

Zum geistigen Profil Engelberts von Admont

Leopold AUER

Leben und Werk Engelberts von Admont sind seit den Forschungen George Bingham Fowlers zum Gegenstand anhaltender Bemühungen und einer erfreulich internationalen Diskussion geworden.¹ Im Folgenden soll versucht werden, das geistige Profil des steirischen Abtes, wie es sich aus dieser Diskussion ergibt, in Umrissen nachzuzeichnen. Engelbert hat in seinem Werdegang einen weiten Weg von der ländlichen Umgebung seiner obersteirischen Heimat an die Spitze des Klosters Admont und zu einem der führenden Vertreter der mitteleuropäischen Scholastik zurückgelegt. Geboren wurde er um 1250 vielleicht als jüngerer Sohn einer bäuerlichen oder kleinadeligen Familie mit dem Namen Pötsch, über die nur wenig bekannt ist. Vermutlich bereits bestehende Verbindungen der Familie zum Kloster Admont haben dann früh den Lebensweg des jungen Mannes bestimmt. Von hier führte ihn dann sein Weg nach Prag und Oberitalien schließlich zurück nach Admont, dessen Leitung er – nach einem Intermezzo als Abt von St. Peter² – durch drei Jahrzehnte (1297–1327) innehatte, ehe er als Abt resignierte und vier Jahr später am 10. oder 12. Mai 1331 verstarb.³

Was an der Gestalt Engelberts fasziniert, ist die permanente Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen seiner Zeit und die dabei zum Ausdruck kommende Vielfalt seiner Kenntnisse und Interessen. Grundpfeiler seiner Bildung waren neben der als selbstverständlich vorauszusetzenden intensiven Kenntnis von Bibel und Regula Benedicti die Literatur der Kirchenväter, die gängigen antiken Klassiker und das Werk des Aristoteles in der durch die lateinischen Übersetzungen überlieferten Form. Über die Erwerbung der ersten Grundlagen seiner Bildung, die noch vor den Eintritt ins Kloster fällt, können wir nur Vermutungen anstellen, wobei man auch an Kapläne des Admonter Nonnenklosters gedacht hat.⁴ Jedenfalls muss die Begabung des jungen Mönchs bald aufgefallen sein, so dass er 1271 von Abt Albrecht zum Studium an die Prager Domschule geschickt wurde. Während seines dreijährigen Aufenthalts kam er zum ersten Mal mit dem Werk des Aristoteles in Berührung, das inzwischen zur Grundlage jeder wissenschaftlichen Beschäftigung geworden war.⁵

Während ihn die Prager Jahre mit den logischen und naturphilosophischen Werken des Aristoteles bekannt machten, führte der langjährige Studienaufenthalt in Padua (vermutlich 1276–1285)⁶ durch seinen Lehrer Wilhelm von Brescia⁷ zu einer vertieften Auseinandersetzung vor allem mit den ethisch-politischen Werken des Stagiriten und der durch radikale Aristoteliker ausgelösten theologischen Diskussion.⁸ Engelbert schrieb in Padua selbst Werke des Aristoteles ab und hatte bei seiner Rückkehr nach Admont mehrere Handschriften im Gepäck⁹, die einen wichtigen Beitrag zur Aristotelesrezeption in den österreichischen Alpenländern darstellen. Ebenso wichtig für Engelberts intellektuelle Entwicklung war die Fortsetzung des Studiums bei den Dominikanern in Padua, die wohl auch eine Kenntnis der Werke Thomas von Aquins vermittelte¹⁰. Darüber hinaus hat der lange Aufenthalt in Padua, der sicher nicht auf diese Stadt beschränkt blieb – belegt ist eine Reise nach Venedig¹¹ – das Weltbild Engelberts nachhaltig beeinflusst. Die aristotelische „Ethik“ und „Politik“ sowie die laikal

geprägte gesellschaftliche Ordnung der oberitalienischen Kommune Padua haben so ihre bleibenden Spuren im Werk Engelberts hinterlassen. Nicht zuletzt ist Engelbert in Padua mit einem neu erwachten und auf den beginnenden Humanismus verweisenden Interesse an der antiken Literatur in Berührung gekommen,¹² das seinem eigenen Verhältnis zu den Klassikern offenbar entgegenkam und es vertiefte.¹³ Alle diese Eindrücke haben ihn sein ganzes weiteres Leben lang beschäftigt und in seinem umfangreichen Werk ihren Niederschlag gefunden, in dem er sich nach den Worten Karl Ubls sowohl gegenüber der auf rationale Wissensdurchdringung ausgerichteten Scholastik französischer Prägung wie gegenüber der Rezeption heidnischer Denktraditionen aufgeschlossen zeigte¹⁴.

Zahlreiche erhaltene Handschriften gestatten uns, die Arbeitsweise Engelberts im einzelnen nachzuvollziehen. Wie erwähnt hat er aus Padua Handschriften von Werken des Aristoteles und Averroës, aber wahrscheinlich auch anderer Autoren mitgebracht, deren eingehendes Studium durch die eigenhändig von ihm eingefügten Randnotizen und Zusätze belegt wird. Von besonderer Wichtigkeit in diesem Zusammenhang sind die von ihm wohl nach seiner Rückkehr aus Padua angelegten Materialsammlungen, die uns in den heutigen Admonter Codices 608 und 676 vorliegen und eine wichtige Vorstufe zu mehreren Arbeiten der folgenden Jahre darstellen.¹⁵ Zugleich lassen sie erkennen, wie Engelbert Eindrücke aus seiner Zeit in Padua, aber auch seiner Lektüre der folgenden Jahre in seinem Werk verarbeitet hat.

Zu den ersten wichtigen Werken,¹⁶ die auf Grund dieser Materialsammlungen entstanden sind, gehören die Traktate „De summo bono“, „De regimine principum“ und das „Speculum virtutum“, in denen Engelbert zu Fragen im Zusammenhang mit der Rezeption des Aristotelismus Stellung bezieht. Dabei lehnt er in „De summo bono“ in Anlehnung an Thomas von Aquin und dessen Schrift „De unitate intellectus contra Averroistas“ die Theorie der radikalen Aristoteliker von der Einzigkeit des Intellekts (unitas intellectus) für alle Menschen ebenso ab wie – in seinem späteren Werk – die von Albertus Magnus vertretene Lehre vom „intellectus adeptus“,¹⁷ denn ein einziger Intellekt für alle Menschen gemeinsam würde die individuelle Verantwortung aufheben, während die Fähigkeit des sich aneignenden Intellekts zwar auch die Existenz, aber nicht das Wesen von Seele und transzendenter Welt erfassen könne. Damit ist auch die Frage nach dem Grad an Glückseligkeit verknüpft, die dem Menschen in seinem Leben erreichbar ist, bei deren Beantwortung Engelbert sowohl gegenüber Albertus Magnus wie Thomas von Aquin eine unterschiedliche Haltung einnimmt. Der Mensch kann weder durch Wesensschau wie bei Albertus Magnus noch durch Beschäftigung mit den spekulativen Wissenschaften wie bei Thomas im diesseitigen Leben einen Teil der jenseitigen Glückseligkeit vorwegnehmen. Trotzdem kann im Sinne der begrenzten Möglichkeiten des Menschseins mit Aristoteles die Glückseligkeit der Menschen mit der Ausübung der Tugenden identifiziert werden. Alles was darüber hinausgeht, kann nur durch göttliche Hilfe erlangt werden;¹⁸ insofern bleibt Engelbert innerhalb der von der Theologie gezogenen Grenzen, und muss auch die Theorie von der Autonomie der philosophischen Ethik zumindest teilweise in gewisser Weise relativiert werden.¹⁹

Im Gegensatz zu seiner Haltung in der Intellekttheorie ist Engelbert in seinen ethisch-politischen Werken stärker von den Ansichten der radikalen Aristoteliker beeinflusst und einem fast ausschließlich säkularisierten Denken verpflichtet, wie es am stärksten im „Speculum virtutum“ zum Ausdruck kommt.²⁰ Das führt – von den erwähnten vereinzelt Ausnahmen abgesehen²¹ – zu einer weitgehenden und bewussten Ausklammerung theologischer Gesichtspunkte, obwohl sich diese auf Grund eines Teils seiner Vorlagen wie Thomas von Aquin oder Aegidius Romanus angeboten hätten.²² In den in thematischer Hinsicht zusam-

mengehörigen Traktaten „De regimine principum“ und „Speculum virtutum“ stützt sich Engelbert vielmehr hauptsächlich auf Überlegungen von Aristoteles, Cicero, Seneca und des zu den radikalen Aristotelikern zählenden Boethius von Dacien,²³ was gelegentlichen Bemerkungen von der Unvollkommenheit menschlichen Denkens, die nur durch göttliche Gnade überwunden werden könne, so etwas wie den Charakter einer Alibifunktion verleiht. Da Engelbert in anderen und fast gleichzeitig entstandenen Werken durchaus im Zusammenhang mit den in den Fürstenspiegeln erörterten Problemstellungen relevante theologische Fragen behandelt,²⁴ kommt er dem 1277 vom Pariser Bischof verurteilten Phänomen der doppelten Wahrheit oder dem, was Luca Bianchi als *verités dissonantes* bezeichnet, oft bedenklich nahe. Die Benennung dieser Haltung als *praeterspirituell*,²⁵ bietet dafür, auch wenn sie auf eine lange Tradition hinweisen kann, die bis zu Boethius und Martin von Braga zurückreicht, im Grunde keine befriedigende Erklärung, obwohl auch der sich unwillkürlich aufdrängende Eindruck einer gewissen Schizophrenie, weil von den Voraussetzungen unseres modernen Denkens ausgehend, ein anachronistischer und daher inadäquater ist. Sicherlich ist Engelbert aber bemüht, die Grenzen zur Heterodoxie auch hier nicht zu überschreiten, obwohl er ihnen aber wie gesagt gelegentlich recht nahe zu kommen scheint, so dass manche sporadischen Bemerkungen wie Schutzbehauptungen gegen mögliche Angriffe wirken.²⁶

In thematischer Hinsicht beschäftigt Engelbert in seinen staatstheoretischen Schriften²⁷ und insbesondere in den beiden Fürstenspiegeln vornehmlich die Frage nach der besten Verfassung und nach den für ein Gemeinwesen bzw. für den einzelnen notwendigen Tugenden.²⁸ Dabei sind neben den Ansichten der erwähnten antiken und mittelalterlichen Autoren zweifellos auch die Erfahrungen und Eindrücke, die Engelbert während seines Aufenthalts in Padua vom Verfassungsleben einer italischen Kommune gewinnen konnte, in seine Darstellung miteingeflossen. Dieses Verfassungsleben war seinerseits von der frühen Aristotelesrezeption mit ihrem Schwerpunkt auf Nikomachischer Ethik und Rhetorik beeinflusst, wie es den Interessen der herrschenden Schichten Paduas entsprach.²⁹ In der Bevorzugung einer gemischten Verfassung wie in der Betonung der politischen Rolle der Mittelschicht treffen sich solcherart aristotelisches Gedankengut und Engelberts persönliche Erfahrung in mehrfacher Weise.³⁰ Die Beurteilung des Herrschers, dessen Idealbild Engelbert in der Realität für unerfüllbar hält, wird an der Zustimmung der Beherrschten gemessen und solchermaßen aus der Sphäre des Gottesgnadentums auf den Boden der Realität zurückgeführt.³¹ Ausgenommen von dieser Betrachtungsweise bleibt lediglich das Kaisertum mit seiner heilsgeschichtlich begründeten Funktion, wie es in „De ortu, progressu et fine imperii Romani“, dem letzten der staatstheoretischen Traktate Engelberts zum Ausdruck kommt.³² Indem Engelbert vom Herrscher nicht notwendigerweise alle denkbaren Tugenden, sondern lediglich die für das Herrschen notwendigen Grunderfordernisse wie Klugheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Besonnenheit verlangt³³, spricht er die zeitlos gültige Frage vom Verhältnis zwischen politischer und persönlicher Moral an und verweist damit auf eine Entwicklung der politischen Theorie, die in Machiavelli ihren Abschluss findet.³⁴

In der weitgehend weltlichen Ausrichtung seiner für Laien bestimmten staatstheoretischen Werke, ihrem gewissen Pessimismus hinsichtlich der Erkenntnisfähigkeit des Menschen und dem Primat der praktischen Philosophie trifft sich Engelbert mit seinem berühmten Zeitgenossen Dante und den in dessen *Convivio*, aber auch in der *Monarchia* dargelegten Ansichten.³⁵ Von „De ortu“ meinte Alphons Lhotsky, dass es seinen Autor, „im Bereiche des politischen Schrifttums seiner Tage, in (sic!) eine Ebene mit Dante Alighieri hob“. ³⁶ Von der Feststellung solcher Affinitäten war der Weg zur Vermutung eines auch persönlichen Kontakts

oder wenigstens einer wechselseitigen Werkkenntnis nicht weit, wie er sich in der Admonter Haustradition aber auch in der wissenschaftlichen Literatur erhalten hat,³⁷ ohne dass sich dafür jedoch konkrete Anhaltspunkte anführen lassen.³⁸

Während in den ersten Werken Engelberts die Auseinandersetzung mit Aristoteles im Vordergrund steht – Alphons Lhotsky nennt ihn sogar den vielleicht bedeutendsten Aristoteliker seiner Zeit³⁹ –, lässt sich in den späteren Jahren eine allmähliche Verlagerung auf theologische Fragestellungen beobachten. Als Wendepunkt kann diesbezüglich die „*Expositio super psalmum 118*“ betrachtet werden, die in zeitlicher Nähe zum „*Speculum virtutum*“ verfasst wurde. Sie ist das umfangreichste Werk Engelberts und den Themen von Rechtfertigung und menschlichem Heilsweg gewidmet.⁴⁰ Auffallend ist die in ihr mehrfach zum Ausdruck gebrachte Geringschätzung der Philosophie, die unter Berufung auf den Römerbrief des Apostels Paulus als *stulticia* bezeichnet wird. Die Philosophen dieser Welt werden zusammen mit Juden und Häretikern zu den *fabulatores* gerechnet, den philosophischen Tugenden die christlichen Tugenden der *caritas* und *humilitas* entgegengehalten.⁴¹ All das ist ein Gegenbild zum „*Speculum virtutum*“ und wirkt, selbst wenn man den unterschiedlichen Adressaten, den Erzbischof von Salzburg, berücksichtigt, wie ein Widerruf. Andererseits hat sich Engelbert, wie sein Brief an Ulrich von Wien zeigt, auch später nicht von seinen moralphilosophischen Werken distanziert. Auffallend bleibt immerhin, dass danach kein überwiegend auf Aristoteles basierendes Werk mehr entstanden zu sein scheint, auch wenn gelegentliche, nicht ausgewiesene Bezugnahmen nachweisbar sind. Noch stärker ist die Hinwendung zur christlichen Heilslehre in dem am weitesten verbreiteten Werk Engelberts „*De gratiis et virtutibus beatae Mariae virginis*“, in dem auch die verstärkte Hinwendung zur *vita contemplativa* in seinem eigenen Leben zum Ausdruck kommt.⁴² Noch auf die Zeit seiner moralphilosophischen Arbeiten geht hingegen der um 1306 verfasste Traktat „*De corpore domini*“ zurück, in dem Engelbert die Eucharistielehre des Johannes Quidort zu widerlegen sucht.⁴³ Er hat ihm die Bezeichnung als einziger bedeutender deutscher Scholastiker seiner Zeit durch Ernst Schulz eingetragen.⁴⁴ Insgesamt waren die noch längst nicht ausreichend erforschten theologischen Schriften für Engelbert nach seiner eigenen Auffassung wohl der wichtigere Teil seines Œuvres,⁴⁵ an Umfang stehen sie auf jeden Fall an erster Stelle.

Zwischen den Polen von Philosophie und Theologie bleibt Engelbert Raum für eine Vielfalt unterschiedlichster Themen und Fragestellungen, die der Vielfalt seiner geistigen Interessen entsprechen,⁴⁶ wie sie sich auch in seiner Bibliothek widerspiegeln.⁴⁷ Fragen der Naturwissenschaft⁴⁸ kommen dabei ebenso zur Sprache wie technische Erfindungen oder Überlegungen zur erfolgreichen Gesprächsführung und zu psychosomatischen Zusammenhängen.⁴⁹ So beschreibt er beispielsweise in „*De fascinatione*“ die Funktionsweise des Kompasses;⁵⁰ in „*De ortu*“ würdigt er im Gegensatz zu vielen mittelalterlichen Autoren die römische Republik – auch hier wohl eine Nachwirkung der Jahre in Padua – und macht sich Gedanken zur historischen Methode⁵¹, im „*Speculum virtutum*“ erörtert er ein ganzes Buch lang Kunst und Technik von Erzählung und Gespräch.⁵² Nicht zuletzt gehört zum Persönlichkeitsbild Engelberts das Interesse an Musik,⁵³ das einerseits zwar durch die Anforderungen der Liturgie nahegelegt wurde, zusätzlich aber auch eine besondere Aufgeschlossenheit gegenüber volkssprachlicher Dichtung, Spiel und Tanz zeigt. Einflüsse von Laienkultur und kultureller Traditionspflege, die anscheinend gerade im österreichischen Raum nicht unwesentlich von der Heldenepeik beeinflusst war, kommen hier zusammen.⁵⁴

Auch wenn die Beschäftigung mit Wissenschaft unter den Lebenszielen Engelberts vermutlich den ersten Platz einnahm, und er sich im Gegensatz zu seinem Vorgänger von einer

allzu engen Verbindung zur Sphäre der Politik fernhielt,⁵⁵ konfrontierte ihn seine Stellung an der Spitze einer geistlichen Institution und damit gleichzeitig einer geistlichen Grundherrschaft mit einer Vielzahl praktischer Aufgaben sowohl geistlicher wie weltlicher Natur.⁵⁶ Dieser Umstand führte zwangsläufig zu einem Spannungsverhältnis zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* in seinem eigenen Leben, wie es in seinem Brief an den Erzbischof von Salzburg und den Beschwerden seiner Mitbrüder zum Ausdruck kommt,⁵⁷ aber auch zu entsprechenden Überlegungen in seinem Werk.⁵⁸ In seinem persönlichen Leben hat sich Engelbert mit der von Erzbischof Friedrich von Salzburg gewährten Resignation von der Abtswürde vier Jahre vor seinem Tod schließlich für die Kontemplation entschieden.⁵⁹ In seinem Werk besteht für ihn wie bei Aristoteles ein enger Zusammenhang zwischen Ethik und Politik. Der Gedankengang im Brief an den Salzburger Erzbischof, „quod cum actio simul et contemplatio pertinent ad prelatos tamquam utique ad perfectos“, ist in seiner auf die ausgleichende Mitte gerichteten Essenz ein durchaus aristotelischer. Engelbert erweist sich damit wie auch sonst häufig der aristotelischen Philosophie näherstehend als radikale Aristoteliker wie Siger von Brabant oder Boethius von Dacien, aber auch als die Vertreter harmonisierender Tendenzen wie Albertus Magnus oder Thomas von Aquin.

Engelbert war selbst – auch das ein charakteristischer Wesenszug von ihm – um die Verbreitung und Nachwirkung seiner Werke bemüht, indem er sie an seine Freunde verschickte. Welches Netzwerk persönlicher Kontakte ihm dazu zur Verfügung stand, ist wie so vieles in seinem Leben und Werk erst ganz unzureichend erforscht. Ausdrücklich erwähnt wird in diesem Zusammenhang nur Ulrich von Wien in dem an ihn gerichteten Brief.⁶⁰ Vermutet werden können Bischof Heinrich von Regensburg, gelehrte Freunde aus seiner italienischen Zeit wie Bartholomäus von Verona oder Wilhelm von Brescia, sein vermutlicher Schüler Johann von Sankt Lambrecht, Ottokar aus der Gaal und vielleicht auch Johann von Viktring, der ihn einen „vir magne litterature“ bzw. „vir acuti ingenii“ genannt hat.⁶¹ Als Motiv für die Bemühungen um sein Werk nennt er in seinem Schreiben an den Freund Ulrich in Anspielung auf das Matthäusevangelium⁶² die Verpflichtung gegenüber seinem Talent, deren Verletzung ihn der ewigen Verdammnis aussetzen würde. Die Begründung klingt nicht völlig überzeugend, sollte vielleicht auch nur dem möglichen Vorwurf einer Gelehrsamkeit ad captandam vanam gloriam vorbeugen und gehört im übrigen zu den üblichen Topoi literarischer Gelehrsamkeit. Jedenfalls war er aber damit, was die Rezeption seiner Schriften betrifft, erfolgreicher, als man lange bereit war zuzugeben. Die erhaltenen Handschriften⁶³ sind über einen Raum verteilt, dessen Grenzen durch die Städte Madrid, Paris, Oxford, Kopenhagen und Danzig bestimmt sind. Auch wenn sich Engelbert in seiner Nachwirkung naturgemäß nicht mit Thomas von Aquin oder Albertus Magnus vergleichen kann, kann man doch im Sinne der Kriterien Bernard Guenées von einem großen Erfolg sprechen⁶⁴, der beweist, dass das Interesse an seinen Werken nie völlig verloren gegangen ist und weit über den deutschen Sprachraum hinausreicht. So hat die Edition des *Speculum virtutum* durch Karl Ubl eine Rezeption in Italien und England nachgewiesen.⁶⁵ Relativ früh muss eine handschriftliche Überlieferung an das Kartäuserkloster in Basel gelangt sein, die während der Konzile in Konstanz und Basel zum Ausgangspunkt für eine weitere Verbreitung wurde.⁶⁶ Anhaltendes Interesse bezeugen auch die seit dem Ende des 15. Jahrhunderts erscheinenden Druckausgaben, ehe mit den Editionen von Dominik Huber, Johannes Hufnagl und Bernhard Pez im 18. Jahrhundert die wissenschaftliche Aufarbeitung von Engelberts Werk einsetzte.⁶⁷ Im Gegensatz dazu ist eine Benützung von Werken Engelberts in Werken späterer Autoren nur im Fall von Enea Silvio Piccolomini „De ortu et auctoritate imperii Romani“ nachgewiesen,⁶⁸ aber es ist

sehr wahrscheinlich, dass dieser Umstand der mangelnden Erforschung der Rezeptionsgeschichte zuzuschreiben ist.

Engelbert hat mit seinen Schriften kein widerspruchsfreies systematisches Lehrgebäude hinterlassen, aber in selbständiger Weise zu einer Vielzahl von Fragen Stellung bezogen, die ihn offenbar fasziniert oder jedenfalls bewegt haben. Während man früher oft geneigt war, ihn als wenig originellen Kompilator abzutun, erkennen neuere Arbeiten wie jene von Antony Black, Thomas M. Izbicki, Fritz Peter Knapp oder Karl Ubl immer mehr die innovativen Aspekte seines Werks. Widersprüche blieben dabei wie auch sonst häufig im Mittelalter aufgelöst nebeneinander stehen. Das gilt nicht zuletzt für das Verhältnis von antiker Philosophie und christlicher Theologie, die Engelbert in ihrer Andersartigkeit begriffen hat, ohne sie um jeden Preis harmonisieren zu wollen noch die Theologie als logische Erfüllung der Philosophie zu sehen, auch wenn er deren Vorrang selbstverständlich nicht in Frage gestellt hat. Für das Verständnis der natürlichen Welt mag er aber durchaus einem autonomen Denken den Vorzug gegeben haben, das ihn eng mit der antiken Philosophie verbunden hat, in der er bei Cicero auch das sein eigenes Leben charakterisierende Motto gefunden hat: „Docto homini et erudito vivere est cogitare.“⁶⁹

¹ Vgl. dazu Karl UBL, Engelbert von Admont. Forschungsbericht 1970–1995. In: Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark 87 (1996), 15–39 sowie die umfassenden Bibliographien bei Fritz Peter KNAPP, Die Literatur des Spätmittelalters (= Geschichte der Literatur in Österreich 2/1, Graz 1999), 519–521 und Karl UBL, Engelbert von Admont. Ein Gelehrter im Spannungsfeld von Aristotelismus und christlicher Überlieferung (= MIOG, Ergbd. 37, Wien 2000), 225–256. Für die Zeit nach 2000 vgl. die bibliographischen Hinweise in den Jahrbänden des Medioevo Latino 22ff. (2001ff.).

² Dass Engelbert von St. Peter und Engelbert von Admont dieselbe Person gewesen sind, kann nach den diesbezüglichen eindeutigen Aussagen des Steirischen Reimchronisten und der Zwteller Annalen nicht bezweifelt werden. Vgl. zu Engelbert als Abt von St. Peter Wilhelm BAUM, Engelbert von Admont und die Aristotelesrezeption in Padua. In: Wilhelm BAUM (Hg.), Engelbert von Admont. Vom Ursprung und Ende des Reiches und andere Schriften (Graz 1998), 241–256, hier 243 mit Anm. 8 und 9, sowie Karl UBL, Zur Entstehung der Fürstenspiegel Engelberts von Admont. In: DA 55 (1999), 499–548, hier 502–509, wobei Ubl ebd. 505f. als zusätzliches Argument auf eine aus St. Peter stammende und heute in München befindliche Cicero-Handschrift (clm 15964) verweist, die eigenhändige Notizen Engelberts enthält.

³ Zur Biographie Engelberts vgl. die noch immer nützliche wenn auch zum Teil überholte Darstellung bei Jakob WICHNER, Geschichte des Benediktiner-Stiftes Admont von der Zeit des Abtes Engelbert bis zum Tode des Abtes Andreas von Stettheim 1297–1466 (Graz 1878), 1–30 und 511–545 sowie George B. FOWLER, Intellectual Interests of Engelbert of Admont (New York 1947), 19–36. Eine Zusammenfassung der Ergebnisse der neueren Forschung zum Leben Engelberts findet sich bei Helga ZINSMEYER, Engelbert (Poetsch) v. Admont. In: Lexikon des Mittelalters 3 (München–Zürich 1986), Sp. 1919f., KNAPP, Literatur (wie Anm. 1), 309–313 und UBL, Engelbert (wie Anm. 1), 12–16.

⁴ Gerhard B. WINKLER, Wieviel Bildung braucht der Mönch? Bildungsangebot und Bildungsauftrag benediktinischer Klosterschulen im 13. Jahrhundert. In: Johann TOMASCHEK/Michael BRAUNSTEINER (Hgg.), Abt Engelbert von Admont (reg. 1297–1327) (Admont 1998), 9–17, hier 12.

⁵ Vgl. zur Aristotelesrezeption im Mittelalter Martin GRABMANN, Aristoteles im Werturteil des Mittelalters. In: Mittelalterliches Geistesleben 2 (München 1936), 63–102; Fernand van STEENBERGHEN/Dietrich BRIESEMEISTER, Aristoteles. In: Lexikon des Mittelalters 1 (München–Zürich 1980), Sp. 936–939 und 942–945; Ludwig HÖDL, Aristotelesverbote. In: Lexikon des Mittelalters 1 (München–Zürich 1980), Sp. 948f.; Fernand van STEENBERGHEN, La philosophie au XIIIe siècle (= Philosophes médiévaux 28, Löwen–Paris

²1991). Die für die Rezeption besonders wichtige Rolle der Pariser Universität wird dargestellt bei Charles H. LOHR, *The new Aristotle and „science“ in the Paris arts faculty (1255)*. In: Olga WEIJERS/Louis HOLTZ (Hgg.), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (= Studia Artistarum 4, Turnhout 1997)*, 251–269. Zu einer jüngst ausgetragenen Kontroverse um die Aristotelesrezeption und vor allem die dabei von der islamischen Wissenschaft gespielte Rolle vgl. Thomas RICKLIN, *Der Fall Gouguenheim*. In: *Historische Zeitschrift* 290 (2010), 119–135.

⁶ Nach den Angaben in Engelberts Brief an seinen Freund Ulrich von Wien hat sein Studienaufenthalt in Padua neun Jahre gedauert, von denen er fünf bei Wilhelm von Brescia studiert hat. Da Engelbert ab 1286 als Abt von St. Peter belegt und Wilhelm von Brescia vermutlich spätestens 1281 von Padua nach Bologna gegangen ist, würde sich daraus 1276 als Jahr des Studienbeginns ergeben. Allerdings erwähnt Engelbert im selben Brief, dass seine Abreise während der Arbeit an seinem nicht erhaltenen Panegyricus über Rudolf von Habsburg erfolgt sei, in dem er „de proelio et victoria ipsius regis“ gehandelt habe, was meist auf die Schlacht bei Dürnkrut bezogen wird, so auch bei UBL, *Forschungsbericht* (wie Anm. 1), 19 und UBL, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 2), 504 und 508. Vgl. dagegen die Argumentation bei Pia ERNSTBRUNNER, *Der Musiktraktat des Engelbert von Admont (= Musica medievalis Europae occidentalis 2, Tutzing 1998)*, 17 und bei Felix KUCHER, *Der Bildungsgang und das philosophische Umfeld Engelberts von Admont*. In: BAUM, *Engelbert von Admont* (wie Anm. 2), 222–240, hier 225, Anm. 12, denen ich mich in diesem Fall eher anschließen möchte.

⁷ Zu Wilhelm von Brescia bzw. Guglielmo de' Corvi vgl. A. De FERRARI, *Guglielmo de' Corvi*. In: *Dizionario biografico degli italiani* 29 (Rom 1983), Sp. 827f. und Thomas HOLSTE/Gundolf KEIL, *Wilhelm von Brescia*. In: *Lexikon des Mittelalters* 9 (München–Zürich 1998), Sp. 165f.

⁸ Zur Aristotelesrezeption in Padua vgl. vor allem Paolo MARANGON, *Alle origini dell'aristotelismo padovano (sec. XII–XIII) (Padua 1977)*; Antonino POPPI, *Introduzione all'aristotelismo padovano (= Saggi e testi 10, Padua 21991)* sowie die hauptsächlich auf Marangon beruhenden Bemerkungen bei UBL, *Engelbert* (wie Anm. 1), 13f. Von den Paduaner Gelehrten werden am häufigsten Nikomachische Ethik und Rhetorik zitiert, was mit dem durch die politische Entwicklung Paduas bedingten überwiegenden Interesse an ethisch-politischen Fragen in Zusammenhang steht; UBL, *Forschungsbericht* (wie Anm. 1), 21f.

⁹ Beispiele bei KUCHER, *Bildungsgang* (wie Anm. 6), 236 und UBL, *Engelbert* (wie Anm. 1), 17 und Anm. 41. Ob auch die teilweise von Engelbert angefertigten Abschriften von Kompendien der aristotelischen Rhetorik und Politik in Padua entstanden sind, wäre noch zu klären; UBL, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 2), 515–526.

¹⁰ UBL, *Engelbert* (wie Anm. 1), 14.

¹¹ Erwähnt bei Engelbert von Admont, *De fascinatione*, hg. von George B. FOWLER in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 37 (1970), 187–231, hier 224. Vgl. KUCHER, *Bildungsgang* (wie Anm. 6), 235.

¹² Paul O. KRISTELLER, *Umanesimo e scolastica a Padova fino al Petrarca*. In: *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 11 (1985), 1–18. Mittelpunkt dieses Paduaner Prähumanismus war Lovato Lovati. KUCHER, *Bildungsgang* (wie Anm. 6), 232 hält im Gegensatz zu UBL, *Engelbert* (wie Anm. 1), 15 einen Kontakt Engelberts zu Lovati für möglich, ohne allerdings konkrete Anhaltspunkte dafür zu besitzen. UBL räumt aber ein, dass Engelbert mit den Grundlagen dieser von Aristotelismus, Humanismus und Republikanismus bestimmten Paduaner Kultur in Berührung gekommen ist.

¹³ Kennzeichnend dafür ist sein Eintreten für die Lektüre der „originalia“, womit wohl die vollständigen und ungekürzten Texte statt der sonst beliebten Florilegien und Kompendien zu verstehen sind; UBL, *Engelbert* (wie Anm. 1), 16. Auch die Kenntnis der Titel von elf platonischen Dialogen ist wohl auf eine Verbindung zum Kreis der Prähumanisten in Padua zurückzuführen; UBL, *Forschungsbericht* (wie Anm. 1), 22 und Anm. 50.

¹⁴ UBL, *Engelbert* (wie Anm. 1), 10.

¹⁵ Vgl. zu den beiden Handschriften George B. FOWLER, *Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont (c. 1250–1331)*. In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age* 44 (= Jg. 52) (1977), 149–

242; 45/53 (1978), 225–306; 49/57 (1982), 195–292; 50/58 (1983), 195–222 und UBL, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 2), 509–534. Hinsichtlich Anlage, Datierung und dem Verhältnis zur Oxforder Handschrift Can.Cl. 271 bleiben trotzdem noch viele Fragen offen. FOWLER, *Manuscript 44/Jg. 52*, 151 setzt den Anfang der Entstehung vor oder unmittelbar nach der Rückkehr aus Padua, UBL, *Fürstenspiegel* (wie Anm. 2), 510–513 geht vom Jahr 1295 als terminus post quem aus. Wichtigstes Argument für diese Datierung ist ihm ein Exzerpt aus dem dritten Buch der ps.-aristotelischen Ökonomik (c.2, 142, 19–143, 17; Cod. 608, fol. 65v), das er der Textklasse der sogenannten Recensio Durandi zuordnet, die in mehreren Handschriften ein Explicit aufweist, das vielfach als Beweis für eine Entstehung der Übersetzung 1295 interpretiert wird; vgl. Georges LACOMBE, *Aristoteles latinus 1 (Rom 1939)*, 76: *Explicit yconomica Aristotelis, translata de greco in latinum per unum archiepiscopum et unum episcopum de Grecia, et magistrum Durandum de Alvernia latinum, procuratorem universitatis Parisiensis tunc temporis in curia Romana. Actum Anagnie in mense Augusti, pontificatus domini Bonifacii pape VIII anno primo*. Ein Vergleich der Edition des Exzerpts bei FOWLER, *Manuscript 50* (wie Anm. 15), 208f. mit dem Text der Recensio Durandi bei Franz SUSEMI(E)HL, *Aristoteles quae feruntur Oeconomica (Leipzig 1887)*, 48–51 zeigt, dass Engelberts Exzerpt an einigen Stellen von dieser Überlieferung abweicht und an einer davon mit der sogenannten translatio vetus übereinstimmt. Außerdem halte ich es gegen die kategorische Behauptung bei Hermann GOLDBRUNNER, *Durandus de Alvernia, Nicolaus von Oresme und Leonardo Bruni*. Zu den Übersetzungen der pseudo-aristotelischen Ökonomik. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 50 (1968), 200–239, hier 206f., nicht für ausgeschlossen, dass sich die Datierungsangabe im Explicit auf das Datum der Abschrift und nicht der Übersetzung bezieht und in späteren Handschriften mitabgeschrieben wurde. Eine Stütze für dieses Argument sehe ich in der Bemerkung „tunc temporis“.

¹⁶ Die Chronologie der Schriften Engelberts ist nach wie vor mit großen Unsicherheiten behaftet; vgl. dazu zuletzt UBL, *Engelbert* (wie Anm. 1), 21–24.

¹⁷ UBL, *Forschungsbericht* (wie Anm. 1), 21 und UBL, *Engelbert* (wie Anm. 1), 32f. und 45f. Vgl. Albert ZIMMERMANN, *Intellectus agens/possibilis*. In: *Lexikon des Mittelalters* 5 (München–Zürich 1991), Sp. 457–459 und Burkhard MOJSISCH, *Intelligibel*. In: *Lexikon des Mittelalters* 5 (München–Zürich 1991), Sp. 462–464 sowie zur Intellekttheorie Alberts des Großen Dorothee WERNER, *Consensus peripateticorum. Albertus Magnus' Stellung zum lateinischen Averroismus*. In: Alexander FIDORA u. a. (Hgg.), *Politischer Aristotelismus und Religion im Mittelalter und Früher Neuzeit (= Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 23, Berlin 2007)*, 37–46 und Theodor W. KÖHLER, *De quolibet modo hominis. Alberts des Großen philosophischer Blick auf den Menschen (= Lectio Albertina 10, Münster 2009)*, 26ff. Im Übrigen folgt Engelbert der aristotelischen Unterscheidung von aktivem (agens) und aufnehmendem (possibilis) Intellekt, die gegen KUCHER, *Bildungsgang* (wie Anm. 6), 229 nicht auf averroistischen Einfluss zurückgeführt werden darf; vgl. Karl UBL, *Zu einer Neuedition von Schriften Engelberts von Admont*. In: *MIOG* 107 (1999), 398–402, hier 400.

¹⁸ *Speculum virtutum XII c. 19*; vgl. UBL, *Engelbert* (wie Anm. 1), 48f. mit Anm. 134 und 138.

¹⁹ In allen drei erwähnten Werken wird, wenn auch nur ganz vereinzelt, auf theologische Positionen Bezug genommen. In „De summo bono“ c. 6 stellt Engelbert unter Berufung auf den Apostel Paulus expressis verbis fest, dass die aristotelische Tugendlehre vollständig mit dem christlichen Glauben vereinbar sei. Christliches Gedankengut ist nicht zuletzt in mehreren exempla des *Speculum virtutum* vertreten. Vgl. UBL, *Engelbert* (wie Anm. 1), 33, Anm. 42 und 44, Anm. 109 sowie Karl UBL (Hg.), *Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont, Teil 2: Engelbert von Admont, Speculum virtutum (= MGH, Staatsschriften des späteren Mittelalters 1/ 2, Hannover 2004)*, 280, 363f., 427, 469 u. ö.

²⁰ UBL, *Engelbert* (wie Anm. 1), 85 spricht von der These, dass das „*Speculum virtutum*“ einen Höhepunkt der praeterspirituellen Tradition darstelle.

²¹ Vgl. dazu die vorvorige Anmerkung.

²² UBL, *Engelbert* (wie Anm. 1), 81f. und 85f. und UBL, *Speculum virtutum* (wie Anm. 19), 21ff.

²³ UBL, *Engelbert* (wie Anm. 1), 75f. und 81f. sowie UBL, *Speculum virtutum* (wie Anm. 19), 18.

²⁴ So weist UBL, Engelbert (wie Anm. 1), 34, Anm. 43 und 45 beispielsweise auf die unterschiedliche Behandlung des Problems der Willensfreiheit im *Speculum virtutum* und in der Abhandlung „De libero arbitrio“ hin.

²⁵ So Peter von MOOS, Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die *historiae* im „*Policraticus*“ Johanns von Salisbury (= Ordo 2, Hildesheim–Zürich–New York 1988), 491–498; zitiert nach UBL, Engelbert (wie Anm. 1), 11, Anm. 4. In dieselbe Richtung weisen die Überlegungen von Luca BIANCHI, *Loquens ut naturalis*. In: Luca BIANCHI/Eugenio RANDI, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du moyen âge* (= Vestigia 11, Freiburg–Paris 1993), 39–70.

²⁶ So die sehr beiläufige Bemerkung über die Rolle der Demut, *Speculum virtutum* VIII c. 7, die sicher auch im Hinblick auf die 1277 erfolgte Verurteilung der These, dass die Demut zu den *vitia* zähle, zu sehen ist. In der Zuordnung der Demut zu den Tugenden der kleinen Leute ist Engelberts Haltung aber mit jener des radikalen Aristotelikers Siger von Brabant identisch. Vgl. UBL, Engelbert (wie Anm. 1), 35f. Für den Text der Stelle ist nun die neue Ausgabe von UBL, *Speculum virtutum* (wie Anm. 1), 286f. heranzuziehen.

²⁷ Zu ihnen zusammenfassend UBL, Engelbert (wie Anm. 1), Kap. 3 (Politische Theorie), 58–173. Vgl. aber auch die noch immer nützliche Arbeit von Oskar MENZEL, *Bemerkungen zur Staatslehre Engelberts von Admont und ihrer Wirkung*. In: Corona Quernea. Festgabe Karl Strecker (= Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde 6, 1941), 390–408 sowie Marlies HAMM, *Engelbert von Admont als Staatstheoretiker*. In: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens* 85 (1974), 343–495.

²⁸ Während in „*De regimine principum*“ die Frage nach der besten Verfassung und nach den für das Zusammenleben in einem Gemeinwesen wichtigen Tugenden behandelt wird, tritt im „*Speculum virtutum*“ nach UBL „nach dem Vorbild der Nikomachischen Ethik die ethische, auf die Verwirklichung des individuellen Lebensziels ausgerichtete Komponente in den Vordergrund“; UBL, Engelbert (wie Anm. 1), 71.

²⁹ UBL, Forschungsbericht (wie Anm. 1), 20ff.

³⁰ UBL, Engelbert (wie Anm. 1), 110–117 und 134–139.

³¹ So auch KNAPP, *Literatur* (wie Anm. 1), 324.

³² UBL, Engelbert (wie Anm. 1), 155–173.

³³ *De regimine principum* II c. 6; vgl. UBL, Engelbert (wie Anm. 1), 72 und Anm. 86.

³⁴ UBL, Engelbert (wie Anm. 1), 73 mit gewissen Einschränkungen gegenüber Erna BUSCHMANN, *Rex in quantum rex. Versuch über den Sinngehalt und geschichtlichen Stellenwert eines Topos in „De regimine principum“ des Engelbert von Admont*. In: Albert Zimmermann (Hg.), *Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters* (= *Miscellanea Medievalia* 7, Berlin 1970), 313–333, hier 305, 310 und 332.

³⁵ UBL, Engelbert (wie Anm. 1), 88ff., 155 und 160 sowie Alphons LHOTSKY, *Dantes Staatslehre und Geschichtsbetrachtung*. In: Alphons LHOTSKY, *Ausätze und Vorträge 1* (Wien 1970), 92–130, hier 100ff. und 120f. Auch manche Unterschiede wie der im Verhältnis zu *vita activa* und *contemplativa* ebnen sich im weiteren Verlauf von Engelberts Leben ein. Zu Unterschieden zwischen den beiderseitigen Weltreichskonzeptionen vgl. UBL, Engelbert (wie Anm. 1), 150ff., 171 und 163.

³⁶ Alphons LHOTSKY, *Quellenkunde zur mittelalterlichen Geschichte Österreichs* (= *MIÖG Ergbd.* 19, Graz 1963), 281.

³⁷ FOWLER, *Manuscript 44* (wie Anm. 1), 151 und Anm. 3 und Werner OGRIS, *Engelbert von Admont*. In: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 1* (Berlin 2008), Sp. 1327f.

³⁸ Vgl. dazu UBL, Engelbert (wie Anm. 1), 155: „Eine gegenseitige Kenntnis (scil. von *De ortu* und *Monarchia*) kann weder belegt werden, noch ist sie aufgrund der räumlichen Ferne und der unterschiedlichen Rezeptionsbedingungen wahrscheinlich“.

³⁹ Alphons LHOTSKY, *Johann von Viktring*. In: Alphons LHOTSKY, *Ausätze und Vorträge 1* (Wien 1970), 131–148, hier 133.

⁴⁰ UBL, Engelbert (wie Anm. 1), 176–181.

⁴¹ UBL, Engelbert (wie Anm. 1), 177, Anm. 17 und 179, Anm. 22 und Anm. 25.

⁴² Eine ausführliche Würdigung findet sich bei KNAPP, *Literatur* (wie Anm. 1), 317–320.

⁴³ Ausführlich zu diesem Traktat UBL, Engelbert (wie Anm. 1), 186–206. Vgl. auch KNAPP, *Literatur* (wie Anm. 1), 320f.

⁴⁴ Ernst SCHULZ, *Zur Beurteilung Engelberts von Admont*. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 29 (1939), 51–63, hier 63.

⁴⁵ So auch UBL, Engelbert (wie Anm. 1), 174.

⁴⁶ Diese Interessenvielfalt ist das Thema von FOWLER, *Intellectual Interests* (wie Anm. 3).

⁴⁷ Zu Engelberts Bibliothek vgl. die Bemerkungen bei UBL, Engelbert (wie Anm. 1), 16–21.

⁴⁸ Sein besonderes Interesse diesbezüglich betont FOWLER, *Intellectual Interests* (wie Anm. 3), 56. Vgl. auch den Engelbert betreffenden Abschnitt bei George SARTON, *Introduction to the History of Science 3* (Baltimore 1947/ 48), 575–577 und 1844 sowie BAUM, *Aristotelesrezeption* (wie Anm. 2), 251ff. und Theodor W. KÖHLER, *De natura hominis – Engelbert von Admont und das philosophische Erkenntnisbemühen um den Menschen im 13. Jahrhundert*. In: TOMASCHEK/BRAUNSTEINER, *Engelbert von Admont* (wie Anm. 4), 59–77, hier 60. BAUM, *Aristotelesrezeption* (wie Anm. 2), 246, Anm. 20 macht auf Abschriften von „*De inundatione Nilii*“, „*De mundo*“ und „*De animalibus*“ in einer Aristoteleshandschrift des Dominikanerkonvents in Padua aufmerksam. Es ist sicher kein Zufall, dass Engelbert zu denselben Themen Traktate verfasst hat.

⁴⁹ Vor allem in der Schrift „*De fascinatione*“; vgl. KNAPP, *Literatur* (wie Anm. 1), 323f. und UBL, Engelbert (wie Anm. 1), 49–57.

⁵⁰ FOWLER, *Tractatus de fascinatione* (wie Anm. 1), 223f. Die Kenntnis des Kompasses ist für das 13. Jahrhundert auch sonst schon relativ gut bezeugt; vgl. Uwe SCHNALL, *Kompaß*. In: *Lexikon des Mittelalters* 5 (München–Zürich 1991), Sp. 1292f.

⁵¹ Ingomar WEILER, *Das Ende des Imperium Romanum in der Sicht Engelberts von Admont*. In: TOMASCHEK/BRAUNSTEINER, *Engelbert von Admont* (wie Anm. 4), 79–91 und UBL, Engelbert (wie Anm. 1), 130ff. Erstaunlicherweise unberücksichtigt bleibt Engelbert bei Alphons LHOTSKY, *Das römische Altertum im Geschichtsbilde des Mittelalters*. In: Alphons LHOTSKY, *Ausätze und Vorträge 3* (Wien 1972), 9–25 und bei Heinrich FICHTENAU, *Vom Verständnis der römischen Geschichte bei deutschen Chronisten des Mittelalters*. In: Heinrich FICHTENAU, *Beiträge zur Mediävistik 1* (Stuttgart 1975), 1–23.

⁵² Vgl. dazu KNAPP, *Literatur* (wie Anm. 1), 328f. und UBL, Engelbert (wie Anm. 1), 87 jeweils unter Hinweis auf die Arbeit von Peter von Moos, *Die Kunst der Antwort. Exempla und dicta im lateinischen Mittelalter*. In: Walter HAUG/Burghart WACHINGER (Hgg.), *Exempel und Exempelsammlungen* (= *Fortuna Vitrea* 2, Tübingen 1991), 23–57, hier 27–39.

⁵³ Dazu zuletzt Angelo RUSCONI, *L'insegnamento del canto liturgico nel «De musica» di Engelbert von Admont*. In: Maria Teresa Rosa BAREZZANI u. a. (Hgg.), *Musicam in subtilitate scrutando. Contribute alla storia della teoria musicale* (Lucca 1994), 129–167 und ERNSTBRUNNER, *Musiktraktat* (wie Anm. 6).

⁵⁴ KNAPP, *Literatur* (wie Anm. 1), 329 und 480.

⁵⁵ Zu Engelberts ermordetem Vorgänger Heinrich, der als entschiedener Parteigänger der Habsburger Landschreiber und Landeshauptmann der Steiermark gewesen war sowie an den Auseinandersetzungen mit dem Erzbischof von Salzburg aktiv teilgenommen hatte, vgl. Alphons LHOTSKY, *Geschichte Österreichs seit der Mitte des 13. Jahrhunderts* (= *Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte Österreichs* 1, Wien 1967), 67–69, 76f. und 86f.

⁵⁶ Johann TOMASCHEK, *Wirken und Nachwirkung: Auf Engelberts Spuren in der Geschichte des Stiftes Admont*. In: TOMASCHEK/BRAUNSTEINER, *Engelbert von Admont* (wie Anm. 4), 137–157, hier 139ff.

⁵⁷ Brief Engelbert (sic) von Admont an Erzbischof Konrad IV. von Salzburg (1291–1312), in: BAUM, *Engelbert von Admont* (wie Anm. 2), 212–218. Dass bei den Übersetzungen dieses Bandes grundsätzlich Vorsicht geboten ist, zeigt UBL, *Neuedition* (wie Anm. 1), 398f. Zu den bei Johann von Viktring überlieferten Beschwerden von Engelberts Admonter Mitbrüdern vgl. Winfried STELZER, *Gebildete Zeitgenossen im Umkreis Engelberts von Admont*. In: TOMASCHEK/BRAUNSTEINER, *Engelbert von Admont* (wie Anm. 4), 19–35, hier 20 und 35 sowie KNAPP, *Literatur* (wie Anm. 1), 311. Mit dem erwähnten See könnte der zwischen Hieflau und Eisenerz gelegene Leopoldsteinersee gemeint sein.

⁵⁸ Im Brief an den Salzburger Erzbischof schreibt er von den Prälaten, „ut alii plus quam provisioni temporalium expediat vacent contemplationi, alii plus quam utilitas animarum requirat, incumbant actioni“. Vgl. auch UBL, Engelbert (wie Anm. 1), 128f., Anm. 394 und 395 unter Hinweis auf „De regimine principum“ IV c. 7 und V c. 7.

⁵⁹ BAUM, Aristotelesrezeption (wie Anm. 2), 255, Anm. 45.

⁶⁰ Zu Ulrich von Wien vgl. zuletzt Fritz Peter KNAPP, Leben und Werk des Magisters Ulrich von Wien. Eine vorläufige Skizze. In: Christa TUCZAY u. a. (Hgg.), „Ir sult sprechen willekomen“. Grenzenlose Mediävistik. Festschrift für Helmut Birkhan zum 60. Geburtstag (Wien 1998), 788–797 und KNAPP, Literatur (wie Anm. 1), 193–196 und 515f. Der Brief Engelberts an Ulrich ist in zwei Abschriften in Wien und Rein überliefert. Drucke bei Helmut ENGELBRECHT, Geschichte des österreichischen Bildungswesens. Erziehung und Unterricht auf dem Boden Österreichs 1 (Wien 1982), 396–402 und BAUM, Engelbert von Admont (wie Anm. 2), 198–211.

⁶¹ STELZER (wie Anm. 17) und KUCHER, Bildungsgang (wie Anm. 6), 238ff. Durch Wilhelm von Brescia hat Engelbert wahrscheinlich das Disputationsprotokoll über die Thesen Johannes Quidorts erhalten, das die Grundlage für seinen Traktat „De corpore domini“ bildet. Bartholomäus von Verona ist höchstwahrscheinlich identisch mit einem Paduaner Studienkollegen Engelberts und dem Verfasser der Schrift „Liber de passionibus et miraculis sanctis“, von dem sich ein Exemplar in der Admonter Bibliothek befindet; vgl. FOWLER, Intellectual Interests (wie Anm. 3), 31 mit Anm. 51.

⁶² Mt. 25, 14–30.

⁶³ Vgl. dazu das im wesentlichen auf FOWLER, Intellectual Interests (wie Anm. 3), 182–221 beruhende Verzeichnis bei Felix KUCHER, Handschriftenverzeichnis der Werke Engelberts von Admont. In: BAUM, Engelbert von Admont (wie Anm. 2), 276–300. Auch wenn Verzeichnisse, die nur den Bibliotheksstandort angeben, wie UBL, Neuedition (wie Anm. 17), 401 anmerkt, von begrenztem Aussagewert sind, machen sie doch die Dimension der Rezeption deutlich und sind auf jeden Fall ein notwendiger erster Schritt.

⁶⁴ Bernard GUENÉE, Histoire et Culture historique dans l'Occident médiéval (Paris 1980), 248–289: Le succès de l'œuvre. Engelbert selbst wird übrigens unter Hinweis auf Fowler nur zweimal (22 und 36) kurz erwähnt.

⁶⁵ UBL, Speculum virtutum (wie Anm. 19), 37–40. Die heute in der Hereford Cathedral Library aufbewahrte und vielleicht in Oxford, jedenfalls aber in England um oder nach 1450 geschriebene Handschrift war im Besitz von John Ottley, der 1466–1473 als Fellow von Clare Hall in Cambridge nachweisbar ist; UBL, ebd. 69. Leider kann Ubl zu der aus Italien stammenden und heute im Escorial aufbewahrten Handschrift keine näheren Auskünfte hinsichtlich ihrer Entstehung geben. Da sie in der Bibliothek der Könige von Aragon nachweisbar ist, könnte sie aus dem Besitz der Könige von Neapel stammen.

⁶⁶ UBL, ebd. 66ff.

⁶⁷ Wilhelm BAUM, Die Rezeption des Werkes von Engelbert von Admont in Mittelalter und Neuzeit. In: BAUM, Engelbert von Admont (wie Anm. 2), 257–275.

⁶⁸ LHOTSKY, Quellenkunde (wie Anm. 36), 395f. und Heinrich SCHMIDINGER, Romana Regia Potestas. Staats- und Reichsdenken bei Engelbert von Admont und Enea Silvio Piccolomini (Basel–Stuttgart 1978), 15f. Ein Echo auf Engelbert in Dantes „Monarchia“ sehen Antony BLACK, Political Thought in Europe, 1250–1450 (Cambridge 1992), 93 und 97f., und Thomas M. IZBICKI/Cary J. NEDERMAN, Three Tracts on Empire (Bristol 2000), 17. Vgl. aber oben Anm. 38.

⁶⁹ Zitiert nach KÖHLER, De natura hominis (wie Anm. 48), 72 mit Anm. 79.