicht mehr von Dietrich stammen, sondern die verlorenen Figuren zu Aristoteles *Meteor III 5* zu rekonstruieren suchen. Neben ihnen finden sich die Worte: *Descriptio figurae in qua explicitur intentio philosophi in 3 Meteorolog. cum textus expositione inventa a Fr. Bertoldo de Mösburg Ord. Praed. Anno Xi 1318.*

²¹ G. Löhr, *Beiträge zur Geschichte des Kölner Dominikanerklosters im Mittelalter*, in: *Quellen und Forschungen zur Geschichte der Dominikaner in Deutschland*, H. 15, S. 51.

²² G. Löhr, a. a. O. H. 16—17, Nr. 381, 483, 552, 606.

²³ G. Löhr, a. a. O. H. 15, S. 81—152.

Vicarius fratrum praedicatorum für die Natio Bavariae bezeugt²⁴, 1350 berichten die beiden Mystikerinnen Adelheid Langmann und Christiana Ebnerin unabhängig voneinander über einen Besuch Bertholds im Kloster Engental bei Nürnberg und eine Messe, die er dort gehalten hat²⁵. Nach 1361 verstummen die Quellen über Berthold von Moosburg.

Literarkritisches zu dem Kommentar des Berthold von Moosburg

Von den Werken des Berthold von Moosburg O.P. ist, soweit bisher bekannt ist, nur sein Kommentar zur *Elementatio theologica* erhalten. Und zwar in zwei Handschriften des 15. Jahrhunderts: Cod. Vat. lat. 2192 und Oxford Balliol 224b. Cod. Vat. lat. 2192 ist erstmals in dem von Müntz und Fabre herausgegebenen Verzeichnis der Bibliothek des Papstes Sixtus IV. (1471/84) nachweisbar, also spätestens im letzten Drittel des 15. Jahrhunderts in die Vaticana gekommen. Leider referiert dieser Katalog nur in Stichworten. Zu Cod. Vat. lat. 2192 heißt es bloß: „Procli platonici elementatio, ex memr. in albo“²⁶. Der Name Berthold von Moosburg wird überhaupt nicht genannt. Dabei ist sein Kommentar so umfangreich, daß er für sich allein die drei Teile des Cod. Vat. lat. 2192 beansprucht²⁷; Pars I fol. 1–125, Pars II, fol. 126–251; Pars III, fol. 252–362. Der Einband besteht aus einem Holzdeckel in rotbraunem Kalbfell, Rücken und Randleisten in Goldpressung gelegt. Der Rücken trägt als Aufschrift die Bibliotheksnummer Vat. Lat. 2192 P I resp. II und III und das Wappen des Papstes Pius VI. (1775–1799). Das Deckblatt zeigt ein rotes Tapetenmuster. Es folgen zwei Schutzblätter aus Papier. Die Schrift ist gotische Kursive auf Pergament in zwei Kolonnen. Durchschnittlich hat jede Kolonne 50–52 Zeilen. Der Proklostext ist vom Text des Kommentars durch gotische Buchschrift abgehoben. Das Format der Handschrift beträgt 27,4 × 38,3 cm.

Fol. 1r–5r enthält den Prolog: *Incipit prologus fratris Bartholomaei de Mosburch ordinis fratrum praedicatorum in expositionem elementationis theologicae. Invisibilia Dei a creatura mundi etc. Summus divinalis sapientiae theologus Paulus.* Die Form Bartholomäus, die das Incipit statt des Namens

²⁴ Chroniken der deutschen Städte 3, Nürnberg, S. 388; 1348 Jan. 13: Bischof Ulrich von Chur bezeugt dem Welt- und Ordensklerus in Nürnberg, daß er zur Abhaltung von Gottesdiensten trotz des Interdiktes von den Aufständischen gezwungen sei. Sodann heißt es: „Praeterea ibidem (Nürnberg) tunc fuimus veraciter informati, quod religiosi viri Fr. Bertholdus de Mospurk vicarius frat. ord. praed. per terram Bavariae et Fr. Henricus dictus Heimberger eiusdem ordinis sacerdotus domus in Nürnberg cum vellet recedere de dicto loco fuerint capti et reducti in oppidum ante dictum.“

²⁵ Ph. Strauch, Die Offenbarungen der Adelheid Langmann, in: Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker H. 26, Straßburg 1878, S. 73 und 110.

²⁶ Müntz et Fabre, La Bibliothèque du Vat. au XI. siècle, p. 211.

²⁷ Folgende Angaben verdanke ich H. H. Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, der die Hs. in Rom selbst einsah, während mir nur ein Mikrofilm zur Verfügung stand.

Berthold nennt, läßt sich am leichtesten als Schreib- oder Lesefehler erklären. Der Wortstamm wie die paläographische Abkürzung sind für beide Namen gleich. Urkundlich ist nur Berthold von Moosburg bezeugt. Wir halten daher an der Schreibung Berthold fest.

Fol. 5^{ra}–fol. 344^{rb} folgt der Text der *Expositio: Procli Diadochi Licii platonici philosophi Elementatio theologica incipit. Hic est titulus qui praesenti libro praescribitur – in generationem secundum platonicos tota descendit. Et sic etiam apparet intentio elementi et totius libri.* Das *Explicit* am Ende der *Expositio* fol. 344^{rb} nennt den Abschreiber: „*Explicit liber propositionum seu elementationum Procli per me Cünradum Keller de Rotvila ord. fr. praedicatorum completus et conscriptus a. D. 1431 die 2 Julii*“. Fol. 344^r enthält außerdem noch eine Liste der von Berthold zu seiner Proclus-Interpretation herangezogenen Philosophen und Theologen. Fol. 344^{va}–362^{vb} folgt ein Register: *Abditum – zoegenā*, dann Fol. 362^{vb} nochmals ein *Explicit: Explicit expositio cum tabula fratris Bertholdi de Mosburch ordinis fratrum praedicatorum quondam lectoris Coloniensis, provinciae Theotonicae super Elementatione theologica Procli completa.*

Cod. Oxford. Balliol 224b²⁸ anno Domini 1444, 348 folios; 42,5 × 23,5 cm ist ebenfalls in zwei Kolonnen von jeweils 52–56 Zeilen in Lagen von acht Blättern (ausgenommen XLIII) beschrieben worden, mit Signaturen und Stichworten. Der Einband ist Oxforder Arbeit des frühen 18. Jahrhunderts. Der Codex wurde von Wilhelm Gray, Bischof von Ely (gestorben 1476) dem Balliol College gestiftet. Das ergibt sich aus einem Vermerk auf der Rückseite von fol. 1. (Vorsatzblatt): „*Expositio fratris Bertoldi ordinis praedicatorum / super Elementationem theologiae Procli / Liber Domus de Balliolo in Oxon. ex dono Reverendi in Christo Patris et Domini / Domini Wilhelmi Gray Eliensis episcopi. Wilhelm Gray war in Köln 1442–1445²⁹.* Cod. Oxford Balliol 224B ist offenbar in dieser Zeit auf seinen Auftrag hin geschrieben worden, zeigt er doch eine deutsche Hand, Capitalen abwechselnd in Blau mit Rot und rot verziert mit Blau; rote, blaue und grüne Initialen mit geschickten Verzierungen im rheinischen Stil. Folio 2 hat eine volle Seite Blattwerk als Randleiste in Gold und Farben, in roten und blauen vier- oder fünfblättrigen Blättern, ein schmaler Streifen ist vom oberen Rand weggeschnitten. Der Kommentar ist gegenüber dem Proklostext von einer etwas kleineren Hand geschrieben. Folio 2–243 (Bertholdus de Mosburg O.P. In Proclum) Fol. 2–6^v Prolog: *Invisibilia Dei a creatura mundi etc. Summus divinalis sapientiae theologus Paulus – Fol. 7–325: Text: Procli Diadochi Licii Platonici philosophi Elementatio Theologica. Hic est titulus, qui praesenti libro praescribitur – in generatione tota descendit.* Fol. 325^v–342^v Register: *Abditum – Zoegenā*. Fol. 343 folgt eine Liste der als Quellen benutzten Kirchenlehrer und berühmten Philosophen. Am Ende des Textes: „*Explicit ex-*

²⁸ cf. R. A. B. Mynors, Prof. am Corpus Christi College, (handschriftlicher) Katalog der Mss. des Balliol-College.

²⁹ Darauf hat mich P. D. Callus aufmerksam gemacht.

positio fratris Bertholdi de Mosburch ordinis praedicatorum provinciae Theonicae super Elementatione Theologica Procli scripta necnon completa anno Domini MCCCXLIII in feria sexta post festum Mathei apostoli d. n. J. C. cui est honor et gloria etc. Fol. 343 ist, abgesehen von einer Notiz des Rubrikators, unbeschrieben.

Die beiden Codices, die beide in Deutschland entstanden sind und auch zeitlich nicht weit voneinander entfernt sind, weisen nur geringe Varianten auf, wie sie beim Abschreiben entstehen. Nur gelegentlich ist der Oxforder Codex beim Zitieren sorgfältiger. Die geringe Zahl der Varianten läßt uns vermuten, daß beide Handschriften Abschriften der gleichen Textvorlage sind.

Dem Kommentar des Berthold von Moosburg liegt die Proklosübersetzung des Wilhelm von Moerbeke O.P. aus dem Jahre 1268³⁰ zugrunde. Wilhelm übersetzt Wort für Wort im engen Anschluß an den griechischen Text, so daß seine Übersetzung manchmal zuverlässiger ist als der Text, den uns die erhaltenen sehr späten griechischen Handschriften bieten³¹. Wie schon vor ihm Alanus von Lille und der Autor des Liber de causis³² ihre Artikel unterscheiden, teilt auch Wilhelm von Moerbeke jeden der 211 Artikel der Elementatio in eine propositio und in ein Commentum. Berthold von Moosburg übernimmt in seinem Kommentar diese Einteilung. Der Propositio (intentio elementi) jedes Artikels, die er in ein suppositum und ein propositum unterteilt, folgt sein Kommentar. Daran schließt sich das Commentum aus dem Proklos-Text an. Endlich faßt Berthold den Gedankengang des ganzen Artikels noch einmal kurz zusammen.

Berthold von Moosburg hat sich aus zwei Gründen Proklos zugewandt. Einmal ist das System des Proklos eine natürliche Theologie. Sodann schätzt Berthold die Elementatio theologica des Proklos wegen ihres streng geometrischen Aufbaues, in der die Theoremata Platons wohlgeordnet und sorgfältig kommentiert seien³³.

In der Expositio tituli äußert sich Berthold über die Methode des Proklos,

³⁰ Procli Elementatio theologica translata a Guilelmo de Moerbeke (textus ineditus) ed. C. Vansteenkiste, in: Tijdschrift voor Philosophie 13 (1951), p. 531: Procli Diadochi Lycii Platonici Philosophie Elementatio theologica explicat. Capitula 211. Completa fuit translatio huius operis Viterbii a fratre G. de Moerbecca ordinis fratrum praedicatorum XV Kal. Iunii anno Christi 1268, pontificatus Domini Clementis Pape IV anno 4^o.

³¹ C. Vansteenkiste, Tekststudie, in: Tijdschrift voor Philosophie 14 (1952), p. 503 spendet daher der Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke sein volles Lob. Daß der vorliegende Text jedoch zumindestens gelegentlich verderbt sein muß, hat bereits Berthold von Moosburg erkannt. So schreibt er: In Procli Elementatio prop. 104, Vat. Lat. 2192 fol. 161vb: Unde textus habens „Omne prime aeternale“ est corruptus et hoc vel vitio scriptoris vel ignorantia translatoris.

³² C. Vansteenkiste, Procli Elementatio theologica, p. 264.

³³ In der Expositio tituli Cod. Vat. Lat. 2192 fol. 5^{ra} nennt Berthold Proklos einen „de excellentissimis Platonis discipulis, unde et praesago nomine dictus est Proclus quasi procul cluens, fol. 5^{vb} erklärt er dann: Excellentia namque eius et praepollentia ad alios Platonicos evidenter apparet in hoc, quod ipsius Platonis theoremata ordinavit in praesenti libro et ordinata subtilissime declaravit.

der er folgen will, und zwar gelegentlich des Titels des proklischen Werkes: *Elementatio theologica*. Im Wort *Elementum* glaubt er das griechische Wort $\epsilon\lambda\eta$ zu erkennen. Die *Elementatio theologica* bestehe aus Elementen oder Sätzen, die sich wie *Hylementa* oder wie der Stoff zu ihrem Subjekt, der Philosophie, verhalten. 25 der Elemente oder Sätze haben den Rang von Prinzipien des Beweises. Der von dem proklischen Werk behandelte Gegenstand ist die Gesamtheit der göttlichen Dinge in ihrem Ausgang vom höchsten Guten und ihrer Rückkehr zum Einen, wie es ihnen von der natürlichen Vorsehung bestimmt ist³⁴.

Das immer erneute Ausgehen von einem allgemeinen Begriff, das Berthold eigentümlich ist, führt zu zahllosen Wiederholungen, die die Lektüre seines Werkes ermüdend machen. Dazu kommt die Vorliebe Bertholds, seine eigenen Gedanken unter den Worten angesehener Autoren wie Dionysios, Aristoteles, Plato, Hermes Trismegistos zu verbergen, sein Versuch, die entgegengesetzten Auffassungen eines Augustinus und eines Pseudo-Dionysios miteinander zu versöhnen. Die *Summa theologiae* Alberts des Großen schreibt er seitenweise mitsamt ihren Zitaten aus. So gleich in der Erklärung zur ersten Proklischen *Propositio*. Auch von Dietrich von Freiberg zeigt er sich abhängig, etwa in der Übernahme von dessen Lehre über den Seelengrund, in der das augustinische *Abditum mentis* mit dem aristotelischen *Intellectus agens* verbunden wird³⁵. So ist es nicht immer leicht herauszufinden, was Bertholds eigentliche Meinung ist. Doch zeigt vor allem der Prolog, den Berthold dem Kommentar vorausschickt, daß er sein Werk unternommen hat, um sein eigenes Weltbild mittels der proklischen Prinzipien zu stützen.

Bertholds Kommentar ist ganz auf den Gedanken der Einheit abgestellt. Um die Stellung Bertholds zu würdigen, ist es notwendig, einen Blick in die Dominikanerschule zu tun.

Es soll hier nicht eine Entwicklungsgeschichte der Prinzipienlehre im Mittelalter gegeben werden, doch muß, um die Position Bertholds von Moosburg zu umreißen, wenigstens auf die Prinzipienlehre des Thomas von Aquin

³⁴ *Expositio tituli*, Cod. Vat. Lat. 2192 fol. 6^{ra}: *Materia, quia elementa quasi hylementa sive propositiones e quibus constat et integratur iste liber, si consideratur secundum se et secundum propriam rationem. Si solum habent modum materiae respective istius sapientiae ad cuius integritatem concurrunt . . . Iste liber habet elementa 25, quae sunt principia demonstrationum istius philosophiae . . . Subiectum vero sunt ipsa elementa theologica in quantum includunt id quod est ad secundum actum quoad proprietatem subiecti circa quod versatur actus considerationis, quoad proprietates et passionem eius habens communem rationem in attributione ad aliquid unum, cui per prius convenit ratio subiecti. Et quod totus iste liber de rerum divinarum universitate secundum processum eius a summo bono et regressum in unum secundum dispositionem et propositiones et modos earum inditos ipsis rebus divinis ab eo quod est divinum principaliformiter sive secundum causam et hoc secundum ordinem providentiae naturalis.*

³⁵ Berthold in Prop. 123 Cod. Vat. Lat. 2192 fol. 189^{ra}: *intellectum agens . . . unum uniali, hoc est divinissima dei cognitio, quod est per ignorantiam. Dietrich von Freiberg Textprobe aus De visione beatifica bei E. Krebs, a. a. O. 71^{*}: Refertur ad abditum mentis seu intellectum agentem, cf. De intellectu et intelligentia II 37, p. 168^{*}.*

und des Meister Eckhart eingegangen werden. In Thomas von Aquin steht ein konsequenter Vertreter des Seinsprinzips vor uns³⁶. Thomas geht von dem Sein als dem aus, was wir als erstes erkennen³⁷. Wie F. Sladeczek erkannt hat, gebraucht Thomas den Ausdruck *esse* (Sein) niemals wie Avicenna im Sinne von *essentia* (Wesen), sondern stets im Sinne von *existentia*, *actu esse* (Wirklich-Sein, Dasein). Wirklichsein ist der innerste Seinsgrund eines jeden Dinges³⁸, Wirklichsein ist vor allem das Vollkommenste. Auf diesem Begriff gründet Thomas seine Gotteslehre – Gott als der Vollkommenste ist der, dessen Wesen sein Wirklichsein ist, – und seine Schöpfungslehre³⁹. Thomas bestimmt den Begriff des Wirklichseins jedoch näher durch die beiden Begriffe der Seinsvollkommenheiten (*perfectiones simplices*) und der Teilnahme am Sein. Beide Begriffe sind nicht aristotelisch, sondern ursprünglich platonisch⁴⁰. Die Lehre vom Wirklichsein wird von Thomas fast nur im Zusammenhang der Lehre von Gott als dem in sich stehenden (subsistierenden) Sein und dem geschöpflichen als dem teilnehmenden (partizipierenden) Sein behandelt. Wirklichsein als erste Vollkommenheit der Dinge geht allen andern Vollkommenheiten voraus.

Die Verbindung der Lehre von Gott als dem subsistierenden Sein und den Geschöpfen als dem partizipierenden Sein mit der Lehre von den Seinsvollkommenheiten fand Thomas bereits bei Anselm von Canterbury⁴¹ vor. Anselm selbst berief sich auf den heiligen Augustinus, der bereits die Offenbarungslehre, von Gott, dem Seienden, mit dem Grundgedanken der platonischen Ideenlehre verknüpft hatte⁴². Die Eingliederung des Teilnahmegedankens und der Lehre von den Seinsvollkommenheiten in die aristotelische Grundkonzeption veranlaßt Sladeczek⁴³ zu dem Urteil, „Die Seinslehre des heiligen Thomas ist die einzigartige Synthese der platonisch-augustinischen und aristotelischen Seinslehre“. Unser Verstand erfährt das Sein und das, was dem Sein als solchem zukommt. In dieser Erkenntnis gründet die Erkenntnis der ersten Prinzipien⁴⁴.

³⁶ Außer E. Gilson, *Being and some philosophers*, Toronto 1949 vgl. A. D. Sertillange, *Der heilige Thomas von Aquin*, übersetzt von R. Grosche, S. 51 ff.; G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, 1935², S. 234–247. Während Sertillange seine Darstellung auf dem Seinsprinzip aufbaut, geht Manser von dem Gegensatzpaar Akt-Potenz, als grundlegend für das Wesen des Thomismus, aus und räumt nur einen Paragraph, nämlich die ersten transzendentalen Ideen der Herausarbeitung des Seins als Prinzip ein. Bedeutsam ist die Einzeluntersuchung von M. D. Roland Gosselin O. P., *Le „De ente et essentia“ de S. Thomas d’Aquin* 1926 und F. M. Sladeczek, *Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin*, in: *Scholastik* 5 (1930), S. 192–209; 523–550.

³⁷ „Primo in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu“, S. Th. I, 5, 2 cf. in: 9 Met. 1. 10, 11.

³⁸ cf. S. Th. I, 3, 4; 4, 1 ad 3; 5, 1–4; 50, 2 ad 3; 75, 5 ad 4.

³⁹ F. M. Sladeczek, a. a. O. S. 199.

⁴⁰ F. M. Sladeczek, a. a. O. S. 203 u. 201 Anm. 46; E. v. Ivanka, a. a. O. S. 381. Zum Teilnahmegedanken des hl. Thomas von Aquin cf. S. Th. I, 3, 4; 4, 1 ad 3; 104, 1; I–II, 3, 7; in Sent. d. 2, 1, 1; in Sent. d. 3, 1, 1; I c. gent. c. 28, 41, 42; II c. gent. 15, 51–53; *De ente et essentia* c. 5.

⁴¹ Anselm, *Monologium* PL 158 c. 1–4.

⁴² F. M. Sladeczek, a. a. O. S. 203 Anm. 54.

⁴³ F. M. Sladeczek, a. a. O. S. 548 u.

⁴⁴ F. M. Sladeczek, a. a. O. S. 549.

So eindeutig sich die Metaphysik des heiligen Thomas als vom Seinsbegriff ausgehend bestimmen läßt, so schwer ist es, die Position Meister Eckharts gültig zu bestimmen. Sehen wir einmal ab von den Darstellungen, die Meister Eckhart in das Schema eines der modernen philosophischen Systeme pressen wollen⁴⁵, so finden wir doch auch unter den sich auf die Geschichte der Scholastik konzentrierenden Abhandlungen der Lehre Meister Eckharts gegensätzliche Auffassungen⁴⁶. Die verschiedenen Eckhart-Auffassungen sind wesentlich begründet durch die verschiedenen Ansichten über das Ausgangsprinzip Eckhartschen Denkens. Das hat ganz klar die Kontroverse zwischen O. Karrer und M. Grabmann gezeigt⁴⁷. Betont M. Grabmann auf Grund der von ihm gefundenen *Quaestiones* Meister Eckharts⁴⁸ die Geistigkeit Gottes im Sinne einer Seinslosigkeit, so hat J. Koch⁴⁹ darauf hingewiesen, daß Meister Eckhart wie kein anderer der scholastischen Denker der Autorität des Moses Maimonides gefolgt ist und mit ihm inmitten und jenseits aller Vielheit der Dinge nur eins kennt, die absolute Einheit des göttlichen Seins. W. Kluxen⁵⁰ weist darüber hinaus darauf hin, daß Meister Eckhart aus Maimonides gerade die Stellen ausgewählt hat, die seiner eigenen Einheitsphilosophie entsprechen, und so Maimonides bei ihm eine Nuance erhält, die er an sich nicht besitzt. Demgegenüber betont W. Bange⁵¹ die Abhängigkeit Meister Eckharts auch von Thomas von Aquin, seinen durchaus korrekten Seinsbegriff, wobei er Eckharts Grundanliegen, die Vergeistigung des Menschen durch die Gnade, den lebendigen Kontakt mit Gott, die Gottesgeburt in der Seele klar herausarbeitet. Die sorgfältige Untersuchung W. Banges gelangt zu gleichen Ergebnissen wie O. Karrer. Neben der reinen Geistigkeit Gottes hat Meister Eckhart Gottes Sein besonders herausgearbeitet, wobei der Begriff des absoluten Seins bei ihm freilich neuplatonische Färbung zeigt. Bezeichnet doch das Sein sowohl das absolute Sein, Gott in sich, als auch seine Beziehung zu den anderen seienden Dingen, seine Eigenschaft als „erstes

⁴⁵ Z. B. K. Oltmanns, *Meister Eckhart*, Frankfurt/M. (1935) (Eckhart existenzialistisch gedeutet); B. Peters, *Der Gottesbegriff Meister Eckharts*, Hamburg 1936 (idealistische Deutung).

⁴⁶ Eine sehr gute Literaturübersicht zur Meister-Eckhart-Literatur bietet W. Bange: *Meister Eckharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein*, dargestellt mit besonderer Berücksichtigung der latein. Schriften, Limburg/Lahn 1937, S. XI—XIX.

⁴⁷ M. Grabmann, *Neue Eckhartforschungen im Lichte neuer Eckhartfunde*. Bemerkungen zu O. Karrers und G. Thérays Eckhart-Arbeiten in: *Divus Thomas*, 3. Serie, Bd. 5, 1927, S. 74—96; O. Karrer zu Prälat Grabmanns Eckhartkritik S. 201—217 und M. Grabmann, *Erwiderung* ebendort, S. 218—222.

⁴⁸ M. Grabmann, *Neu aufgefundenen Pariser Quaestiones Meister Eckharts und ihre Stellung im geistigen Entwicklungsgang, Untersuchungen und Texte* in: *Abh. d. Bayer. Akd. d. Wiss., Philos.-hist. Kl.* Bd. 32, H. 7, München 1927, bes. S. 48—68.

⁴⁹ J. Koch, *Meister Eckhart und die Jüdische Religionsphilosophie*, in: *101. Jbericht d. Schles. Ges. f. vaterländ. Kultur* 1928, Breslau 1929, S. 134—148, bes. S. 140.

⁵⁰ W. Kluxen, *Maimonides und die Hochscholastik*, *Philos. Jb.* 63/1954, S. 151—165, bes. 164 f.

⁵¹ W. Bange, a. a. O., bes. in den Abschnitten: *Der Ausgangspunkt der Eckhartschen Gotteslehre* S. 19—29, *Geistiges Sein als das metaphys. Wesen Gottes* S. 77—80, *Die Einheit des absoluten Seins* S. 81—90 und *Ergebnisse* S. 279 ff.

Sein“, das die anderen formal-wirk- und zielursächlich bestimmt⁵². Am besten läßt sich Meister Eckharts System als Versuch, Seinsprinzip und Einheitsprinzip miteinander zu verbinden, verstehen.

Berthold von Moosburg war konsequenter als Meister Eckhart. Sein Kommentar ist ganz auf den Gedanken der Einheit abgestellt. Seinem eigentlichen Kommentar schickte Berthold von Moosburg im Anschluß an seinen Prolog und an die Erklärung des Titels der proklischen Schrift noch eine Untersuchung der Frage voraus, ob die Philosophie des Proklos die wahre Philosophie sei. Er knüpft diese Untersuchung an die beiden Worte an, mit denen Proklos die erste *Propositio* beginnt: *Omnis multitudo*. Er sucht die Frage von der Prinzipienlehre her zu lösen. Zunächst stellt er fest, daß es den verschiedenen Wissenschaften entsprechend verschiedene Prinzipien gibt; daß keine Wissenschaft ihr Prinzip als ihren Ausgangspunkt beweisen kann. Das Gehaben der ersten Prinzipien ist uns angeboren. Aristoteles und Plato unterscheiden sich darin, daß der Stagirite die ersten Prinzipien selbst aus der sinnhaften Erkenntnis hervorgehen läßt, Plato sie uns aber angeboren sein läßt. Berthold läßt die Ansicht des Aristoteles für den Bereich der Wissenschaften, nicht aber für den der Über-Weisheit gelten; die Weisheit ist die sicherste Wissenschaft; denn sie nimmt die Prinzipien der einzelnen Wissenschaften mit ihrer jeweiligen Sicherheit an. Ihr Überlegen ist die Über-Weisheit, die in dem Einen der Seele gründet, die dem Einen schlechthin, nämlich Gott, ähnlich ist. Die Überweisheit nimmt nicht nur die Seinsprinzipien an, sondern vor allem das erste Gute, das das Prinzip, nicht nur des Seienden, sondern auch des Göttlichen ist. Das Eine und das Gute sind dem Sein wegen ihres größeren Umfangs überlegen und daher erstes Prinzip. Das Eine ist das Gute, insofern es sich teilt⁵³. Berthold ist sich bewußt, daß es

⁵² W. Bange, a. a. O. S. 279; O. Karrer, a. a. O. S. 205.

⁵³ *Omnis multitudo*, Cod. Vat. Lat. 2192, fol. 8^{ra}: *Ex praemissis summatim colligi possunt 8 cognitiones notabiles de principiis, quarum prima est, quod alia est cognitio principiorum, alia conclusionum, tam quia principiorum non est demonstratio, sed conclusio aliarum conclusionum, tam etiam quia principia non cognoscuntur per priora se ipsa, nisi sunt principia sciendi; conclusiones vero cognoscuntur ex principiis. — 2) Alia est cognitio principiorum communissimorum, communium et propriorum in scientiis pure mathematicis . . ., alia vero metaphysicorum seu divinorum, physicorum et ad physica relativorum . . . — 3) Omnia principia non sunt eiusdem certitudinis et evidentiae. — 4) Principium rei scibilis neque est scientia, neque ars, neque prudentia sed vel acceptio sensus quoad credita vel intellectus vel sapientia quoad alia principia. — 5) Sapientia habet manifestare non demonstrare principia scientiarum. — 6) Habitus principiorum primae certitudinis sunt nobis innata, sed utrum insint nobis a natura in potentia solum et procedant in actum ex praesistenti cognitione secundum Aristotelem aut insunt nobis actu a natura licet excitentur ventilante doctrina . . . — 7) Principiis primis nihil magis cognoscitur. — 8) Nullius scientiae est demonstrare sua principia licet per primam philosophiam seu sapientiam declarentur . . . fol. 9^{ra} (unum) in nobis melior est omni scientia et est ipsius animae secundum quod ipsa anima est imago eius qui est vere intellectus. Est etiam . . . unum animae vel unitas talis eminentiae, ut anima se totam in ipso statuens efficitur quasi Deus . . . Igitur habitus istius naturae divinalis supersapientiae excedit omnem alium habitum non solum scientiarum sed et habitum intellectus scilicet sapientiam, per quem Aristoteles in sua prima philosophia, quae solum est entium, quia entis est in eo quod ens, accipit sua principia . . . Sa-*

sich nur dann vertreten läßt, das Eine als erstes Prinzip zu lehren, wenn das Eine über das Sein etwas Positives hinzufügt. In der Erklärung der ersten Proposition schildert er, daß Aristoteles lehre, das Eine füge dem Sein sachlich nichts hinzu, sondern nur gedanklich etwas, nämlich das Ungeteiltsein. Plato aber, dem er beipflichtet, lehre, das unbegreifbare Eine und allgemeine Gute sei die Ursache alles Seienden. Das Eine ist nicht weniger als das Seiende, sondern allem Seienden übergeordnet als alles Seienden erstes Prinzip⁵⁴. Die zwei Prinzipien unterscheiden sich von diesem ersten Prinzip durch ein mehr oder weniger großes Möglichsein.

Berthold hat seinen Kommentar als Theologe geschrieben. Es ist daher notwendig, zunächst nach dem gegenseitigen Verhältnis von Theologie und Philosophie in seinem System zu fragen. Berthold steht in einem gewissen Gegensatz zu Thomas von Aquin. Nach G. Manser⁵⁵ sind bei Thomas Philosophie und Theologie nach Ursprung und Gebiet verschieden, stehen sich aber nicht feindlich gegenüber. Der Grund für die Unterscheidung liegt in der Lehre, daß das geistige Erkenntnisprinzip eine passive Potenz sei, und alle Erkenntnis bei den Sinnen anhebe⁵⁶. Glaube aber übersteigt unser Erkennen, setzt die Offenbarung voraus. Doch steht der Glaube zur Wissenschaft nicht in Widerspruch, da er dieselbe *potentia passiva*, nun *potentia oboedientialis* genannt, wie die natürliche Erkenntnis anspricht. Dem Bereich der natürlichen Erkenntnis ist die Philosophie, dem Bereich des Glaubens ist die Theologie zugeordnet.

Eine große Zahl vor allem der neuplatonisch beeinflussten mittelalterlichen Theologen sieht Glauben und philosophisches Erkennen als eine Einheit in dem Sinne, daß der Glaube die philosophische Erkenntnis voraussetzt. „Credo ut intelligam“, wie es Anselm von Canterbury⁵⁷ formuliert, oder, wie es Johannes Scotus sagt: „Nichts anderes ist der Glaube als ein Prinzip, aus dem die Erkenntnis des Schöpfers in der vernünftigen Natur anhebt“⁵⁸, oder daß umgekehrt versucht wird, mit philosophischen Gründen die Glaubenslehren zu erklären; denn man könne nicht, wie Abaelard⁵⁹ meint, etwas glauben,

piencia est verissima scientia, quia accipit principia scientiarum cum eorum certitudine. Quid dicemus de natura supersapientiae, quae est acceptio cum certitudine non solum principiorum entium . . . sed etiam principiorum, quae sunt super entia et signantur primi boni, quod est principium et causa non solum omnium entium sed etiam principiorum divinalium, quae sunt, licet sub simpliciter primo principio, primordialia omnium entium principia.“

⁵⁴ Im prop. 1 Vat. Lat. 2192, fol. 10^{va}: Aristoteles . . . unum . . . addit supra ens indivisionem, aliud divisionem . . . Plato . . . unum est ineffabile et bonum commune est causa omnium entium . . . et super entia omnia unum ordinavit causam . . . non ut ab ente deficiens sed ut enti omni suprapositum . . . omnium rerum primum principium.

⁵⁵ G. Manser, a. a. O. S. 103—117.

⁵⁶ G. Manser, a. a. O. S. 107.

⁵⁷ Proslogion c. 1. PL 158, 227 b.

⁵⁸ De divis. nat. I, 71; PL 122, 516: „Nihil enim aliud est fides, ut opinio, nisi principium quodam, ex quo cognitio creatoris in natura rationabili fieri incipit.“ cf. De divis. nat. II, 15, PL 122, 545 b.

⁵⁹ Hist. calam. c. 9: „Nec credi posse aliquid nisi primitus intellectus. PL 178, 141—142. Ähnlich aber auch Anselm Monol. praef. PL 158, 143 a.

was man nicht vorher erkannt habe. G. Manser sieht den tieferen Grund für diese Auffassung in der Illuminationstheorie: „Während man Vernunft und Offenbarung objektiv ganz richtig zu unterscheiden suchte, nahm man als letzten Erklärungsgrund für die Entstehung des philosophischen Erkennens eine aktuelle göttliche Erleuchtung an wie für den Glauben“⁶⁰. Auch Theologen, die wie Alexander von Hales für die Erkenntnis der sichtbaren Welt die Abstraktion mit dem Doppelintellekt (*intellectus agens et possibilis*) zugrunde legten, hielten, soweit sie der augustinischen Tradition folgten, an dem unmittelbar aktuell erleuchtenden Einfluß Gottes für die Erkenntnis Gottes, der Seele und der höchsten transzendentalen Ideen fest⁶¹. Der tiefste Grund liegt meines Erachtens aber in dem Einheitsgedanken.

Da auch Albert der Große dieser Richtung folgte⁶², darf es uns nicht wundern, wenn wir eine gleiche Haltung bei seinen deutschen Schülern, so auch bei Berthold von Moosburg finden. Sein Grundgedanke ist die Einheit Gottes, nach der sich alles sehnt, nach der das Eine in der Seele strebt. Die Dinge sind Eins, weil sie der Einheit Gottes ähnlich sind. Von der Einheit der Dinge steigen wir zur Einheit Gottes empor. In der mystischen Erkenntnis eint sich dann die Seelenspitze mit Gott. Nicht umsonst beginnt Berthold von Moosburg den Prolog zu seinem Kommentar mit dem Satz aus dem Römerbrief, c. 1: „*Invisibilia Dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*“⁶³, wie es auch Meister Eckhart zu Beginn seiner Erklärung zum Johannesevangelium getan hat⁶⁴. Meister Eckhart und Berthold von Moosburg stimmen in dem Versuch überein, Glaubensgeheimnisse, vor allem die innertrinitarischen Vorgänge und besonders die Stellung des ewigen Gottes, des Sohnes zum Vater und zu den Geschöpfen mit philosophischen Beweissätzen zu klären. Noch bei Nikolaus von Cues begegnen wir der gleichen Tendenz. Seine Abhandlung *De principio*⁶⁵, die 1459 entstanden, als Einleitung zu den Spätschriften des Cusan angesehen werden darf, hat Christus als den einen ersten Ursprung alles geschöpflichen Seins zum Gegenstand. *De principio* ist geradezu von dem Gedanken des Proklos, vor allem von dessen Erwägungen in seinem Kommentar zum platonischen Dialog Parmenides getragen⁶⁶. Dadurch ergibt sich manche Parallele zu Bertholds Kommentar, vor allem in der Bestimmung Gottes als des Einen.

Ein Unterschied zwischen Nikolaus von Cues und Berthold von Moosburg darf allerdings dabei nicht übersehen werden. Bei *De principio* handelt es sich um einen theologischen Traktat. Proklos wird lediglich zur näheren Erläuterung ursprünglich theologisch gemeinter Sätze herangezogen. Berthold

⁶⁰ G. Manser, a. a. O. S. 98.

⁶¹ G. Manser, a. a. O. S. 106 f.

⁶² G. Manser, a. a. O. S. 106 ff.

⁶³ Römer 1, 20, zit. in Vat. Lat. 2192, fol. 1^{ra}, Cod. Balliol 224b, fol. 2^{ra}.

⁶⁴ Meister Eckhart, Latein. Werke III, 4, 4—17.

⁶⁵ Nikolaus von Cues, Über den Ursprung (*De principio*), deutsch mit Einführung von M. Feigl, Vorwort und Erläuterung von J. Koch, in: Schriften des Nikolaus von Cues, im Auftrag der Heidelberger Akad. d. Wiss. hrsg. von E. Hoffmann, Heidelberg 1949.

⁶⁶ M. Feigl in der Einführung a. a. O. S. 13 ff.

schreibt einen Kommentar zu einem philosophischen Werk, der *Elementatio theologica* des Proklos. Theologische Gedanken finden in seinem Kommentar insoweit Eingang, als sie die Brauchbarkeit der proklischen Sätze zur Erläuterung von Glaubensgeheimnissen erweisen können, also insbesondere die Lehre von der Allerheiligsten Dreifaltigkeit und der Schöpfung. Zu diesem Zweck zieht Berthold von Moosburg vor allem Pseudo-Dionysios heran, dessen weitgehende Übereinstimmung mit Proklos ihm nicht verborgen bleiben konnte. Von ihm übernimmt er die Ordnung der himmlischen Hierarchien und baut sie in die proklische Stufenordnung ein. Außerdem aber unterscheidet er zwischen einer *Emanatio originalis*, unter der er die innertrinitarischen Her-Vorgänge versteht, und einer *Emanatio causalis*, unter der er die Schöpfung versteht, sowie einer *Providentia naturalis*, die sich auf die proklische Stufenordnung, und einer *Providentia voluntaria*, die sich vor allem auf die himmlischen Hierarchien bezieht. Die Unterscheidung zwischen *providentia naturalis* und *voluntaria* hat er von Dietrich von Freiberg O. P.⁶⁷ unmittelbar übernommen, der freilich selbst zumindestens für die Terminologie von Augustins Kommentar *De genesi ad litteram* abhängig ist.

Die theologische Interpretation kann letztlich kein anderes Ziel haben, als das Wesen Gottes und des Einen deutlich hervortreten zu lassen. Die Unterscheidung einer *providentia voluntaria* von der *providentia naturalis* erlaubt es Berthold, sich theologischer Sätze zur Erklärung proklischer Gedanken zu bedienen. Haben doch Theologie und Philosophie das gleiche Objekt, das höchste Eine, das zugleich das höchste Gut ist. Sie unterscheiden sich nur durch den Gesichtspunkt, unter dem sie dieses Objekt betrachten. Die Philosophie des Proklos jedenfalls betrachtet es unter dem Gesichtspunkt der natürlichen Vorsehung⁶⁸, die Theologie unter dem der freiwilligen Vorsehung und baut auf den Sätzen des christlichen Glaubens auf⁶⁹.

⁶⁷ E. Krebs, Meister Dietrich S. 72 Anm. 5.

⁶⁸ *Expositio tituli*, Cod. Vat. Lat. 2192, fol. 6^{rb} ... *bonum divinum secundum ordinem providentiae naturalis est subiectum huius libri*.

⁶⁹ In prop. 3, Cod. Vat. Lat. 2192, fol. 14^{ra}: „(Theologia) est de bono divino secundum ordinem providentiae voluntariae“, cf. prop. 1, fol. 7^b: „sicut et theologia, quae est de bono divino secundum ordinem providentiae voluntariae fundatur in principiis creditis, quae sunt articuli fidei christianae.“