

Engelbert von Admont
Forschungsbericht 1970-1995

Von Karl Ubl

Engelbert von Admont lebte von ca. 1250 bis 1331 und zählt zu den wichtigsten deutschen Scholastikern aristotelischer Richtung nach Albert dem Großen. Die Erforschung seines umfangreichen Œuvres, das über dreißig Werke zu verschiedensten Themen umfaßt, schreitet jedoch nur langsam voran. Noch Martin Grabmann, einer der Gründungsväter der Philosophiegeschichte des Mittelalters, erwähnte Engelbert in seinem Aufsatz „Der Anteil Deutschlands am Aristotelismus des Mittelalters“ mit keinem Wort.¹ Und dies zu einer Zeit - der Aufsatz erschien 1941 bzw. 1956 postum in einer überarbeiteten Fassung - als Engelberts Gelehrsamkeit durch eine Zuschreibung von Ernst Schulz eindrucksvoll bestätigt worden war.² 1939 konnte Schulz nachweisen, daß Engelbert mit dem Verfasser einer anonym überlieferten Schrift, die sich gegen die Abendmahlslehre Jean Quidorts richtet, identisch ist. Grabmann selbst war es, der diesen Traktat in einer Münchner Handschrift gefunden hatte und zunächst an die Verfasserschaft des Thomasschülers Aegidius Romanus dachte.³ Der Verfasser verteidigt nämlich die thomistische Abendmahlslehre gegen die Thesen Quidorts, die dem französischen Dominikaner eine, von Aegidius Romanus initiierte, Anklage wegen Häresieverdacht einbrachten. Grabmann lobte den Traktat in hohen Tönen, ebenso Heinrich Weisweiler, der in seinem Beitrag jedoch die Verfasserschaft des Aegidius in Zweifel zog.⁴ Die Überraschung war groß, als Schulz die Übereinstimmung des Incipits der Abhandlung mit den Angaben feststellte, die Engelbert selbst über sein Werk „De corpore domini“ machte. Engelberts Traktat ist aber mit Sicherheit keine von der Kurie in Auftrag gegebene Widerlegung, dagegen spricht allein die Verbreitung der Handschriften (Admont und Salzburg). Vielmehr dürfte Schulz mit seiner Vermutung recht behalten, daß Engelbert von seinem Jugendlehrer, Wilhelm von Brescia, der zu dieser Zeit Leibarzt des Papstes war und sich an der Kurie aufhielt, von der Anklage erfahren hat.

¹ Forschungen und Fortschritte 17 (1941) 320-21; überarbeitet und erweitert in: M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik III, München 1956, 219-231.

² E. Schulz, Zur Beurteilung Engelberts von Admont, in: Archiv für Kulturgeschichte 29 (1939) 51-63.

³ M. Grabmann, Studien zu Johannes Quidort von Paris O.P., in: ders., Gesammelte Akademieabhandlungen, Paderborn 1979, I: 69-128 (erstmalig 1922).

⁴ H. Weisweiler, Die Impanationslehre des Johannes Quidort von Paris, in: Scholastik 6 (1931) 161-195.

Die Zuschreibung an Engelbert ist zwar von Franz Pelster, der die Mühe des „Profanhistorikers“ Schulz lobte, positiv aufgenommen worden⁵, dennoch änderte das nichts an der Vernachlässigung Engelberts durch Philosophie- und Theologiehistoriker.⁶ Ein neuerer Aufsatz zur Eucharistielehre Quidorts hält den Verfasser der Widerlegung immer noch für anonym.⁷ Historiker haben sich dagegen in letzter Zeit öfters mit den politischen Traktaten Engelberts befaßt; die Ergebnisse dieser historischen Forschung werden im letzten Teil des Forschungsberichts zusammengefaßt (IV). Vor der Besprechung der Editionen (II) und der Veröffentlichungen zu Engelberts Musiktheorie und Poetik (III) soll eine kurze Einführung in das intellektuelle Umfeld Engelberts den Rahmen skizzieren, in den sein Leben und seine Schriften einzuordnen sind (I).⁸ Dieser Vorspann ist auch aus dem Grund notwendig, weil das intellektuelle Umfeld von der Forschung bislang vernachlässigt wurde. Schon Fernand van Steenberghen, der Doyen der Philosophiegeschichte des 13. Jahrhunderts, hat an Fowlers Monographie über Engelbert kritisiert, daß eine engere Einordnung in die Philosophiegeschichte seiner Zeit nicht geleistet wurde.⁹ Dieser Mangel haftet fast ausnahmslos den Publikationen zu Engelbert an und erschwert das Urteil über seine Originalität.

I

Das Werk Engelberts entstand fast zur Gänze während seiner Zeit als Abt des Klosters Admont, das er von 1297 bis 1327, also genau dreißig Jahre lang, leitete. Darin unterscheidet es sich grundlegend von der Masse des zeitgenössischen Schrifttums, das zum überwiegenden Teil aus dem Lehrbetrieb an einer Universität hervorgegangen ist. Diese Tatsache wirkte sich sowohl formal auf die Gestaltung seiner Traktate aus, wie auch inhaltlich auf die von Engelbert behandelten Themen. Der Großteil der philosophischen Schriften aus der Zeit um 1300 ist entweder in Form von Kommentaren oder in Form einer universitären „quaestio“ überliefert.¹⁰ Dieses Gestaltungsprinzip der Gegenüberstellung von Argumenten und Gegenargumenten mit anschließender Auflösung des Problems dominiert bei Engelbert noch in den frühen Abhandlungen, in seinen Spätwer-

ken eignet sich Engelbert einen rhetorisch geprägten Stil an und gibt die starre Form der „quaestio“ schrittweise auf.¹¹

Inhaltlich bewirkt die Distanz zum universitären Lehrbetrieb, daß die Stellungnahme zu aktuellen Problemen für Engelbert deutlich erschwert wird. Nach dem Tod von Bonaventura und Thomas von Aquino (1274) und nach den beiden Verurteilungen des Aristotelismus (1270 und 1277) waren die Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen philosophischen Richtungen besonders heftig.¹² Da das Gedankengut primär über das gesprochene Wort tradiert wurde, war die Anwesenheit an einer der großen Universitäten - Paris oder Oxford - eine wichtige Voraussetzung zur Teilnahme an den Lehrdisputen, die nur durch die rege Kommunikation der Bettelorden ersetzt werden konnte. Engelbert war im Benediktinerkloster Admont von diesen Informationsströmen abgeschnitten. Diese Isolation spiegelt sich in der Auswahl seiner Themen wider: Zum einen verfaßte er eine Reihe von Schriften, die eher pädagogischen Charakter haben und ohne den Anspruch auf Originalität den Wissensstand seiner Zeit zusammenfassen. Zum anderen wandte sich Engelbert bevorzugt vernachlässigten Randthemen zu, bei denen eine umfassende Kenntnis des Diskussionsstandes nicht erforderlich war.¹³ So kommentierte Engelbert beispielsweise als erster die ps.-aristotelische Schrift „Über die Überschwemmung des Nils“, eine andere Abhandlung hat den Titel „Über die Gründe für die Langlebigkeit der Menschen vor der Sintflut.“¹⁴ Die Traktate „Über Bezauberung“ und „Ob es dem Philosophen ziemt zu heiraten“ stellen sich gleichfalls nebensächlichen Themen.¹⁵

Ähnlich wie Engelbert bei der Themenauswahl aus der Norm der Zeit herausfällt, paßt er auch als Persönlichkeit nicht in das Bild der Zeit, das Historiker vom typischen „Intellektuellen“ des 13. und 14. Jahrhunderts zeichnen.¹⁶ In dieser Epoche überwiegt der Typus des in der Stadt lebenden Universitätsgelehrten, daneben gibt es Randgruppen, wie etwa den philosophisch gebildeten Laien.¹⁷ Daß man Engelbert, der schon als Jugendlicher in das Benediktinerkloster Admont eingetreten ist, nicht zu einer der beiden Gruppen zählen kann, ist offensichtlich. Soll man Engelbert mithin als späten Ausläufer benediktinischer Gelehrsamkeit bezeichnen, wie es Peter Johanek getan hat?¹⁸ Engelbert verbindet jedoch inhaltlich wenig mit der Tradition der monastischen Theologie

⁵ Besprechung in: Scholastik 15 (1940) 454f.

⁶ Ausnahmen: A. L a n g, Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter 30 1/2), Münster 1933, 39-45; K. A m o n, Die Verteidigungsschrift des Abtes Engelbert von Admont für das österliche *Canticum triumphale* „Cum Rex gloriae“, in: Festschrift Franz Loidl (Aus Christentum und Kultur, Sonderbd. 2), Wien 1970, II: 9-30; kurz erwähnt in: T.W. K ö h l e r, *Processus narrativus*. Zur Entwicklung des Wissenschaftskonzeptes in der Hochscholastik, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 39 (1994) 109-127.

⁷ J.H. M a r t i n, The Eucharist Treatise of John Quidort of Paris, in: Viator 6 (1975) 195-240.

⁸ Weil die Schulbildungen im späten 13. Jahrhundert noch wenig ausgeprägt sind, hat jüngst L. B i a n c h i auf diese Möglichkeit der Einordnung verwiesen; vgl. L. B i a n c h i, Les aristotélismes de la scholastique, in: L. B i a n c h i / E. R a n d i, Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age (Vestigia 11), Paris 1993, 21.

⁹ F. v a n S t e e n b e r g h e n, La Bibliothèque du philosophe médiéviste (Philosophes médiévaux 19), Louvain/Paris 1974, 345f; so auch A. M a i e r in: Bulletin de théologie ancienne et médiévale 5 (1946-49) 482 n. 1476. G.B. F o w l e r, The Intellectual Interests of Engelbert of Admont, New York 1947.

¹⁰ A. K e n n y / J. P i n b o r g, Medieval Philosophical Literature, in: A. K e n n y / N. K r e t z m a n n / J. P i n b o r g, The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, Cambridge 1982, 11-42.

¹¹ Zur Unterscheidung zwischen scholastischem und rhetorischem Stil bei Engelbert vgl. S c h u l z a.a.O. 61.

¹² Vgl. F. v a n S t e e n b e r g h e n, Die Philosophie im 13. Jahrhundert, München/Paderborn/Wien 1977; L. B i a n c h i, Il vescovo e i filosofi. La condanna parigiana de 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico (Quodlibet 6), Bergamo 1990.

¹³ So auch F o w l e r a.a.O. 127 u. 179.

¹⁴ Der Aristoteleskommentar ist verloren; „De causis longaevitatis hominum ante diluivium“ ist ediert in: B. P e z, Thesaurus anecdotorum novissimus, Graz/Augsburg 1721-24, t. 1: 439-502.

¹⁵ Zur Edition von „De fascinatione“ s. u. Anm. 68. „Utrum sapienti competat ducere uxorem“ wurde herausgegeben von D. H u e b e r, Opuscula philosophica celeberrimi Engelberti abbatis Admontensis, Regensburg 1725, 103-142; zur Geschichte dieser Fragestellung vgl. A. d e L i b e r a, Penser au Moyen Age, Paris 1991, ch. VI.

¹⁶ Vgl. J. L e G o f f, Les Intellectuels au Moyen Age, Paris 1985; M. F u m a g a l l i B e o n i o - B r o c c h i e r i, Der Intellektuelle, in: J. L e G o f f (Hg.), Der Mensch des Mittelalters, Frankfurt-M/New York 1989, 198-231.

¹⁷ R. I m b a c h, Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema (Bochumer Studien zur Philosophie 14), Amsterdam 1989.

¹⁸ P. J o h a n e k, Klosterstudien im 12. Jahrhundert, in: J. F r i e d (Hg.), Schule und Studium im Wandel des hohen und späten Mittelalters (Vorträge und Forschungen XXX), Sigmaringen 1986, 56.

eines Gottfried oder Irimbert von Admont. Wie aus seinen Schriften hinlänglich klar wird, ist er zur scholastischen Tradition und zur umfassenden Rezeption aristotelischer Schriften positiv eingestellt. Zudem studierte Engelbert acht Jahre die *artes*, ein Studium, das zwar nicht wie Medizin und römisches Recht Mönchen generell verboten war, das aber Benediktiner zumeist, sofern es für höhere Studien vorausgesetzt wurde, in den klostereigenen Schulen absolvierten.¹⁹ Ungeeignet erscheint auch eine Zuordnung zur Bewegung, die Alain de Libera als „Entprofessionalisierung der Philosophie“ bezeichnet hat.²⁰ Darunter versteht de Libera die um 1300 feststellbare Tendenz, die größer werdende Kluft zwischen Gelehrtenstand und einfachem Volk durch die Verwendung der Volkssprachen zu überbrücken (Dante, Meister Eckhart). Doch dieses Konzept paßt ebensowenig auf Engelbert. Seine pädagogischen Interessen²¹ und seine Vorliebe für praktische Fragen der Ethik und Politik entsprechen zwar den von de Libera genannten Tendenzen. Dennoch distanziert sich Engelbert von der Lehre der mentalen Glückseligkeit, die als philosophischer Kern dieser Bewegung auszumachen ist, und die Popularisierung von Philosophie findet sich in seinen Schriften nur in Ansätzen, ein Publikum fehlte ihm völlig.²²

Zu all diesen Eigenheiten Engelberts kommt nämlich hinzu, daß er keine Wirkung auf die weitere Philosophie- oder Theologiegeschichte ausgeübt hat. Den einzigen Nachweis einer Verarbeitung seiner politischen Theorie bietet mehr als ein Jahrhundert später Enea Silvio Piccolomini (Pius II.), der in seinem Fürstenspiegel „Epistola de ortu et auctoritate imperii Romani“ Argumente aus Engelberts Schrift über die Weltmonarchie verwendet hat.²³ Andere Spuren, die auf eine Beschäftigung mit seinen Schriften hinweisen, sind noch nicht entdeckt worden.

Diese Isolation vom Universitätsbetrieb seiner Zeit erklärt wohl einiges am Desinteresse der Philosophie- und Theologiehistoriker, darf jedoch beim Studium seiner Werke nicht überschätzt werden.²⁴ Nach einer Grundausbildung in Admont studierte Engelbert insgesamt zwölf Jahre an auswärtigen Hochschulen. Über die Zeit seiner Ausbildung informiert ausführlich der autobiographische Brief Engelberts, den er um 1320 zur Rechtfertigung seiner Zeit als Leiter der Admonter Abtei verfaßte und an den Leiter der Domschule in Wien, Magister Ulrich, richtete.²⁵ Demnach studierte Engelbert zunächst drei

Jahre an der Domschule in Prag (1271-74), wo er bei den Magistern Očko und Bohumil Grammatik bzw. Logik lernte.²⁶ Gregor von Hasenberg, später Bischof von Prag, unterrichtete Engelbert in den naturwissenschaftlichen Büchern des Aristoteles. Nach seiner Rückkehr, die durch die Auseinandersetzung zwischen Ottokar II. und Rudolf von Habsburg erzwungen war, blieb er einige Jahre in Admont, bis ihm die Klärung der Verhältnisse 1278 die Möglichkeit zur Fortsetzung des Studiums bot. Zu diesem Zweck ging er gemeinsam mit anderen Brüdern nach Padua, wo er fünf Jahre an der Artistenfakultät Philosophie und vier Jahre bei den Dominikanern Theologie studierte. Warum Padua? Neben der geographischen Nähe war sicher die Anziehungskraft der italienischen Rechtsschulen ausschlaggebend. Der Strom der Studenten aus dem Gebiet Österreichs und der Steiermark orientierte sich schon lange nicht mehr nach Westen, wie im 12. Jahrhundert, sondern nach Süden.²⁷ Padua wurde von den Rechtsstudenten besonders bevorzugt, 1261 war sogar ein Niederösterreicher, Heinrich von Petronell, Rektor der Ultramontanen, und 1283 wurde Padua als Ort für die öffentliche Verkündigung der Exkommunikation über Meinhard II. auserkoren.²⁸

Der Ruf der Artistenfakultät dürfte für die Wahl des Studienortes keine entscheidende Rolle gespielt haben, erst an der Wende zum 14. Jahrhundert erreichte das Studium der Philosophie in den Bildungszentren Oberitaliens annähernd das Niveau von Paris oder Oxford. Der Zuzug ehemaliger Pariser Studenten war dafür verantwortlich. In Bologna unterrichtete seit den neunziger Jahren Gentile da Cingulo, der Begründer des Bologneser Averroismus.²⁹ In Florenz ersetzten die Studien der Bettelorden, bei denen Dante in Theologie und Philosophie unterrichtet wurde, als Ausbildungsstätten für höhere Studien die noch fehlende Universität.³⁰ Im „studium particulare“ der Dominikaner lehrte seit ca. 1286 der Thomasschüler Remigio de' Girolami, und bei den Franziskanern der radikale Vertreter der Spiritualen, Petrus Johannis Olivi.

In Padua, einer Stadt von 30.000 Einwohnern, war die Situation vergleichbar, doch vermischte sich hier die Beeinflussung von außen mit der genuinen Tradition des Prähumanismus. Padua erlebte in den Jahren von 1256 bis 1328, als die Stadt von der Kommune autonom regiert wurde, eine kulturelle Hochblüte.³¹ In der radikalen Abgrenzung zur tyrannischen Herrschaft Ezzelinos III., der 1256 aus der Stadt vertrieben wurde, entwickelte sich ein republikanisches Ethos der Freiheit und Unabhängigkeit, das im verstärkten Studium der antiken Klassiker seinen Niederschlag fand.³² Zu den wich-

¹⁹ T. Sullivan, Benedictine Masters at the University of Paris in the Late Middle Ages: Patterns of Recruitment, in: *Vivarium* 31 (1993) 226-240; ders., Benedictine Monks at the University of Paris: AD 1229-1500. A Biographical Register (Education and Society in the Middle Ages and the Renaissance 4), Leiden 1995.

²⁰ de Libera a.a.O.

²¹ Seine Abhandlung zur Fürstenerziehung ist „selbständig und meisterhaft durchgeführt“, so R. Limmer, Bildungszustände und Bildungsideen des 13. Jahrhunderts, München/Berlin 1928 (ND Darmstadt 1970), 16.

²² Zur Glückseligkeitslehre vgl. Anm. 60. - Die Begründer des Paduaner Prähumanismus (s.u. zu Anm. 33), Rolandino (m. 1276) und Lovati (m. 1309), sprechen sich ausdrücklich gegen die Verwendung der Volkssprache aus; vgl. N.G. Siraisi, Arts and Sciences at Padua. The Studium of Padua before 1350 (Studies and Texts 25), Toronto 1974, 42 u. 45.

²³ Dazu: M. van Treek, Die Reichsidee bei Engelbert von Admont und bei Aeneas Silvius Piccolomini, Diss. Köln 1946.

²⁴ Von der „stillen Welt der benediktinischen Klöster“ spricht O. Menzel, Bemerkungen zur Staatslehre Engelberts von Admont und ihrer Wirkung, in: *Corona Quernea*. Festgabe für K. Strecker (Schriften der MGH 6), Leipzig 1941, 390-408.

²⁵ Die neueste Edition von G.B. Fowler in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 29 (1962) 298-306. Übersetzt in: H. Engelbrecht, Geschichte des österreichischen Bildungswesens. Erziehung und Unterricht auf dem Boden Österreichs. Bd. 1: Von den Anfängen bis in die Zeit des Humanismus, Wien 1982, 396-402.

²⁶ Zur Prager Domschule: M. Bláhová, *Artes und Bildung im mittelalterlichen Böhmen* (vor der Gründung der Prager Universität), in: I. Cramer-Ruegenberg/A. Speer (Hg.), *Scientia und Ars im Hoch- und Spätmittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 22/2), Berlin/New York 1994, 777-794.

²⁷ W. Stelzer, Die Rezeption des gelehrten Rechts nördlich der Alpen, in: S. de Rachewiltz/J. Riedmann (Hg.), *Kommunikation und Mobilität im Mittelalter. Begegnungen zwischen dem Süden und der Mitte Europas* (11.-14. Jh.), Sigmaringen 1995, 231-247.

²⁸ Vgl. W. Stelzer, Gelehrtes Recht in Österreich. Von den Anfängen bis zum frühen 14. Jahrhundert (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergbd. 26), Wien 1982, 149-164.

²⁹ Z. Kuksewicz, Averroisme bolonais au XIVe siècle. Edition de textes, Wrocław/Warschau/Krakau 1964; A. Maier, Die Bologneser Philosophen des 14. Jahrhunderts, in: dies., *Ausgehendes Mittelalter. Aufsätze zur Ideengeschichte des 14. Jahrhunderts* (Studie Letteratura 105), Rom 1967, 335-349.

³⁰ Ch.T. Davis, Education in Dante's Florence, in: ders., *Dante's Italy and Other Essays*, Philadelphia 1984, 137-165 (erstmalig 1960).

³¹ J.K. Hyde, Padua in the Age of Dante, Manchester 1966.

³² Vgl. Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought. I: The Renaissance*, Cambridge 1978, 38ff.

tigsten Persönlichkeiten des Paduaner Prähumanismus zählen Lovato Lovati und Albertino Mussato, die mit der Wiederentdeckung und Nachahmung der Tragödien Senecas einen wichtigen Anstoß zum Studium der Antike gaben.³³

Die Leitung der Universität, deren Gründung 1222 durch Auswanderung Bologneser Studenten zustande kam, wurde nach der Periode des Niedergangs unter Ezzelino stark von der Stadtverwaltung und ihren Organen, den „tractatores studii“, beeinflusst.³⁴ 1262 erfolgte gewissermaßen eine Neugründung, und die Kommune übernahm als Anreiz für auswärtige Rechtsgelehrte die Besoldung der Professoren. Die Universität wurde, wie in Bologna, von der Rechtsfakultät beherrscht, doch gerade während der Blüte des Prähumanismus stieg die Bedeutung der *artes*-Fakultät.³⁵ So approbierte 1262 das versammelte Kolleg der Artisten öffentlich die „Chronica“ Rolandinos, die in ihrer Stigmatisierung der Herrschaft Ezzelinos das republikanische Ethos der Paduaner Kommune begründete. Die Dichterkrönung Mussatos, die erste im Mittelalter, erfolgte 1315 gleichfalls durch die Professoren der Artistenfakultät.

Über das Studium der Philosophie in Padua sind wir durch eine Studie von Paolo Marangon gut informiert.³⁶ Dessen Grundlage war die umfassende Rezeption aristotelischer Schriften, die ja zum großen Teil in Italien, am Hof Friedrichs II. und an der päpstlichen Kurie, übersetzt wurden und daher unmittelbar in den Studienzentren Oberitaliens Verbreitung fanden. Für die Forschung zu Engelbert von Admont, der sich in seinem Werk intensiv mit den ethisch-politischen Schriften von Aristoteles auseinandersetzt, ist die frühe Aristotelesrezeption in Padua von besonderer Bedeutung. Zambonino da Gazzo, der vermutlich in Paris studiert hat und seit 1262 in Padua nachweisbar ist, zitiert in seiner medizinischen Schrift „De conservatione sanitatis“ die Nikomachische Ethik und das ps.-aristotelische Werk „Secretum Secretorum“.³⁷ In den Jahren 1262 bis 1268 hält sich der bekannte polnische Naturforscher Witelo in Padua auf; auch er kommt aus Paris, wo er von der averroistischen Strömung und ihrer Betonung der autonomen Stellung der Philosophie beeinflusst wurde.³⁸ Engelberts Lehrer war Wilhelm von Brescia, den er in seinem Brief an Magister Ulrich einen „vir magne reputationis“ nennt.³⁹ Für Wilhelm war die Professur in Philosophie jedoch nur eine Vorstufe zu einer glänzenden Karriere, die er später als Leibarzt Bonifaz' VIII. und seiner Nachfolger machte. In seinen medizinischen Schriften zeigt er ebenfalls eine große Vertrautheit mit aristotelischem Gedankengut.

Zur Geschichte des Dominikanerstudiums in Padua, wo Engelbert als Externer vier Jahre am Unterricht teilnahm, ist dagegen weniger bekannt.⁴⁰ Im hierarchisch geglie-

³³ R. Weiss, *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity*, London 1969, 17f; G. Billanovich, *Il preumanesimo padovano*, in: G. Folena/G. Arnaldi (Hg.), *Storia della Cultura Veneta. II: Il Trecento*, Vicenza 1976, 19-110.

³⁴ G. Arnaldi, *Il primo secolo dello studio di Padova*, in: Folena/Arnaldi a.a.O. 1-18; Siraisi a.a.O.

³⁵ Siraisi a.a.O. 22ff.

³⁶ P. Marangon, *Alle origini dell'Aristotelismo padovano (sec. XII-XIII) (Saggi e Testi 14)*, Padua 1977; M. Grasmann, *Das Aristotelesstudium in Italien zur Zeit Dantes*, in: ders., *Mittelalterliches Geistesleben a.a.O.* 197-213; veraltet: E. Troilo, *Averroismo e Aristotelismo padovano (Opuscoli Academici 7)*, Padua 1939.

³⁷ Marangon a.a.O. 59ff.

³⁸ Marangon a.a.O. 61ff.

³⁹ Zu Wilhelm: N.G. Siraisi, *Taddeo Alderotti and His Pupils. Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton 1981, 49-54; s.v. Guglielmo Corvi, in: *Dizionario biografico degli Italiani* 29 (1983) 127-9; R. Aubert, *Guillaume de Brescia*, in: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* 22 (1988) 865ff.

⁴⁰ G. Arnaldi, *Scuole nella Marca Trevignana e a Venezia nel secolo XIII*, in: Folena/

erten Bildungswesen der Dominikaner steht es als „studium particulare“ nach dem „studium generale“ in Bologna auf zweiter Ebene.⁴¹ 1283 bzw. 1284 ist erstmals ein Lektor, Johannes, genannt, der verpflichtet war, die Bibel zu erklären. Unter sich hatte er einen „sublector“, der die Sentenzen des Petrus Lombardus vorzutragen hatte. Beide sollten eine „lectio“ am Tag halten, und einmal in der Woche war eine Disputation vorgesehen. Die innere Organisation war also der einer Universität sehr ähnlich, die Studien der Bettelorden ersetzten ja die erst im späten 14. Jahrhundert entstehende theologische Fakultät. Überdies können wir annehmen, daß Engelbert mit den Schriften des Thomas von Aquino vertraut gemacht wurde, obwohl zu dieser Zeit der Thomismus noch nicht zur offiziellen Lehrodoktrin der Dominikaner erhoben worden war.⁴² Der Einfluß des Aquinaten zeigt sich besonders im Versuch Engelberts, die aristotelische Philosophie mit der theologischen Tradition in Übereinstimmung zu bringen.⁴³ Auch die scharfe Polemik Engelberts gegen die Theorie der Einheit des Intellekts, die Averroes und einigen Pariser Philosophen wie Siger von Brabant zugeschrieben wird, dürfte auf Thomas' Schrift „De unitate intellectus contra Averroistas“ zurückgehen.⁴⁴ Engelberts eigene Widerlegung von Averroes ist leider nicht erhalten.⁴⁵

Für unseren Überblick ist vor allem festzuhalten, daß in den von Paduaner Gelehrten verfaßten Schriften aus dem aristotelischen Corpus am häufigsten die Nikomachische Ethik und die Rhetorik zitiert wurden.⁴⁶ Die aristotelische Politik, die einen Neubeginn der politischen Philosophie im Mittelalter bewirkte, wurde ebenfalls bereits zu Engelberts Studienzeit rezipiert; das erste Werk mit politiktheoretischem Inhalt schrieb um 1300 der Leiter des Studiums der Augustinereremiten, Augustinus von Ancona („De laudibus perfecti et ecclesiastici viri“).⁴⁷ Auch die Humanisten Lovati und Mussato verwenden die moralphilosophischen Schriften von Aristoteles, und so scheint im Interesse für ethische und politische Fragen ein gemeinsames Element die philosophische Kultur in Padua - abseits der Unterschiede zwischen den Ordensstudien, der Universität und dem privaten Kreis der Humanisten - zu prägen. Daß im Gegensatz zur Vorherr-

Arnaldi a.a.O. I: *Delle origini al Trecento*, 350-386; L. Gargan, *Lo studio teologico e la biblioteca dei Domenicani a Padova nel Tre e Quattrocento*, Padua 1971.

⁴¹ Vgl. D. Berg, *Armut und Wissenschaft: Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert*, Düsseldorf 1977; und die Beiträge von M. d'Alotti, J. Verger und G. Barone in: *Le scuole degli ordini mendicanti (Sec. XIII-XIV)*. *Atti del XVIII convegno del centro di Studi sulla spiritualità medievale*, Todi 1978.

⁴² M. Burbach, *Early Dominican and Franciscan Legislation regarding St. Thomas*, in: *Medieval Studies* 4 (1942) 139-158.

⁴³ Zu „De corpore domini“ vgl. Weisweiler a.a.O.; zu „De libero arbitrio“ vgl. K. Ubl (s. Anm. 77) 72ff.

⁴⁴ „Ut contra Apostolum Jac. 3 [11] *dulcis et amara aqua*, id est, summa veritas theologiae, et summa falsitas philosophiae mundanae simul videatur *de eodem foramine* studiorum generalium *emanare* ... et faciendum sit, ... ut ... auctores et sectatores illius erroris cum ipso errore irremissibiliter condemnentur.“ *De summo bono* c. 3 (hg. von D. Hueber a.a.O. 15).

⁴⁵ „Quod in alio tractatu meo, contra praedictum errorem composito per singulos articulos fidei lucide ostendi.“ *De summo bono* c. 3 (hg. von D. Hueber a.a.O. 16). Von diesem Werk ist nur das Incipit („*Qui confidunt in domino intelligent veritatem, sapientie P* [3, 9].“ [hg. von G.B. Fowler, s. Anm. 25, 303]) erhalten. Das Fragment in Admont Cod. 529, auf das Fowler (s. Anm. 63, 121) hingewiesen hat, kann diesem Traktat nicht zugewiesen werden. Einsicht in die Art der Argumentation gibt die oben zitierte Stelle aus „De summo bono“ und ein längeres Argument in *De providentia dei* II, 11 (hg. von B. Pez, *Bibliotheca ascetica antiquo-nova*, Regensburg 1724, t. VI: 123f). Fowler (*Intellectual Interests* a.a.O. 65) nahm an, daß es sich um eine Widerlegung der platonischen Theorie der Weltseele handelt.

⁴⁶ Marangon a.a.O. 61, 117, 158.

⁴⁷ Marangon a.a.O. 145ff.

schaft der Metaphysik in Paris oder Oxford das Interesse an ethischen Fragen in Padua überwog, steht gewiß mit der politischen Entwicklung von Padua in Zusammenhang. Ein wichtiges Beispiel für dieses Interesse ist das „Compendium moralium notabilium“ des humanistisch gebildeten Juristen Geremia da Montagnone, eine nach 1295 entstandene Zusammenstellung von Sentenzen antiker und mittelalterlicher Schriftsteller.⁴⁸ Engelbert war vermutlich auch an der Herstellung eines nach moralphilosophischen Themen gegliederten Florilegium beteiligt, und sein „Gespräch zwischen der Vernunft und der Begierde“ besteht in den Antworten der Vernunft aus Zitaten antiker Ethiker.⁴⁹ Die Kenntnis von insgesamt elf Titeln platonischer Dialoge ist, so Mario Grignaschi, gleichfalls auf die Verbindungen Engelberts zum Kreis der Prähumanisten in Padua zurückzuführen.⁵⁰ Engelbert steht aber im Unterschied zu Geremia da Montagnone, der klassische und nachklassische Autoren streng voneinander trennte und damit humanistische Bestrebungen erkennen läßt, in der Tradition der mittelalterlichen Antikenrezeption. Ebenso entspricht die Verwendung antiker *exempla* mehr dem Standard eines Vinzenz von Beauvais oder Johannes von Wales als dem der italienischen (Prä-) Humanisten.⁵¹

Diese Umstände seiner Paduaner Studienzeit spiegeln sich nicht nur in Engelberts Schriften wider, sondern auch im Handschriftenbestand der Admonter Stiftsbibliothek.⁵² Dieser bietet eine zweite - bislang ungenützte - Möglichkeit der Einordnung Engelberts in die Philosophiegeschichte seiner Zeit und ist besonders aufschlußreich für die Frage, von welchen philosophischen Strömungen Engelbert nach seiner Rückkehr aus Padua Kenntnis hatte. Neben dem Corpus der aristotelischen Schriften⁵³, dem Großteil der Kommentare des Averroes und einem guten Querschnitt durch das thomistische *Œuvre*⁵⁴ beherbergt Admont eine stattliche Anzahl von Werken der Zeitgenossen Engelberts, die ausschließlich der aristotelischen Richtung zuzurechnen sind. So finden sich frühe Überlieferungen von Traktaten des radikalen Aristotelikers Boethius von Dacien⁵⁵, meh-

⁴⁸ R. Weiss, Geremia da Montagnone, in: ders., Il primo secolo dell'Umanesimo. Studi e testi (Storia e Letteratura 27) Rom 1949, 13-50. Zur Abgrenzung von mittelalterlicher und (prä-) humanistischer Antikenrezeption vgl. B. Smailey, English Friars and Antiquity in the Early 14th Century, Oxford 1960, 280ff.

⁴⁹ Das Florilegium befindet sich in Admont Cod. 608, vgl. Anm. 76; der „Dialogus concupiscentiae et rationis“ ist ediert in: D. Hueber a.a.O. 67-102.

⁵⁰ M. Grignaschi, Lo pseudo Walter Burley e il „Liber de vita et moribus philosophorum“, in: Medioevo 16 (1990), 131-190.

⁵¹ Vgl. die Studie von P. von Moos, Geschichte als Topik: das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die *historiae* im „Policraticus“ Johanns von Salisbury (Ordo 2), Hildesheim 1988, 529ff. Ein Beispiel der humanistischen Verwendung von *exempla* im Italien des 13. Jahrhunderts bringt Ch. T. Davis, Brunetto Latini and Dante, in: ders., Dante's Italy a.a.O. 166-197.

⁵² J. Wicher, Catalogus codicum manu scriptorum Admontensis, Admont 1887 (handschriftlich); eine unvollständige Liste der philosophischen Handschriften in: Bulletin de Philosophie médiévale 29 (1987) 92-95.

⁵³ G. Lacombe, Aristoteles Latinus. Codices. Pars Prior, Rom 1939, 251-56; M.-T. d'Alverny, Avicenna Latinus. Codices, Louvain-Leiden, 1994, 168-173 (erstmalig 1966).

⁵⁴ H.F. Dondaine/H. V. Shonner, Codices manuscriptorum operum Thomae de Aquino, Rom 1967, t. 1: 11ff.

⁵⁵ „De modis significanti“, „Quaestiones super Topica Aristotelis“, „De Summo Bono“, „De Somnis“, vgl. G. Sajó, Boethius de Dacia und seine philosophische Bedeutung, in: P. Wilpert, Die Metaphysik im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 2), Berlin 1963, 454-463; und die entsprechenden Editionen in: Boethii Daci Opera (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi), Kopenhagen 1969ff. Übersehen wurde Admont Cod. 266, der auf f. 1r-24r eine weitere, vollständige Abschrift des Topikkommentars enthält.

rere Werke von Aegidius Romanus⁵⁶, der Sentenzenkommentar des Petrus von Tarantaise und ein Kodex⁵⁷ mit Schriften Gottfrieds von Fontaines und Jean Quidorts. Diese Texte boten Engelbert die Möglichkeit, andere Formen des Aristotelismus als die, die Thomas vertrat, kennenzulernen. Freilich stellt sich hier ein methodisches Problem, weil der Nachweis schwer zu erbringen ist, daß diese Handschriften schon zu Zeiten Engelberts im Besitz der Admonter Bibliothek waren.⁵⁸ Beeinflussungen lassen sich dennoch erkennen, so z.B. in der von Engelbert betonten Autonomie der Ethik als eine durch eigene Prinzipien konstituierte Wissenschaft,⁵⁹ oder in der Frage der Glückseligkeit, in der Engelbert eine zwischen Thomas und den radikalen Aristotelikern vermittelnde Position einnimmt.⁶⁰

II

Die Herausgabe von „De ortu et fine Romani imperii“, der bekanntesten Schrift Engelberts, ist nun schon ein halbes Jahrhundert im Programm der *Monumenta Germaniae Historica*, ein Abschluß ist in naher Zukunft zu erwarten.⁶¹ George Bingham Fowler, der für einige Zeit dieses Editionsprojekt ergebnislos leitete, hat sich dennoch bleibende Verdienste in der Erforschung der handschriftlichen Überlieferung der Werke Engelberts erworben. In zwei Aufsätzen stellte er alle bekannten Handschriften mit Werken Engelberts zusammen und kam dabei zu Ergebnissen, die die Annahme der Forschung widerlegten, Engelberts Schriften seien nur in österreichischen Klosterbibliotheken überliefert.⁶² Fowlers Liste enthält über 180 Handschriften in 50 verschiedenen Bibliotheken, vornehmlich im mitteleuropäischen Raum.

⁵⁶ „Hexameron“ (Cod. 220), „Super de bona fortuna“ (Cod. 367, f. 36r-43v), „Quaestiones disputatae“ (Cod. 266, f. 69r-74v).

⁵⁷ Admont Cod. 60, beschrieben in: A. Pelzer/J. Hoffmanns, Etude sur les manuscrits de Quodlibets, in: O. Lottin (Hg.), Le Quodlibet XV et trois Questions ordinaires de Godefroid de Fontaines (Philosophes Belges XIV), Louvain 1937, 290f.

⁵⁸ Eine erste Annäherung erlauben die beiden Bibliothekskataloge aus 1376 bzw. 1380: G. Möser-Mersky, Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs. III: Steiermark, Graz/Wien/Köln 1961, 15-63.

⁵⁹ Dem Prinzip der Abgrenzung der Wissenschaften, das die radikalen Aristoteliker programmatisch formulierten (vgl. L. Bianchi, *Loquens ut naturalis*, in: Bianchi/Randi a.a.O. 31-70), entspricht: „Has distinctiones de ignorantia posui secundum intentionem Philosophi sine praediuicio distinctionum, quas circa istam materiam ponere solent Theologi et iuris periti.“ *Speculum virtutum* XI, 19 (hg. von B. Pez, Bibliotheca a.a.O. t. III: 419); und: „Philosophus in Ethicis non loquitur praecise de felicitate, sed de felicitate humana ... et exponens seipsum dicens [Eth. Nic. I, 11 (1101a20)], quod bonum humanum, quod quaeritur ex scientia Ethicae, est bonum hominis, in quantum homo. Quod exponens Commentator dicit, quod ille est tale bonum, quod homo virtute humana potest adipisci, nec requirendum est aliud bonum, ad quod virtus humana extendere se non potest, quia impossibile non est scientia neque operatio humana.“ ebd. XII, 19 (489).

⁶⁰ Vgl. K. Ubl (s. Anm. 77) 80ff; dort nicht zitiert ist eine Stelle, an der Engelbert gegen die radikalen Aristoteliker Stellung nimmt, weil sie den Einfluß der Gnade unerwähnt lassen. „... praedicti Philosophi [sc. Avicenna und Algazel] et etiam quidam Doctorum imitati vias et vestigia eorum ... de operatione et cooperatione gratiae ad adiuvandam et perducendam animam ad hoc gradum [sc. contemplationis] nullam fecerunt mentionem, ita quod ... nec incluserunt gratiam nec excluderunt.“ *De vita et virtutibus beatae virginis Mariae* III, 41 (hg. von B. Pez, Thesaurus a.a.O. t. I/1: 679D-680A).

⁶¹ Vgl. Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 52 (1996) VI.

⁶² G.B. Fowler, Manuscripts of Engelbert of Admont (chiefly in Austrian and German libraries), in: Osiris 11 (1954) 455-485; ders., Additional Notes on Manuscripts of Engelbert of Admont, in: Recherches de théologie ancienne et médiévale 28 (1963) 269-282.

Fowler hat auch versucht, eine Chronologie der Werke Engelberts zu erstellen, die jedoch vollkommen mißlungen ist.⁶³ Das liegt vor allem daran, daß sich Fowler auf das Zeugnis der Handschrift CC 138 aus Kremsmünster stützte, die einen auf vor 1300 datierbaren Vermerk enthält. Hauke Fill erbrachte aber den Nachweis, daß sich dieser Vermerk nicht auf den Teil der Handschrift bezieht, in dem die Schriften Engelberts überliefert sind, sondern auf den folgenden.⁶⁴ Fowler datierte aufgrund dieses Fehlers vier Traktate und einen fünften, der von ihnen abhängt, auf die Zeit vor 1300. Zwei dieser Abhandlungen sind aber nicht im Werkverzeichnis enthalten, das Engelbert seinem autobiographischen Brief beifügte, und wären daher eher zu den Spätschriften zu zählen. Das führt gleich zu einem anderen Mangel: Fowler teilte die Zeit der schriftstellerischen Tätigkeit Engelberts willkürlich in fünf Perioden. Der erste Einschnitt, Engelberts Rückkehr aus Padua (1287), ist noch nachvollziehbar, der zweite und dritte, Engelberts Abtwahl in Admont (1297) bzw. der Tod Erzbischofs Konrad IV. (1312), lassen sich durch die Überlieferung nicht rechtfertigen. Ebenso wenig sinnvoll ist es, Engelberts Resignation in Admont (1327) als letzten Einschnitt zu wählen. Überdies gibt Fowler für jede einzelne Abhandlung eine Jahreszahl an, was bei der Tatsache, daß nur drei von 42 Schriften sicher datierbar sind, kein adäquates Verfahren sein kann. Wenig plausibel ist auch das Ergebnis, demzufolge Engelbert in den zehn Jahren von 1287 bis 1297 annähernd so viel geschrieben hat wie in den nächsten drei Jahrzehnten. Fowler ignorierte zudem die Möglichkeit, Engelberts Werke anhand der Stilkriterien einzuordnen, die Ernst Schulz aus dem Vergleich von Früh- und Spätwerken entwickelt hat.

Angemessener wäre es daher gewesen, die Werke grob in drei Perioden zu gliedern. Fünf Schriften lassen sich durch mehr oder weniger verlässliche Handschriften-datierungen auf die Zeit vor 1300 datieren, weitere fünf durch ihr Verhältnis zum Admonter Cod. 608.⁶⁵ Die Spätschriften sind unschwer zu ermitteln, weil zu ihnen all jene Traktate zählen, die in Engelberts Brief (ca. 1320) nicht erwähnt sind.⁶⁶ Für die Periode zwischen den Früh- und den Spätschriften gibt es keine sicheren Anhaltspunkte, vier Werke sind jedoch aufgrund inhaltlicher Kriterien in diese Zeit zu datieren.⁶⁷ Mit dieser Einteilung, in der ungefähr die Hälfte des Œuvres enthalten ist, wäre ein Gerüst gewonnen, das eine verlässliche Voraussetzung für weitere Überlegungen bietet. Sowohl Stilkriterien wie auch inhaltliche Verwandtschaften müßten dafür herangezogen werden.

Die erste Edition Fowlers, die in den Zeitrahmen unseres Forschungsberichtes fällt, hinterläßt ein ähnlich ambivalentes Bild.⁶⁸ Wohl ist es ihm zu danken, daß er Engelberts Abhandlung „De fascinatione“ der Forschung in einer benützbaren Edition zugänglich gemacht hat. Die detaillierte Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Bezauberung ist für seine Zeit einzigartig und enthält außerdem einige interessante Stellen zur Seelenlehre und zum Verhältnis zwischen praktischen und theologischen Tugenden. Fowler

sind bei der Texterstellung jedoch Fehler unterlaufen, die eine uneingeschränkt positive Bewertung unmöglich machen. Als Leithandschrift wählte Fowler nämlich den oben genannten CC 138, von dem er glaubte, daß Engelbert selbst an seiner Anfertigung beteiligt gewesen sei und den Text an vielen Stellen korrigiert habe. Außer auf den vermeintlich relevanten Vermerk beruft sich Fowler auf eine Stelle, an der CC 138 als einzige Überlieferung *fovet* (statt *mouet*) angibt. Bereits Alexander Patschovsky hat in einer Besprechung darauf aufmerksam gemacht, daß es dem Sinn nach *mouet* heißen müsse.⁶⁹ Von den übrigen vierzehn Überlieferungen hat Fowler auf den ersten drei Seiten alle Varianten angegeben, danach nur mehr bei größeren Abweichungen. Dies macht die Beurteilung, ob Fowler mit der Auswahl seiner Leithandschrift richtig verfahren ist, unmöglich.

1973 gab Fowler eine kürzere Abhandlung heraus, die in Versform verfaßt ist, den „Tractatus metricus De consilio vivendi“.⁷⁰ Dieses *opusculum* Engelberts ist nur in drei Admonter Handschriften überliefert, deren älteste (Cod. 509) aufgrund einer verlässlichen paläographischen Untersuchung auf kurz vor 1300 datiert wird. Eine Vorstufe dazu sind die Randglossen des Cod. 608, die vermutlich von Engelbert selbst geschrieben wurden. Eine weitere Überarbeitung und nicht eine Abschrift, wie Fowler behauptet, bietet Cod. 405. Darin sind 21 zusätzliche Verse und die in Cod. 509 fehlenden Titulrubriken enthalten. Das Werk ist eine an gebildete Laien gerichtete Anhäufung antiker Lebensweisheiten in mit Schlußreimen versehenen Versen, die von der Glückseligkeit, vom gesellschaftlichen Zusammenleben und vom Umgang mit Verträgen handeln.

Als nächstes wagte sich Fowler an den oben bereits erwähnten Eucharistietraktat Engelberts.⁷¹ Neben der von Grabmann entdeckten Münchner Handschrift, die aus dem Bibliotheksbestand des Salzburger Domkapitels stammt, fand Fowler eine zweite Überlieferung in Admont (Cod. 533=A). Darin glaubte Fowler das Autograph Engelberts feststellen zu können und wählte sie daher als Leithandschrift für seine Edition. Auch hier versäumte es Fowler in der sehr kurz gefaßten Einleitung, das Verhältnis der beiden Handschriften aufzuklären. Fowlers Vermutung, daß Engelbert selbst A korrigiert habe, ist plausibel, weil sich in den Glossen mehrere Zusätze und Ergänzungen befinden, die über den Inhalt des Textes im Schriftspiegel hinausgehen. Die Münchner Handschrift (C1m 15801=M) ist dagegen schwieriger zu beurteilen. Fowler äußerte sich zu ihr kaum, er zog nur seine frühere Behauptung, daß es sich um ein Autograph handelt, in Zweifel. Damit liegt er sicher richtig. M ist eindeutig ohne Mitwirkung Engelberts entstanden, weil sie unzählige sinnstörende Abschreibfehler enthält, die vor allem der zweite der von Fowler unterschiedenen Schreiber begeht. Ebenso ist gewiß, daß M nicht direkt von A abhängen kann, weil in M ein Prolog und drei Exkurse, die über mehrere Seiten gehen, der Abhandlung hinzugefügt sind.⁷² Dennoch handelt es sich nicht um getrennte Überlieferungen, weil die Korrekturen in A fast vollständig in M übernommen wurden. Die Annahme liegt also nahe, daß M die Abschrift einer zweiten Überarbeitung Engelberts ist. Deutlich wird dieser Sachverhalt an einem Exkurs in M, der offensichtlich auf ähnlich lautenden Randglossen in A beruht. Das würde aber be-

⁶³ G. B. F o w l e r, A Chronology of the Writings of Engelbert of Admont O.S.B. (ca. 1250-1331), in: *Paradosis. Studies in memory of E.A. Quain*, New York 1976, 121-134.

⁶⁴ H. F i l l, Katalog der Handschriften des Benediktinerstiftes Kremsmünster. 1: Von den Anfängen bis in die Zeit Abtes Friedrich von Aich (ca. 800-1325), Wien 1983, 223.

⁶⁵ „De regimine principum“, „De summo bono“, „De consilio vivendi“, „Super librum de inundatione Nili“, „De articulis fidei“, „Expositio continua super Ps. 118“, „De vita et virtutibus beatae virginis Mariae“ (?), „De naturis animalium“ (?).

⁶⁶ „De trinitate“, „De XII questionibus“, „De passione domini secundum Matthaum“, „De officio beatae virginis Mariae“.

⁶⁷ „De corpore domini“, „Speculum virtutum“, „De ortu“, „De providentia Dei“.

⁶⁸ G. B. F o w l e r, Engelberti Admontensis Tractatus „De fascinatione“, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 37 (1970) 187-231.

⁶⁹ A. P a t s c h o v s k y in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 28 (1972) 598.

⁷⁰ G. B. F o w l e r, Ven. Engelberti Abbatis Admontensis, O.S.B. (ca. 1250-1331) *Tractatus metricus „De consilio vivendi“*, in: *Translatio Studii. Manuscript and Library Studies honouring Oliver Kapsner*, Collegeville 1973, 224-243; übersetzt in: *Engelbrecht a.a.O.* 388-396.

⁷¹ G. B. F o w l e r, Engelberti Abbatis Admontensis *Tractatus „De corpore Domini“*, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 41 (1974) 92-176; 42 (1975) 52-131.

⁷² Die Exkurse befinden sich in *De corp. dom.* I 4 (ed. Fowler 41: 106-8); III 2 (ed. Fowler 41: 150-1); VI 8 (ed. Fowler 41: 165-7).

deuten, daß Fowler prinzipiell der Letztfassung von M den Vorzug in der Texterstellung hätte geben sollen.⁷³ Die zahlreichen Abschreibfehler haben Fowler vermutlich diese Erkenntnis verstellt.

In der Rezension von Helga Zinsmeyer wurde auch zurecht beklagt, daß Fowler es unterlassen hat, Engelberts Abhandlung mit dem Eucharistietraktat von Jean Quidort zu vergleichen, den Engelbert ja zu widerlegen beabsichtigt.⁷⁴ Der längere Traktat Quidorts, auf den Engelbert im Prolog Bezug nimmt, ist zwar nicht erhalten, dafür ein kürzerer, der einige Parallelen zu Engelberts Abhandlung aufweist.⁷⁵ Zudem hätte der oft schwierige Text einen umfangreicheren Kommentar verdient.

Die letzte Editionsarbeit Fowlers ist trotz der fehlenden Gründlichkeit die wertvollste.⁷⁶ In vier Aufsätzen veröffentlichte Fowler den Admonter Cod. 608, ein wichtiges Zeugnis für die Verarbeitung aristotelischer Schriften, auf das bereits Martin Grabmann und Gérard Verbeke mit Nachdruck verwiesen hatten. Bei dieser Handschrift handelt es sich um ein Kompendium, das Engelbert vermutlich noch in Padua angelegt hat. Es beinhaltet neben aristotelischen und ps.-aristotelischen Schriften ein Florilegium antiker Ethiker und verschiedene Bearbeitungen, etwa von Ciceros *De officiis*. Fast alle Teile der Handschrift sind ethischen oder politiktheoretischen Inhalts. Fowler identifizierte an mehreren Stellen das Autograph Engelberts und konnte zeigen, wie Engelbert den Inhalt der Handschrift in seinen späteren Schriften verarbeitet. Gleich auf dem ersten Blatt findet sich ein Konzept der kleinen Abhandlung „De summo bono“, an anderer Stelle das Schlußkapitel von „De regimine principum“, und als einzige naturwissenschaftliche Abhandlung enthält der Cod. 608 die Schrift „De inundatione Nili“, zu der Engelbert einen Kommentar verfaßt hat. Die Quellennachweise sind in dieser Edition Fowlers umfangreicher, aber keineswegs vollständig. Ein Mangel besteht auch darin, daß Fowler die Beziehung des Cod. 608 zu den beiden anderen Handschriften, die zum Teil den gleichen Inhalt aufweisen, nicht restlos geklärt hat. Eine Handschrift aus Oxford (Bodl. Canon. lat. class. 271), die ursprünglich in Italien hergestellt wurde, enthält insgesamt 14 Teile aus dem Cod. 608 - u.a. das oben genannte Kapitel aus „De regimine principum“. Fowler verfolgt diese Beziehungen nicht weiter. Unbeantwortet bleibt auch die Frage, welchen Anteil Engelbert an der Erstellung der einzelnen Bearbeitungen und Kompendien hatte.

Zum Abschluß soll noch auf die Edition von „De libero arbitrio“ hingewiesen werden, die der Berichterstatter erarbeitet hat.⁷⁷ Die Erstellung des Textes erfolgte nach vier Handschriften, von denen keine in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts zurück-

⁷³ Z.B. sind die Kapitelüberschriften von *De corp. dom.* I 1 (ed. Fowler 41: 101) oder von VIII 1 (ed. Fowler 42: 65) in M zutreffender; so auch die Varianten in Anm. a und b (ed. Fowler 41: 170).

⁷⁴ H. Zinsmeyer in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 33 (1977) 253f.

⁷⁵ Die Edition des Eucharistietraktates von 1686 (London) wurde inzwischen ersetzt: J.H. Martin a.a.O. 214-225; vgl. z.B. *De corp. dom.* VI 6 (ed. Fowler 41: 161) mit S. 217 in der Edition von Martin.

⁷⁶ G.B. Fowler, *Manuscript 608 and Engelbert of Admont (c. 1250-1331)*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 44 (1977) 149-242; 45 (1978) 225-304; 49 (1982) 195-252; 50 (1983) 195-222. Bei der Transkription von f. 25v (ed. Fowler 45: 240) hat Fowler 26 (!), teils gravierende Fehler begangen (z.B. *vult maxime* aus *velud exemplum*, *voluntatem* aus *volunt et* oder *comparatur* aus *operatur*). Zudem verglich er den Text, ein Auszug aus der Nikomachischen Ethik, nicht mit der Edition des *Aristoteles Latinus*, sondern mit der (veralteten) Marietti-Ausgabe des Ethikkomentars von Thomas von Aquino.

⁷⁷ K. Ubl, *Engelbert von Admont über den freien Willen*. Edition und Einführung in die Problemgeschichte, Wien 1995 (masch.).

reicht. Als Leithandschrift wurde der Cod. 314 des Wiener Schottenstiftes gewählt, dessen Textüberlieferung einigermaßen zuverlässig ist. Die Abhandlung zählt zu den Frühschriften Engelberts, die ungefähre Abfassungszeit ist vermutlich mit um 1300 anzusetzen. Die Quellen Engelberts sind für die Probleme der Gnadenlehre Augustinus und Bernhard von Clairvaux, für die philosophische Definition der Willensfreiheit Aristoteles und Thomas von Aquino. Eine Stelle macht die Kenntnis der Aristotelesverurteilung von 1277 wahrscheinlich. Engelbert schließt sich der intellektualistischen Tradition an, die 1277 verurteilt wurde, und weist sich dadurch als getreuer Nachfolger des Aquinaten aus. Die spätere Diskussion zwischen der thomistischen und der voluntaristischen Richtung war Engelbert nicht bekannt. Inhaltlich ist der Traktat wenig originell, die Besonderheit liegt vielmehr im klaren Aufbau und in der stringenten Durchführung. Es handelt sich wohl um eine jener Abhandlungen Engelberts, in denen er eine verständliche Zusammenfassung eines zentralen theologischen Problems beabsichtigte.

III

Als nächstes sind mehrere Publikationen zu besprechen, die sich mit Engelberts Musiktheorie bzw. mit seiner Poetik beschäftigen. Klaus Wolfgang Niemöller untersuchte in einem Aufsatz Engelberts Traktat „De musica“, der von der musikhistorischen Forschung bislang vernachlässigt wurde.⁷⁸ Niemöller setzt sich vorwiegend mit der Grundintention des Werkes auseinander und kommt dabei zu dem Schluß, daß die Zweiteilung in einen theoretischen und einen praktischen Teil die Absicht verfolgt, theoretische Grundlegung und gesangspraktische Anwendung zu verbinden. Indem Engelbert die rein mathematisch-philosophische Spekulation über den Harmoniebegriff wegläßt, beschränkt er die Theorie auf jene Teile, die für die praktische Ausführung notwendig sind. Der Traktat ist zwar in der Hinsicht traditionell, als Engelbert die Themen der *ars nova*, Mensuralmusik und Mehrstimmigkeit, beiseite läßt, in seiner Ausrichtung auf den „usus cantandi“ ist Engelberts Traktat jedoch einzigartig.⁷⁹ In der *methodischen* Trennung von Theorie und Praxis unterscheidet sich Engelbert von den beiden Hauptwerken der Musiktheorie im frühen 14. Jahrhundert: in der traditionellen Musikzyklopädie Jakobs von Lüttich erfolgte die Trennung klassifikatorisch, und Johannes de Muris, ein Vertreter der *ars nova*, teilte Theorie und Praxis in zwei verschiedene Traktate.

Für die Verbindung von Theorie und Praxis verwendet Engelbert zwei Demonstrationsmodelle: zum einen die „*manus musicalis*“, die von Guido von Arezzo für die theoretische Grundlegung der gregorianischen Choräle geschaffen wurde und als didaktisches Hilfsmittel weit verbreitet war; zum anderen das Monochord, das Boethius aus der antiken Tradition ins Mittelalter überlieferte. Im praktischen Teil entwickelt Engelbert aus der Guidonischen Hand die Solmisation, die die Gesangspraxis widerspiegelt und die er als einer der ersten im Mittelalter ausführlich behandelt. Aus dem Monochord folgert Engelbert die aus Quartan und Quinten zusammengesetzten Oktavgattungen.

⁷⁸ K.W. Niemöller, *Die Anwendung musiktheoretischer Demonstrationsmodelle auf die Praxis bei Engelbert von Admont*, in: A. Zimmernann (Hg.), *Methoden in Wissenschaft und Kunst (Miscellanea Mediaevalia 7)*, Berlin 1970, 206-231.

⁷⁹ Die im frühen 14. Jahrhundert entstandene *ars nova* der Musiktheorie war Engelbert demnach unbekannt, so wie auch die „nominalistische“ oder „post-scholastische“ Theologie. Über den Zusammenhang von moderner Theologie und *ars nova* vgl. E. Randi, *Harmonie. Musique et théodicée entre le XIIIe et le XIVe siècle*, in: Bianchi/Randi a.a.O. 195-235.

Da Engelbert die zwei Demonstrationsmodelle gleichberechtigt nebeneinander behandelt, kann er beide Systeme mit den Elementen, die dem jeweils anderen System fehlen, ergänzen.

Erhält man von Niemöller den Eindruck einer selbständigen Leistung Engelberts in der Darstellung der *ars musica*, so wird diese Einschätzung von Pia **Ernstbrunners** Arbeit weiter bestätigt.⁸⁰ Ihre Dissertation enthält neben einem Überblick über Engelberts Biographie und einem Forschungsbericht zu „De musica“ eine genaue Analyse des Textes, sowie im zweiten Band eine kritische Neuedition des Musiktraktates. Die Textanalyse zeugt von einer intensiven Auseinandersetzung mit Engelberts Abhandlung und kann so manche in der Forschung umstrittene Stelle aufklären. Wertvoll ist zudem die genaue Beschäftigung mit der Textüberlieferung, die sowohl in der Handschrift wie auch in der Erstedition des 18. Jahrhunderts einige Überlieferungsbedingte Ungenauigkeiten korrigieren konnte. In der Edition werden die von Engelbert zitierten Quellen ausgewiesen und ihre Anwendung durch Engelbert kommentiert. Die Edition, die möglichst genau der einzigen Handschrift folgt, ist als vorläufige Fassung intendiert, die für eine Veröffentlichung noch überarbeitet wird.

Für den musiktheoretischen Laien am interessantesten sind die Ausführungen Ernstbrunners zur Anlage und Einteilung des Werkes. Hier entwickelt sie die Ergebnisse Niemöllers weiter und zeigt, wie das letzte Ziel der „doctrina recte cantandi“ die „delectatio“ ist, die durch das richtige Verständnis der theoretischen Grundlagen vermittelt wird. Engelberts positive Einschätzung der Freude ist wohl auf den Einfluß von Aristoteles zurückzuführen, in dessen Ethik die „delectatio“ einen wichtigen Stellenwert einnimmt. Der Traktat hat den Charakter eines Lehrbuchs, Engelbert begreift sich ausdrücklich als Nachfolger von Boethius. Die genaue Zielgruppe der Abhandlung ist unklar, da Engelbert im Traktat einerseits die elementaren Grundlagen der *ars musica* ausführlich bespricht und mit Verweisen und Wiederholungen die Lektüre erleichtert; andererseits setzt der Inhalt viel an philosophischer Bildung voraus. Engelbert ist ja einer der ersten, der die musiktheoretischen Teile der ps.-aristotelischen „Problemata“ in seine Abhandlung integriert.

Die Gliederung des Traktates folgt den Grundsätzen des *modus armonicus*. Im Gegensatz zum *modus metricus* bzw. *melodicus*, die Musik durch aktiven Gebrauch unterrichten, lehrt der *modus armonicus* die Praxis des Musizierens, indem von allgemeinen Prinzipien ausgegangen wird. Demnach werden im ersten Buch von „De musica“ die Grundlagen erklärt, d.h. die Töne und das Tonsystem, das zweite beschäftigt sich mit den Intervallen, ihren Proportionen und damit, wie aus arithmetischen Verhältnissen Konsonanzen entstehen. Im dritten Buch wendet sich Engelbert nun der Praxis zu und bespricht die Solmisation (*ars solfandi*) sowie das Tetrachordsystem. Der letzte Teil des Traktates widmet sich den „octo toni musici“ und den für die Ausführung des Gesanges wichtigen Distinktionen. Vor allem die ausführliche Behandlung der Lehre von den Distinktionen (*De musica* IV 39-44) ist für die mittelalterliche Traktatenliteratur einzigartig, weil hier genau auf die Ausführung des Gesanges eingegangen wird, die durch die richtige Setzung von Distinktionen zur Schönheit und zur Freude führen soll.

Die Einschätzung, daß Engelberts Traktat eine unterschätzte Quelle für die musikalische Praxis und die mittelalterliche Musikdidaktik darstellt, teilt auch Angelo **Rusconi**.⁸¹ Sein Beitrag beschäftigt sich mit fünf Themen aus „De musica“: der Notati-

on, der Solmisation, dem Tonsystem, der Distinktionenlehre und dem Discantus. Rusconi vergleicht insbesondere Engelberts Verarbeitung der Quellen, die ihm in Admont zur Verfügung standen, mit der Interpretation dieser Texte durch andere Musiktheoretiker. Da Engelbert in keiner Schul- oder Lehrtradition steht und deshalb die Bedeutung einzelner Texte jeweils neu erarbeiten muß, kommt Rusconi zu dem Schluß, daß die Qualität von Engelberts Traktat nicht eindeutig zu bestimmen sei. Man muß von Fall zu Fall nachprüfen, ob Engelbert einzelne Stellen mißversteht, weil er seine Quellen mangelhaft erfaßt hat und deshalb zu eigenartigen oder fast absurden Folgerungen kommt. Oder ob Engelbert bei der Rezeption der Quellen persönliche Erfahrungen in der Musikdidaktik einfließen läßt, die zwar von den konventionellen Deutungen abweichen, aber dennoch wertvolle Beobachtungen enthalten. Die auffallendste Eigenart Engelberts besteht nach Rusconi darin, daß er zum einen dem Drang zur Wissenschaftlichkeit und zur Ableitung von abstrakten Prinzipien Ausdruck verleiht, zum anderen aber praktische Erfahrungen thematisiert, die sich nicht ohne weiteres unter diese Prinzipien subsumieren lassen. Durch diese Konfrontation von als kanonischen geltenden Texten mit der um 1300 geläufigen Musikpraxis erscheinen traditionelle Theorieelemente unter einem neuen Licht.

Während Engelberts Musiktraktat in der Forschung schon lange bekannt war, überraschte die Entdeckung, daß Engelbert auch zur Poetik einen nicht unwichtigen Beitrag geleistet hat. Zwei Fachleute der mittelalterlichen Literaturgeschichte, Fritz Peter Knapp und Peter von Moos, haben sich der höchst interessanten Ausführungen Engelberts angenommen. Fritz Peter **Knapp** geht von der Frage aus, ob moderne Klassifikationen von Erzählgattungen den mittelalterlichen Verhältnissen entsprechen.⁸² Bei der Suche nach mittelalterlicher Reflexion über Gattungseinteilungen ist Knapp auf das zehnte Buch des „Speculum virtutum“ gestoßen, worin Engelbert die Tugend der gesellschaftlichen Gewandtheit abhandelt und in diesem Rahmen der Frage nachgeht, wie das menschliche Zusammenleben angenehm und unterhaltsam gestaltet werden kann. Dabei erwähnt Engelbert acht Arten der Verschönerung der Rede, mit denen er sich sukzessiv auseinandersetzt: *sententia, proverbium; historia sive exemplum, fabula, parabola; aenigma, similitudo, metaphora*. Knapp verwendet nun diese Einteilung als Ausgangspunkt und Korrektiv für moderne Gattungsschemata. Bedeutungslos für die Einteilung mittelalterlicher Literatur ist demnach die Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Literatur, die Engelbert vollkommen unerwähnt läßt. Keine Stütze findet auch die Einführung der Gattung Novelle als narrative Variante, zumal Boccaccio selbst seine Novellen mit „favole o parabole o istorie“ umschreibt. Die Anwendung des modernen Fiktionsbegriff ist ebenso in Frage zu stellen, da er bei Engelbert eine untergeordnete Rolle spielt. Geschichten und Beispiele werden zwar von Fabeln dadurch abgesetzt, daß letztere fingiert sind. Dennoch ist für ein Beispiel nicht absolute Wahrheit entscheidend, sondern das Kriterium, ob derjenige, der ein *exemplum* verwendet, in dieser Angelegenheit ein Experte ist. Nur unter dieser Bedingung kann das Beispiel seine warnende Wirkung entfalten. Zudem reiht Engelbert die antiken Sagen von Odysseus oder

Admont, in: D. Sabaino/M. T. Rosa Barezzani/R. Tibaldi (Hg.), *Musica in sublimitate scrutando. Contributi alla storia della teoria musicale*, Cremona 1995 (Studi e testi musicali, n.s. 7), 129-167. Seine Dissertation ist vorläufig noch gesperrt: A. Rusconi, *Engelberti Admontensis De musica. Edizione critica e studio introduttivo*, Diss. Cremona 1990. Für die Literaturhinweise danke ich Dr. Ernstbrunner.

⁸² F. P. Knapp, *Mittelalterliche Erzählgattungen im Lichte scholastischer Poetik*, in: W. Haug/B. Wachinger (Hg.), *Exempel- und Exempelsammlungen (Fortuna Vitrea 2)*, Tübingen 1991, 1-22.

⁸⁰ P. Ernstbrunner, *Der Musiktraktat des Engelbert von Admont (ca. 1250-1331)*, 2 Bde, Diss. Wien 1995.

⁸¹ A. Rusconi, *L'insegnamento del canto liturgico nel „De musica“ di Engelbert von*

Antenor⁸³ unter die Beispiele und die Heldensagen des Mittelalters (Roland, Karl, Dietrich von Bern ...) unter die Fabeln. Karl der Große kann also als historisches Exempel für eine bestimmte Tugend angeführt werden, die volkssprachliche Dichtung über ihn zählt Engelbert dagegen zu den Fabeln.

Neben diesen gattungsgeschichtlichen Vergleichen enthält der Aufsatz von Knapp einige Bemerkungen zur Wertung der Fiktion durch Engelbert. Bei Thomas von Aquino ist die für die Scholastik typische Geringschätzung der Dichtung noch ohne Zurückhaltung ausgesprochen, in der Wissenschaftseinteilung nimmt sie den untersten Rang ein. Eine Aufwertung findet sich lediglich in den Aristoteleskommentaren: einmal bei der Besprechung der Tugend der gesellschaftlichen Gewandtheit und ein zweites Mal, als Thomas den aristotelischen Vergleich zwischen dem Dichter und dem Philosophen erwähnt. Die Ähnlichkeit besteht laut Thomas aber nur darin, daß beide mit dem Staunen (*ex admiratione*) verbunden sind. Bei Engelbert zeigt sich in der Beurteilung der Fiktion ein klarer Wandel: die erfundene Fabel wird positiv gewertet, weil sie den Geist erweitert und durch Ungewöhnliches einen neuen Blick auf die Realität ermöglicht. Die Fiktion bewirkt nicht nur Staunen, sondern auch Gelehrtheit (*eruditio*).

Dieser Aspekt wurde von Peter von Moos aufgenommen und in den allgemeinen Zusammenhang der Rekonstruktion von „mittelalterlichen Sprechakten“ gestellt.⁸⁴ In der Antike und der Renaissance sind die Quellen für die Frage, wie in der Theorie schlagfertige Antworten und gewandtes Reden konzipiert worden sind, reichlich vorhanden, für das Mittelalter ist das „Speculum virtutum“ ein „Glücksfund“. Der Abschnitt „De conversatione placabili cum aliis“ ist ein mittelalterliches Bildungsprogramm für den zwischenmenschlichen Umgang, ein „Knigge für kluges Gesprächsverhalten“. Engelbert behandelt dort die Frage, auf welche verschiedenen Arten ein bestimmter Gesprächsinhalt indirekt angedeutet werden kann.

Engelbert unterscheidet drei Möglichkeiten, Tatsachen auszudrücken: erstens wenn einfach der Sachverhalt erzählt wird (*veritas*), zweitens wenn indirekt auf den Sachverhalt hingewiesen wird (*veracitas*) und drittens die Lüge. Die nützliche oder scherzhafte Lüge hält Engelbert für ein probates Mittel, auf etwas indirekt anzuspielen. Im Gegensatz zu Thomas, der das „mendacium iocosum“ noch als läßliche Sünde einstuft, ist bei Engelbert nur mehr die schädliche Lüge moralisch verwerflich. In Anlehnung an Ciceros Scherztheorie lobt Engelbert den unterhaltenden Witz, den er mit Verweis auf antike Beispiele insbesondere den Fürsten als raffiniertes Mittel der Kritik empfiehlt. Gerade hier wird deutlich, daß Engelbert die literarische Fiktion wie auch die indirekte Aussage als eine legitime und nützliche Form der Unterhaltung ansieht. Anschließend setzt sich von Moos mit den acht von Engelbert genannten Mitteln der gefälligen Rede auseinander. Ihre Zusammenstellung folgt nicht modernen oder antiken Kriterien, sie ist nur im Kontext der Tugend der gesellschaftlichen Gewandtheit sinnvoll. Alle acht Formen zeichnen sich nämlich durch irgendeine Form der Übertragung des primär Gemeinten auf eine Ebene der semantischen Indirektheit aus. Engelbert legt auch viel Wert darauf, daß jede dieser Formen ihre Funktion nur in einer adäquaten Gesprächssituation ausüben kann. Daß diese Ausführungen kein reiner Exkurs sind, sondern für

⁸³ Die Erwähnung von Antenor ist nicht zufällig; er galt im Mittelalter als Gründer von Padua. 1283, zur Aufenthaltszeit Engelberts, wurden seine vermeintlichen Überreste entdeckt und ihnen ein Grabmal errichtet. Vgl. R. Weiss, *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity* a.a.O. 18.

⁸⁴ P. von Moos, *Die Kunst der Antwort. Exempla und dicta im lateinischen Mittelalter*, in: Haug/Wachinger a.a.O. 23-57, zu Engelbert 27-39.

Engelbert einen ethischen Wert aufweisen, wird daran ersichtlich, daß Engelbert von einer selbst verfaßten Sammlung von *fabulae et metaphorae* berichtet, die nach Tugenden und Laster gegliedert ist.

Beide Arbeiten zu Engelberts Poetik zeigen nicht nur seine Vielseitigkeit, sondern auch die Nachwirkungen seiner Studienzeit. Die Tatsache, daß Engelbert den Tugendspiegel, wie auch seine anderen moralphilosophischen Schriften, an ein imaginäres Laienpublikum richtet, ist auf die Übertragung oberitalienischer Verhältnisse zurückzuführen. In Bologna, Florenz und Padua wurden nämlich an der Wende zum 14. Jahrhundert zunehmend philosophische Abhandlungen, die zumeist Fragen der Ethik und der politischen Theorie zum Gegenstand haben, für ein gebildetes Laienpublikum geschrieben.⁸⁵ Auch inhaltliche Parallelen sind zu erkennen. Zwar ist die Annahme unwahrscheinlich, daß Engelbert über die Kontroverse zwischen Albertino Mussato und dem Dominikaner Giovanni da Mantova, die 1315 in Padua über den Wert und Nutzen der Poesie ausgetragen wurde, informiert gewesen war.⁸⁶ Schließlich ist der Tugendspiegel Engelberts vermutlich früher vollendet worden, und es findet sich darin auch kein Hinweis auf das Aristoteleszitat über den Vergleich zwischen dem Dichter und dem Philosophen, das in Padua im Zentrum der Diskussion stand. Dennoch ist aus den Quellen Engelberts ablesbar, daß ein gemeinsames Milieu für die Neubewertung der Fiktion bei dem steirischen Abt und dem gekrönten Dichter Mussato verantwortlich ist. An der Paduaner Universität wurde viel Wert auf den Rhetorikunterricht gelegt, wie die Tatsache beweist, daß 1262 den sechs Rhetorikprofessoren einer für Logik gegenüberstand.⁸⁷ Engelbert benützt daher sowohl die ps.-ciceronische Rhetorik *ad Herrenium* wie auch die zu Engelberts Studienzeit übersetzte Rhetorik des Aristoteles und die ps.-aristotelische Rhetorik an Alexander, für die noch Grabmann im 13. und 14. Jahrhundert keinen Beleg der Verwendung finden konnte.⁸⁸ Wie Aegidius Romanus, der den ersten Kommentar zur aristotelischen Rhetorik verfaßte, rezipiert Engelbert die Rhetorik als Ergänzung der ethischen Schriften von Aristoteles.⁸⁹ Während aber Aegidius keine Beziehung zu der im Mittelalter vorherrschenden ciceronischen Tradition herstellt, versucht Engelbert beide Überlieferungen miteinander in Einklang zu bringen.

Diese Höherwertung der Fiktion ist auch kein Einzelfall bei Engelbert, wie eine Stelle aus „De musica“ belegt.⁹⁰ Dort äußert er sich wohlwollend zu den „histriones“, den im Mittelalter beliebten, aber von den Theologen verdammten Spielmännern und Wandersängern, denen Thomas von Aquino lediglich die Funktion zubilligt, den Seelen mit unernstem Spiel Trost zu schenken.⁹¹ Engelbert geht noch einen Schritt weiter, indem er ihre Gesellschaftskritik gutheißt. Zudem ist Engelbert selbst als Verfasser einer

⁸⁵ Vgl. de Libera a.a.O. ch. VII; Imbach a.a.O.; F. Cheneval, *Die Rezeption der Monarchia Dantes bis zur Editio princeps im Jahre 1559. Metamorphose eines philosophischen Werkes* (Humanistische Bibliothek Reihe I, Bd. 47), München 1995, 117ff.

⁸⁶ G. Billanovich a.a.O. 70ff.

⁸⁷ Siraisi, *Arts and Sciences at Padua* a.a.O. 33ff; H. Wieruszowsky, *Rhetoric and the Classics in Italian Education of the 13th Century*, in: dies., *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy* (Storia e Letteratura 121), Rom 1967, 589-627.

⁸⁸ von Moos, *Die Kunst der Antwort* a.a.O. 33, Anm. 29.

⁸⁹ Vgl. J.J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance*, Berkeley 1974, 89-100.

⁹⁰ *De Musica* 13, 3; vgl. Ernstbrunner a.a.O. I, 67. Auch P. Zumthor, *Jongleurs et diseurs: interprétation et création poétique au Moyen Age*, in: *Medioevo romanzo* 11 (1986) 3-26.

⁹¹ Vgl. W. Salmen, *Der Spielmann im Mittelalter* (Innsbrucker Beiträge zur Musikwissenschaft 8), Innsbruck 1983.

Panegyrik auf Rudolf von Habsburg und eines Gedichtes über die heilige Katherina in Erscheinung getreten.⁹²

IV

In der ersten Veröffentlichung zur politischen Theorie Engelberts sticht der oben angesprochene Mangel einer fehlenden Einordnung in das intellektuelle Umfeld besonders hervor. Denn die Autorin, Erna **Buschmann**, ist mit dem nicht geringen Anspruch angetreten, Engelbert als Vorläufer Machiavellis zu deuten.⁹³ In ihrer Untersuchung zum Topos „*rex in quantum rex*“ sieht sie in Engelberts Traktat „*De regimine principum*“ den Wendepunkt zur modernen Trennung zwischen Ethik und Politik. Ihren Anspruch kann sie allein deshalb nicht einlösen, weil sie auf Vergleiche mit zeitgenössischen Autoren verzichtet.⁹⁴ Eine Gegenüberstellung mit dem Fürstenspiegel des Aegidius Romanus oder mit den Schriften Remigio de' Girolamis, in denen sich ähnliche Ansätze zeigen, würde dem Bild erst die notwendige Schärfe verleihen. Dennoch ist positiv festzuhalten, daß Buschmann den Grundgedanken von „*De regimine principum*“ erstmals erkannt hat und somit die negative Bewertung der Forschung revidieren konnte. Bis zu ihrem Aufsatz wurde Engelberts Fürstenspiegel, eines seiner frühesten Werke, als unselbständige Kompilation abgeurteilt; nach Wilhelm Berges erschöpft sich seine Eigenart in „unnützen Distinktionen und überflüssigen Beweisen“.⁹⁵ Engelbert symbolisierte für Berges nur die peinliche Rückständigkeit der Deutschen, die den Anschluß an die Entwicklung zum Nationalstaat verpaßt haben. Hier konnte Buschmann überzeugend für eine Neubewertung argumentieren.

Der zentrale Gedanke Engelberts ist nach Buschmann folgender: durch die Unterscheidung zwischen dem König als König und dem König als Menschen findet Engelbert eine Grundlage dafür, die Bereiche von Ethik und Politik voneinander zu trennen. Neben den für alle verpflichtenden Kardinaltugenden sollen dem idealen Herrscher genuin königliche Tugenden eignen, die für die Durchsetzung des *bonum commune* erforderlich sind. Diese *virtutes regales* bestimmt Engelbert als *magnanimitas*, *clementia* und *magnificentia*. Engelbert ersetzt die sakrale Legitimation, die in „*De regimine principum*“ mit keinem Wort erwähnt wird, durch diese, aus der Lektüre antiker Philosophen entnommenen, Tugenden. Bei der Behandlung der Kardinaltugenden legt En-

gelbert besonderen Wert darauf, daß sie als *virtutes administratoriae* nicht die selbe Bedeutung haben, wie wenn sie auf eine Privatperson angewandt werden. Buschmann spricht daher von einer „Gemination“, die der Theorie der „zwei Körper des Königs“ entspricht. Freilich nicht ganz, weil die Zweikörpertheorie der Legisten eine Trennung zwischen dem ewigen und dem vergänglichen Leib des Königs postuliert und somit den Gedanken der Transpersonalität des Staates impliziert, während Engelbert zwei Tätigkeitsbereiche des Menschen unterscheidet. Dennoch trägt, so Buschmann, diese Gemination den bei Machiavelli heraustretenden Gedanken in sich, daß die Sphäre der Politik einen eigenen Bereich konstituiert, wo moralische Maßstäbe nicht im selben Sinn Geltung beanspruchen können wie in der Ethik. Allerdings sind die rein privaten Tugenden nicht nebensächlich, wie Buschmann zu Unrecht behauptet. Engelbert bleibt dem traditionellen Tugendsystem insofern verhaftet, als auch die übrigen moralischen Tugenden für den Herrscher verpflichtend sind. Diese Verpflichtung besteht aber nicht „*ex officio*“, wie bei den *virtutes regales et administratoriae*, sondern ergibt sich indirekt daraus, daß nach Aristoteles alle Tugenden in der Ausübung voneinander abhängig sind.

Marlies **Hamm** hat die Ansätze Buschmanns nicht weiterverfolgt, ihre Dissertation „Engelbert von Admont als Staatstheoretiker“ beschäftigt sich fast ausschließlich mit Engelberts bekannterem Werk „*De ortu et fine Romani imperii*“.⁹⁶ Die Dissertation hat in der Forschung vorwiegend kritische Rezensionen erhalten, die die vielen Ungenauigkeiten und unvollständigen Zitate anführten.⁹⁷ Diese Mängel verhinderten eine gerechte Diskussion der von Hamm neu eingebrachten Interpretationen. Bevor auf diese näher eingegangen wird, seien die Fehler, die Engelberts Lebenslauf betreffen, kurz erwähnt, zumal sie auch in Hamm's Beitrag zum Verfasserlexikon anzutreffen sind.⁹⁸ Engelbert ist seit 1271 (nicht 1272) in Prag, und in Bologna erteilte Taddeo Alderotti nicht ihm, sondern Wilhelm von Brescia Unterricht in Medizin. Wie bereits Sabine Krüger richtigstellte, studierte Engelbert in Padua nur die *artes*, nicht römisches und kanonisches Recht. Averroistische Lehren wurden entgegen der Annahme von Hamm in Padua nicht vertreten, die Schule des Paduaner Averroismus entstand erst im 15. Jahrhundert.⁹⁹ Daß Engelbert Abt von St. Peter in Salzburg war, wird von Ottokars Reimchronik und der „*Continuatio Zwettlensis*“ bezeugt, nicht von den „*Annales Mellicenses*“.¹⁰⁰ Schließlich gibt es für das Datum seines Eintrittes in das Kloster Admont, das Hamm mit 1267 angibt, keinerlei Beleg.

In ihren Interpretationen ist Hamm an der Studie von Andreas Posch zu messen, die 1920 unter dem Titel „Die staats- und kirchenpolitische Stellung Engelberts von Admont“¹⁰¹ erschienen ist. In den Grundlinien unterscheiden sich ihre Darstellungen kaum, da sich beide auf „*De ortu*“ beschränken und mit Vergleichen zu zeitgenössischen Traktaten, die über rein allgemeine Feststellungen hinausgehen, sehr zurückhal-

⁹² Beide Dichtungen sind nicht erhalten. - Vermutlich geht auch der Admonter Cod. 128, der Gedichte von Petrus Pictor, Hildebert von Lavardin und Walter von Chatillon enthält, auf Engelberts Interesse zurück: J. S t o h l m a n n, Zur Überlieferung und Nachwirkung der *Carmina* des Petrus Pictor, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 11 (1976) 53-91, bes. 55-69.

⁹³ E. J. B u s c h m a n n, *Rex in quantum rex*. Versuch über den Sinngehalt und geschichtlichen Stellenwert eines Topos in *De regimine principum* des Engelbert von Admont, in: A. Z i m m e r m a n n (Hg.), *Methoden in Wissenschaft und Kunst* a.a.O. 313-333. Einen Teil ihrer These hat Buschmann schon an anderer Stelle vorgetragen: dies., *Ministerium Dei - idoneitas*. Um ihre Deutung in den mittelalterlichen Fürstenspiegeln, in: *Historisches Jahrbuch* 82 (1963) 70-102.

⁹⁴ B u s c h m a n n nennt allein eine Stelle aus Thomas' *Summa theologiae* (II-II 47, 11c), deren Inhalt jedoch von Engelberts zentraler These weit entfernt ist. Auf die Unterschiede wird nicht eingegangen. Heranzuziehen wäre für diese Frage unbedingt: G. B r u n i, The „*De differentia rhetoricae, ethicae et politicae*“ of Aegidius Romanus, in: *The New Scholasticism* 6 (1932) 1-18; jetzt: U. S t a i c o, *Retorica e politica in Egidio Romano*, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 3 (1992) 1-75.

⁹⁵ W. B e r g e s, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters* (Schriften der MGH 2), Leipzig 1938, 122.

⁹⁶ M. H a m m, Engelbert von Admont als Staatstheoretiker, in: *Studien und Mitteilungen des Benediktinerordens und seiner Zweige* 85 (1974) 343-495 (Diss. Würzburg 1973).

⁹⁷ S. K r ü g e r, in: *Zeitschrift für Rechtsgeschichte, kan. Abt.* 62 (1976) 437f; R. H a a c k e in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 86 (1975) 254f.

⁹⁸ M. H a m m, Engelbert von Admont, in: *Verfasserlexikon. Die deutsche Literatur des Mittelalters*, 2. Aufl. hg. von K. R u h, Bd. II (1978) 535-549.

⁹⁹ Vgl. B. N a r d i, *Saggi sull'Aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Florenz 1958.

¹⁰⁰ Die Quelle des Irrtums: H. S c h m i d i n g e r, Engelbert d'Admont, in: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* 15 (1963) 467.

¹⁰¹ A. P o s c h, *Die staats- und kirchenpolitische Stellung Engelberts von Admont* (Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Sozialphilosophie der Görres Gesellschaft 37), Paderborn 1920.

tend sind. Für beide zeigt sich der Einfluß aristotelischen Gedankenguts besonders an der natürlichen Entstehung der politischen Gemeinschaft. Den Ursprung des Staates erklärt Engelbert nämlich durch den inneren Drang des Menschen als „animal sociale et politicum“, der dem Zusammenschluß zu einer Gemeinschaft den Anschein einer Notwendigkeit verleiht. Der Akt der Staatsgründung wird als Vertrag zwischen den Menschen beschrieben, ohne daß Engelbert daraus eine uneingeschränkte Volkssouveränität folgert, weil der Konsens der Untertanen, der die Herrschaft legitimieren soll, in der Mehrzahl der Fälle stillschweigend vorausgesetzt wird. Das Widerstandsrecht wird von Engelbert zwar erwähnt, aber nicht in eine institutionelle Fassung gebracht. In der Beurteilung der Staatsformen stimmen Hamm und Posch darin überein, daß Engelbert der Monarchie, wenn auch nicht vorbehaltlos wie Aegidius Romanus, den Vorzug gibt. In der eigentlichen Leistung Engelberts, die Reichsideologie erstmals mit aristotelischen Argumenten aufzuwerten, die die Notwendigkeit einer Weltmonarchie beweisen sollen, sind sich beide Interpreten ebenfalls einig.¹⁰² Die Stellung des Weltmonarchen bei Engelbert schätzen sie sehr gering ein. Dieser sei *primus inter pares* und schränke die Autonomie der Nationalstaaten nicht ein, denen die Möglichkeit einer eigenen Gesetzgebung zugesprochen wird.

Ähnlich sind auch ihre Deutungen des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat bzw. Papst und Kaiser. Engelbert äußert sich zwar an keiner Stelle ausdrücklich zu dem damals beherrschenden Thema, indirekte Stellungnahmen legen jedoch nahe, ihn der imperialen Partei zuzurechnen. An keiner Stelle erwähnt Engelbert eine Abhängigkeit des Kaisers vom Papst, beide Mächte wurden von Gott unmittelbar eingesetzt. Dort, wo sich ihre Kompetenzen überschneiden, wird, wie häufig von imperialer Seite, ein harmonisches Miteinander vorausgesetzt und die Möglichkeit eines Konfliktfalles vernachlässigt. Die natürliche Begründung des Staates und die von Engelbert betonte Eigenwertigkeit des irdischen Lebens schließen überdies, so Hamm, eine papalistische Theorie eher aus.¹⁰³ Dennoch vertritt Engelbert explizit keine Trennung von Kirche und Staat, wie sie einige Jahre später Dante zu seinem Programm machen wird.

Neue Interpretationen hat Marlies Hamm in zwei Bereichen vorzuweisen: in der Synthese von Aristotelismus und Augustinismus und in der Frage, wie die eschatologischen Schlußkapitel von „De ortu“ zu verstehen sind. Posch war der Meinung, daß Engelbert die von ihm zitierten Autoritäten unbedenklich harmonisiere, ohne ihrem Grundgehalt wirklich gerecht zu werden. Besonders deutlich, so Posch, werde dieser Mangel in der Behandlung des Zieles menschlicher Gemeinschaft. Engelbert nennt hier abwechselnd - nach Aristoteles - das tugendhafte Leben oder - der augustiniischen Tradition zufolge - die friedliche Eintracht der Bürger. Hamm ist dagegen der Meinung, daß sich die aristotelische Bestimmung auf alle Gemeinschaften bezieht, die augustiniische nur auf die Weltmonarchie.¹⁰⁴ Das *imperium* soll zwar als *regnum* auch die Tugend fördern, als in die Heilsgeschichte integrierte Institution obliegt es ihm jedoch vor allem, unter den verschiedenen *regna* Frieden zu stiften. Darin besteht unter anderem die Legitimität des Weltmonarchen, der als universaler Richter „in temporalibus“ die Einheit der Christenheit bewahren soll. Hamm folgert daraus, daß Engelbert nur den

regna rein säkulare Zwecke zuschreibt, das *imperium* bleibt - anders als bei Dante - in die christliche Heilsordnung integriert. Engelbert steht daher der thomistischen Synthese von Aristotelismus und Christentum nahe, weil sich beide Ordnungen gegenseitig durchdringen. Hamm führt diese Traditionsgebundenheit auf die Lektüre Ottos von Freising zurück, den Engelbert nicht ausdrücklich nennt, dessen christlicher Reichsgedanke aber auf Engelbert Einfluß ausgeübt habe.

Mit dieser Frage eng verbunden ist Hamms Neubewertung der Eschatologie.¹⁰⁵ Posch¹⁰⁶ hatte diesen Teil von „De ortu“ als Ausdruck des mythisch-prophetischen Untertons des Werkes angesehen, und Kölmel¹⁰⁷ meinte sogar, Engelbert sei einer „apokalyptischen Reichstrauer“ verfallen. Hamm wertet dagegen die Bedeutung der eschatologischen Schlußkapitel differenzierter. Engelbert ist nämlich in Bezug auf Details sehr zurückhaltend und beschränkt sich auf die biblischen Zeugnisse über die notwendige Abfolge der vier Weltreiche, die dem Kommen des Antichristen vorangehen. Die sehr nüchtern abgehandelte Eschatologie sei daher vielmehr als Konzession an die von Otto von Freising tradierte Reichsideologie zu verstehen. Die Autorin hat es aber versäumt, Engelberts Verwendung der Danielsprophetie mit anderen politischen Traktaten zu vergleichen. Dies hat Gregorio Piaia in einem Aufsatz von 1980 nachgeholt, wo er zeigen konnte, daß neben Engelbert auch Jean Quidort, Tolomeo von Lucca, Dante, Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham auf diese Bibelstelle Bezug nehmen.¹⁰⁸ Freilich gewährt Engelbert der Eschatologie am meisten Raum, weil seine Warnung vor dem Untergang der Welt, der mit dem Ende des *imperium* zusammenfällt, die Notwendigkeit der Weltmonarchie drastisch vor Augen führt. Daß die Bedeutung allein vom Kontext abhängt, zeigt sich bei Tolomeo, der mit dem Verweis auf Daniel die Ewigkeit der päpstlichen Weltherrschaft gegenüber der Vergänglichkeit weltlicher Ordnungen als bewiesen ansieht; oder bei Jean Quidort, für den das unausweichliche Ende des Universalreiches die Unabhängigkeitsbestrebungen des französischen Nationalstaates legitimiert.

Zuletzt muß noch auf die These Hamms eingegangen werden, daß Engelbert einen für das Mittelalter revolutionären Primat der *vita activa* gegenüber der *vita contemplativa* vertrete.¹⁰⁹ Dies wäre in der Tat eine überaus interessante Entdeckung, weil zur Zeit Engelberts die Lehre der mentalen Glückseligkeit vorherrschte, wonach allein das kontemplative Leben der Philosophen dauerhafte Glückseligkeit verheißt.¹¹⁰ Die Bevorzugung des aktiven Lebens wird dagegen als charakteristisch für die sich vom Mittelalter abgrenzenden Humanisten angesehen.¹¹¹ Doch die drei Zitate, die Hamm zur Unterstützung ihrer These vorbringt, sind allesamt nicht überzeugend. Bereits Sabine Krüger konnte klarstellen, daß sich der Vorrang der *prudencia politica* vor der *prudencia monastica* nicht auf einen Vergleich zwischen Mönch und Herrscher bezieht; der Be-

¹⁰⁵ Hamm a.a.O. 450-69.

¹⁰⁶ Posch a.a.O. 128.

¹⁰⁷ W. Kölmel, *Regimen christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltverhältnisses und des Gewaltverständnisses* (8. bis 14. Jh.), Berlin 1970, 508.

¹⁰⁸ G. Piaia, *Interpretazione allegorica ed uso ideologico della prima profezia di Daniele agli inizi del Trecento*, in: A. Zim m e r m a n n (Hg.), *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters* (Miscellanea Mediaevalia 12/2), Berlin/New York 1980, 351-368.

¹⁰⁹ Hamm a.a.O. 394, 476ff.

¹¹⁰ L. Bianchi, *La felicità mentale come professione nella Parigi del Duecento*, in: *Rivista di Filosofia* 78 (1987) 181-199; A. de Libera, *Averroisme éthique et philosophie mystique. De la félicité intellectuelle à la vie bienheureuse*, in: L. Bianchi (Hg.), *Filosofia e teologia nel trecento. Studi in ricordo di E. Randi* (Textes et Etudes du Moyen Age 1), Louvain 1994, 33-56.

¹¹¹ J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton 1975, 49ff.

¹⁰² So auch A. Black, *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge 1992, 94.

¹⁰³ Anders M. Wils, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 9), Cambridge 1963, 144: „his tract reads like a papal manifesto“; ähnlich W. Ullmann, *Die Bulle „Unam Sanctam“: Rückblick und Ausblick*, in: *Römische Historische Mitteilungen* 16 (1974) 73.

¹⁰⁴ Hamm a.a.O. 406ff.

griff *monastica* steht in diesem Kontext für *ethica*.¹¹² Somit bezieht sich diese Stelle auf den Vorzug des *bonum commune* vor dem *bonum proprium*.¹¹³ Im zweiten Zitat spielt Engelbert ebenfalls auf den im Mittelalter oft zitierten Vorrang des *bonum commune* an, wenn er dem Leben, das sich dem Wohl der Gemeinschaft widmet, einen höheren Wert beimißt als dem des privaten Studierens. Gleich im nächsten Satz hält er aber ausdrücklich fest, daß die *vita contemplativa* das Ziel sein muß, auf das sich das aktive Leben richten soll.¹¹⁴ In einem anderen Traktat, den Hamm nicht benützt hat, wird der Primat der Kontemplation noch deutlicher ausgesprochen.¹¹⁵ Das dritte Zitat ist ebensowenig aussagekräftig, weil darin nur aktive Potenzen über passive gestellt werden. Das kontemplative Leben wird aber nach Aristoteles nicht passiv bestimmt, sondern als ein Akt des Denkens.

Die nächste Veröffentlichung, die zu Engelberts politischer Theorie Stellung nimmt, ist Tilman **Struves** Buch über die Organismusmetapher im politischen Denken des Mittelalters.¹¹⁶ Struve widmet Engelbert ein eigenes Kapitel, in dem er als Quellen sowohl „De regimine principum“ wie auch „De ortu“ heranzieht. Seine Ausführungen zeugen zwar nicht von einer genauen Auseinandersetzung mit der bisherigen Engelbert-Forschung – so wird Engelbert in seiner Bevorzugung der Monarchie mit Aegidius Romanus verglichen und das Staatsziel nur mit der Durchsetzung des Friedens angegeben. Dennoch wird die Stellung Engelberts in der Geschichte der Anwendung der Organismusmetapher deutlich herausgearbeitet. In „De regimine principum“ stellt Struve eine eher konventionelle Verwendung der organologischen Metapher fest, die über die Errungenschaften in den Fürstenspiegeln des Thomas von Aquino und Aegidius Romanus nicht hinausgeht. Der König wird als die Seele des Staates beschrieben, deren Glieder die Bürger (*cives*) einer Stadt oder der Adel (*proceres*) in einem Königreich sind. Die Ordnung innerhalb des Staates wird mit der Gesundheit eines Körpers verglichen, die nur durch die Ausgewogenheit der Kräfte erhalten wird. Aus der dermaßen gefaßten Einheit des Staates folgert Engelbert die Verpflichtung der Herrschenden zur Sorge für die Glieder des Gemeinwesens. Der einzige Unterschied zu den Zeitgenossen besteht für Struve darin, daß Engelbert stärker den Anschauungen des 12. Jahrhunderts verpflichtet ist. So wird bei Engelbert die Beziehung des Herrschers zu den Untertanen „wie bei Johannes von Salisbury auf eine Anzahl bestimmter, von diesem zu verkörpernder Eigenschaften, nicht aber auf die Wirkung eines von ihm als Zentrum ausgehenden Bewegungsimpulses zurückgeführt“.¹¹⁷

¹¹² S. Krüger a.a.O. 438.

¹¹³ Vgl. I.Th. Eschmann, A Thomistic Glossary on the Principle of the Preeminence of the Common Good, in: *Medieval Studies* 5 (1943) 123-165; ders., *Bonum commune melior est quam bonum unius*. Eine Studie über den Wertvorrang des Personalen bei Thomas von Aquin, in: *Medieval Studies* 6 (1944) 62-120.

¹¹⁴ Hamm hat noch an anderen Stellen den Kontext eines Zitates mißachtet: z.B. auf a.a.O. 380 Anm. 56 verwendet sie einen Satz als Beleg für Engelberts Theorie der Volkssouveränität, der bloß deskriptiv das Funktionieren einer Demokratie schildert.

¹¹⁵ *Utrum sapientii competat ducere uxorem* c. XII (hg. von D. Hueber a.a.O. 140f).

¹¹⁶ T. Struve, Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 16), Stuttgart 1978, 196-211.

¹¹⁷ Struve a.a.O. 206. Im „Speculum virtutum“ zitiert Engelbert an zwei Stellen aus dem „Policraticus“ Johans von Salisbury; vgl. XI, 14 u. XII, 8 (hg. von B. Pez, Bibliotheca a.a.O., t. III: 407 u. 462). Beide Zitate sind aus dem sechsten Buch des „Policraticus“: VI, 14 bzw. VI, 2 (hg. von C. Web, Oxford 1909, II: 37 u. 9). Die These, daß Engelbert die Zitate über Johannes von Wales vermittelt wurden, vertritt A. Linder, The Knowledge of John of Salisbury in the Late Middle Ages, in: *Studi Medievali* 18, 2 (1977) 315. Vgl.

Anders ist Struves Einschätzung von Engelberts Rechtfertigung der Weltmonarchie in „De ortu“. Sie stellt das erste Beispiel der Verwendung des Organismusvergleiches auf die Frage einer einheitlichen Weltregierung dar. Die als Organismus begriffene Einheit der Christenheit impliziert die Notwendigkeit einer universalen Leitung, die Eintracht unter den verschiedenen Gliedern herstellen soll. Engelbert vergleicht die Christenheit, der eine einheitliche Leitung fehlt und die in mehrere Teilreiche zerfällt, mit einem Körper ohne Haupt. Doch erst Dante wendet den aus der aristotelischen Biologie stammenden Begriff einer *vis regitiva* auf die Weltmonarchie an und kann daher der Weltmonarchie im Erkenntnisfortschritt einen von christlichen Werten unabhängigen Zweck zuschreiben.

Als nächstes sind zwei kleinere Beiträge zu besprechen, die zur Erforschung Engelberts nur wenig beigetragen haben. Der Aufsatz von Heinrich **Schmidinger** ist einer Gegenüberstellung der Reichsidee bei Engelbert und Enea Silvio Piccolomini gewidmet.¹¹⁸ Schmidinger betont die Tatsache, daß Engelberts Reichsidee kaum christlich oder kirchlich geprägt ist und fast ausschließlich auf einer wissenschaftlichen Beweisführung beruht. Der Verfasser stellt Engelbert außerhalb der Streitschriften um das Verhältnis zwischen Staat und Kirche und charakterisiert ihn als Schriftsteller, der in Träumen einen Ersatz für die fehlende Macht des Reiches findet. Eine Auseinandersetzung mit Marlies Hamm, die die deutliche Distanz Engelberts zu einer unangemessenen Idealisierung des *imperium* betont, wird aber nicht aufgenommen. Ähnlich vage ist der Beitrag von Ingomar **Weiler**, der die Sicht Engelberts auf das Ende des *imperium Romanum* behandelt.¹¹⁹ Weiler referiert die drei Argumente, aus denen Engelbert den notwendigen Untergang des römischen Reichs ableitet. Die physikalische These von Aristoteles, daß alle irdischen Dinge vergänglich sind, setzt Engelbert um in ein historisches Prinzip, wonach alle Reiche notwendig untergehen. Außerdem seien die ethischen Fundamente, auf denen die Macht des *imperium Romanum* beruhte, zerstört; zuletzt beruft sich Engelbert auf die Prophezeiungen des Alten Testaments. Weiler hält es nicht für möglich, mit letzter Gewißheit zu entscheiden, ob sich Engelbert in den Schlußkapiteln von „De ortu“ auf die Spätantike oder auf das bevorstehende Ende des mittelalterlichen Reiches bezieht. Mit dieser Alternative verfehlt Weiler jedoch die für die mittelalterliche Reichsidee zentrale Vorstellung der Kontinuität des *imperium*, die in der Translationstheorie ihren Ausdruck gefunden hat.¹²⁰

Die letzte Veröffentlichung zur politischen Theorie Engelberts ist die wertvollste. James M. **Blythe** hat in seinem Buch über das Ideal der gemischten Verfassung im Mittelalter ein längeres Kapitel zu Engelbert verfaßt, das trotz einiger biographischer Ungenauigkeiten eine Fülle neuer und interessanter Beobachtungen enthält.¹²¹ Die The-

Communioquium I, 3, 16; zitiert bei J. Swanson, John of Wales. A Study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 10), Cambridge 1989, 79.

¹¹⁸ H. Schmidinger, *Romana Regia Potestas*. Staats- und Reichsgedanken bei Engelbert von Admont und Enea Silvio Piccolomini, in: ders., Patriarch im Abendland, Ausgewählte Aufsätze, Salzburg 1986, 247-274 (erstmalig 1978).

¹¹⁹ I. Weiler, Das Ende des *Imperium Romanum* in der Sicht Engelberts von Admont, in: H. Ebner (Hg.), Forschungen zur Landes- und Kirchengeschichte. Festschrift für J. Mezler-Andelberg, Graz 1988, 513-516.

¹²⁰ „Imperium Romanum ... semper plus ac plus in hodiernum usque tempus est collapsum.“ *De ortu* c. XX (hg. von C. Bruschius, Basel 1553, 118). Vgl. Piaila a.a.O. 354.

¹²¹ J.M. Blythe, Ideal Government and Mixed Constitution in the Middle Ages, Princeton 1992, 118-138. Die Annahme, Engelbert habe die politischen Schriften von Jean Quidort oder Tolomeo von Lucca gekannt, ist nicht haltbar.

se von Blythe ist, daß das Ideal der gemischten Verfassung nicht erst in der Renaissance durch die Lektüre von Polybius wiederentdeckt wurde, sondern bereits im Mittelalter viele Befürworter gefunden hat. Die mittelalterlichen Philosophen berufen sich dabei auf die Autorität von Aristoteles, der das Ideal des ethisch vollkommenen Monarchen anzweifelt und daher die Möglichkeit ins Auge faßt, verschiedene Verfassungen, wie Monarchie, Demokratie oder Aristokratie, zu verbinden. In einer gemischten Verfassung sieht Aristoteles die Möglichkeit, zwischen den verschiedenen Klassen einer Gesellschaft einen Ausgleich herzustellen. Die Theorie, daß die Monarchie nur *idealiter* als beste Regierungsform anzusehen ist, war im Mittelalter weit verbreitet (Thomas von Aquino, Tolomeo von Lucca), doch andere Theoretiker, wie Aegidius Romanus, verstanden das Lob der Monarchie bei Aristoteles als Einschätzung der Realität. Engelbert von Admont vertritt in dieser Auseinandersetzung eine originelle Theorie, die er im ersten Buch von „De regimine principum“ entwickelt.

Die Frage nach der besten Regierungsform erhält bei Engelbert aus dem Grund eine besonders eigenständige Darstellung, weil er nicht wie seine Vorgänger zwischen dem zugrundeliegenden Prinzip der Herrschaftsausübung (*regimen regale, despoticum, politicum*) und den Verfassungsformen (Monarchie, Aristokratie, Demokratie, Oligarchie)¹²² unterscheidet. Bei Engelbert durchmischen sich beide Kriterien, weil er alle Herrschaftsformen aus den Beziehungen in einer Familie ableitet. Der Vergleich zwischen Familie und staatlicher Gemeinschaft war im politischen Aristotelismus sehr verbreitet, Engelbert ist jedoch nach Blythe der erste, der diese Analogie als natürliche Legitimation der Herrschaftsformen versteht.¹²³ Der *paterfamilias* herrscht über seine Frau aristokratisch, über seine Kinder königlich, über seinen jüngeren Bruder oligarchisch und über seine Sklaven despotisch; die Demokratie hat ihr natürliches Pendant in der Dorfgemeinschaft. Daß somit auch die Tyrannei eine Rechtfertigung erfährt, macht Engelbert einige Schwierigkeiten, die nur dadurch aufgelöst werden können, daß die Verbindung zwischen politischen und natürlichen Herrschaftsformen wieder relativiert wird.

Wichtig ist, daß jeder der vier Herrschaftsformen ein Prinzip zugeordnet wird: der Monarchie die Vernunft, der Aristokratie die Tugend, der Demokratie das Gesetz und die Wahl, der Oligarchie der Reichtum und die Willkür. Aus dieser Verbindung von Herrschaftsprinzipien und Verfassungsformen folgt, daß die so gewonnenen Archetypen wegen ihrer engen theoretischen Eingrenzung kaum auf die Realität angewandt werden können. Engelbert ist sich dieses Umstandes bewußt und zieht den Schluß, daß in der Wirklichkeit nie nach nur einem Prinzip regiert wird, sondern daß sich mehrere zu einer gemischten Verfassung vereinigen. Die Herrschaft allein nach dem Prinzip der Vernunft oder der Tugend wäre zwar jeder anderen vorzuziehen, bloß findet man ein solches Ideal nur in der Phantasie. Hier geht Engelbert weit über ähnliche Formulierungen bei Thomas hinaus.

Bei der Frage, welche Typen der gemischten Verfassung möglich sind, betont Engelbert, daß es sich lediglich um mathematische Möglichkeiten der Zusammensetzung handelt, nicht immer um real existierende Regierungsformen. Dennoch gibt er für die Mehrzahl der von ihm erwähnten Mischformen Beispiele aus der Geschichte oder aus seiner eigenen Zeit. Besondere Sympathie zeigt Engelbert für eine Mischung aus Ari-

stokratie und Demokratie, die er in den italienischen Kommunen verwirklicht sieht, an deren Spitze ein vom Volk (*popolo*) ausgewählter Machthaber (*podestà*) steht. Weniger vorteilhaft schätzt er den in Italien um sich greifenden Einfluß der wohlhabenden Eliten (*signorie*) ein, weil sie Parteiungen in der Stadt erheblich fördert. Die Oligarchie ist nämlich für Engelbert die schlechteste der Regierungsformen, weil ihr das rein willkürliche Kriterium des Reichtums zugrundeliegt. Da er Aristokratie und Demokratie für zu schwach hält, die wohlhabende Klasse an der Einflußnahme auf die Regierung zu hindern, spricht er sich zugunsten einer Mischung von Monarchie, Aristokratie und Demokratie aus. Das Element der Oligarchie soll nur dann in die Herrschaft einbezogen werden, wenn dadurch Parteiungen vermieden werden. Engelbert begründet diese Bevorzugung einer aus allen vier Formen bestehenden Herrschaft damit, daß jede Klasse an der Regierung beteiligt ist¹²⁴ und die Vorzüge der vier Formen vereint werden.

Engelbert entscheidet sich aber nur mit Vorbehalten für eine bestimmte Regierungsform, weil das Prinzip der gegenseitigen Durchdringung mit einem gewissen Relativismus verbunden ist. Blythe konnte in seiner Studie zeigen, daß die Entwicklung im politischen Aristotelismus immer mehr dahin ging, die Relativität der Regierungsformen hervorzuheben. Die Entscheidung für eine bestimmte Herrschaftsform wird seit dem 14. Jahrhundert von den Umständen, d.h. von der Zweckdienlichkeit, abhängig gemacht. Engelbert ist einer der ersten Autoren, bei dem wegen der fehlenden Unterscheidung zwischen Herrschaftsprinzipien und Verfassungsformen diese Tendenz klar zutage tritt. Engelbert nennt das Klima, die Sitten, die Sprache, die historische Entwicklung und die Größe der Gemeinschaft als für die Beurteilung relevante Umstände. Seine Eigenständigkeit zeige sich, so Blythe, besonders darin, daß er den Begriff des *bonum commune* von subjektiven Momenten abhängig macht, da die Gemeinschaft selbst bestimmt, welches Gut mit dem *bonum commune* identifiziert wird. Hier versäumt Blythe es jedoch, Zitate vorzuweisen, die seine Interpretation einwandfrei stützen. Anders bei seiner gelungenen Deutung der Volkssouveränität, in der er die Annahme von Hamm, daß Engelbert dem Volk nur eine deklaratorische Funktion bei der Herrscherabsetzung zuschreibt, widerlegen kann. Zumindest eines der von Engelbert angeführten Beispiele impliziert, daß das Volk bei einem Bruch des Herrschaftsvertrages durch den Fürsten aktiv seine Rechte einklagen kann.

¹²⁴ Hier entging Blythe ein Zitat aus Thomas von Aquino (ST I-II 105, 1c). „Videtur enim minus odiosa esse aliis politiis, eo quod omnes habent partem aliquam in tali regimine.“ *De regimine principum* I, 16 (hg. von J. H u f f n a g l, Regensburg 1725, 37).

¹²² Die Klassifikation bei Engelbert weicht von der sonst üblichen ab. Vgl. Blythe a.a.O. 121.

¹²³ J.M. Blythe, Family, Government, and the Medieval Aristotelians, in: History of Political Thought 10 (1989) 1-16.