

# MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

9. Jahrgang

1958

Heft 2

## Die Psychologie bei Radulfus Ardens, einem Theologen des ausgehenden 12. Jahrhunderts

Von Pierre Michaud-Quantin, Paris  
(Centre Nationale de la Recherche Scientifique)

Unter den Werken, die um die Wende des 12. zum 13. Jh. sowohl im Gedankengut als auch im Lehrwesen, das gerade im Begriff steht, sich zum Universitätswesen zu entwickeln, den Übergang von den Sentenzenbüchern zu den Summen aufzeigen, verrät das *Speculum universale* des Pariser Lehrers Radulfus Ardens schon durch seinen Titel den Plan des Autors, eine breitangelegte Enzyklopädie zu verfassen, beschränkt natürlich auf sein Gebiet, nämlich die Theologie. Es genügt schon, seine Kapiteleinteilung durchzugehen, um sich klar zu werden, daß es sich hier um ein Werk handelt, dessen Plan sich in keiner Weise zurückführen läßt auf die Schemen, denen der Kirchengeschichtler sonst begegnet. Vielleicht ist es diese Originalität, diese Stellung abseits von den großen Wegen des Denkens, die dazu geführt hat, daß der Verfasser ziemlich wenig bekannt wurde<sup>1)</sup>. Die Studie Grabmanns über seine Einteilung der Wissenschaften zeigt jedoch, daß Radulfus Ardens, obwohl er am Ende des 12. Jh. lebte, ein Autor ist, der interessante Gesichtspunkte bietet und Aufmerksamkeit verdient. Einige Kapitel nach dieser *divisio scientiarum* findet sich im *Speculum universale* ein anderes Stoffgebiet, eine Art *tractatus* über die Psychologie, um diesen modernen Ausdruck zu gebrauchen, dessen Inhalt und Bedeutung kennenzulernen interessant ist.

<sup>1)</sup> *L' Histoire littéraire de la France* widmet Radulfus Ardens einen Artikel im Band 9 (S. 254 bis 265); Grabmann lenkte die Aufmerksamkeit auf diesen Autor durch seinen Bericht, der sich in der *Geschichte der scholastischen Methode* (I, 246–257) findet, dessen chronologische Daten nach den Angaben B. Geyers, *Radulfus Ardens und das Speculum universale* in: *Theol. Quartalschrift* 93 (1911) 63–89 verbessert werden müssen. M. T. D'Alverny, bringt in „*L'obit de Raoul Ardent*“ (*Arch. Hist. doct. litt. Moyen Age* 15/17 [1940/42] 403–405) nützliche biographische Einzelheiten. Van den Eynde legt in seinen „*Precisions chronologiques sur quelques ouvrages théologiques du XII<sup>e</sup> siècle*“ (*Antonianum* 26 [1951] 223–246) das Datum der Abfassung des *Speculum universale* zwischen 1193 und 1200. M. Le Pal hat Radulfus Ardens zum Gegenstand zweier Schriften der Ecole Nationale des Chartes de Paris gemacht: „*Etude du 'Speculum universale' de Raoul Ardent*“ und „*Le 'Speculum universale' de Raoul Ardent*“, unter Herausgabe der Bücher 1 und 7. Ihre Gesamtedition scheint nicht beabsichtigt gewesen zu sein, und veröffentlicht wurden davon nur Zusammenfassungen in dem Jahrbuch der *Ecole des Chartes*, *Positions des thèses soutenues par les élèves de la promotion de 1950*, S. 73–75; ... de 1951, S. 107–109.

Nach einer zweifellos summarischen Durchsicht schrieb der Bibliothekar des Kartäuserklosters von Liget Ende des 13. Jh. auf das erste Blatt eines Manuskripts des Radulfus Ardens „Hic liber est de uitii et uirtutibus“. Der Plan des Autors, eine wirkliche Summe zusammenzustellen, erklärt diese Charakterisierung seines Werkes, welches in seiner Gesamtheit sich gliedert nach dem Schema einer Einteilung der Tugenden<sup>2)</sup>. Ein solcher Plan wies dem Studium der menschlichen Seele und ihrer Elemente einen sehr wichtigen und umfangreichen Platz an, denn aus ihr werden ja die Tugenden geboren. Wenn der Schöpfer, so führt er aus, der *autor* des Getreidekorns ist, so hat dieses seinen Ursprung im Samenkorn und wird erzeugt durch menschliche Arbeit. So hat auch die Tugend – unbeschadet dessen, daß sie dem höheren Einfluß Gottes unterliegt – ihren Ursprung in den Fähigkeiten und Empfindungen (*potestates, affectus*), sie entsteht und wächst dank der Anstrengung des Verstandes, dem die Empfindungen noch zu Hilfe kommen<sup>3)</sup>. So wird die Seele mit ihren Eigenschaften der erste Gegenstand, mit dem der Theologe sich beschäftigen muß.

Radulfus entspricht denn auch diesem Programm, indem er die Seele so definiert: *Substantia rationalis et immortalis, motu ignea, organum membrorum, vivificando corpori et movendis auide sensibus attributa*<sup>4)</sup>. Jedes Glied der Definition erklärt sich aus der Notwendigkeit, die Seele von einem anderen Wesen zu unterscheiden: von denen, die keine Vernunft haben; vom Menschen, zu verstehen als das menschliche Gebilde, das sterblich ist; von Gott, der unbeweglich ist; vom Engel, der über keine Glieder verfügt und der selbst dann, wenn er aus irgendeinem besonderen Grund einen Leib annimmt, ihn nicht belebt und ihm kein Empfindungsvermögen gibt. Die Formel *motu ignea*, die das einzige Überraschende in dieser Definition ist, findet vielleicht eine Erklärung in einem Vers der Aeneis, den schon das Werk *De spiritu et anima* in einem analogen Sinn zitiert<sup>5)</sup>.

Radulfus Ardens hält sich nicht weiter bei diesem Problem der Seelensubstanz auf. Nach dem Plan, den er sich gesteckt hat, muß die Frage der Seelenpotenzen, die die Grundlage der Tugenden sind, die Hauptsache sein. Man darf sich nicht täuschen lassen durch den Ausdruck „Potenz“ oder „Fähigkeit“. Die Einfachheit der Seele widersetzt sich jeder wirklichen Teilung, aber in Hinsicht auf die Verschiedenheit ihrer Akte muß man deren Quelle durch verschiedene Namen diffe-

<sup>2)</sup> Diese Einteilung der Tugenden, die O. Lottin erwähnt, indem er auf ihre Isolierung aufmerksam macht (*Psychologie et Morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, III Louvain-Gembloux 1949, 114) ist eine absolut selbständige Konzeption des Radulfus Ardens. Er zeigt als ihre Grundlage und Rechtfertigung die Abhängigkeit, in der sich die Tugenden von der Psychologie befinden, da sie sich ja verteilen als Funktion der Potenzen der Seele, mit denen sie im Zusammenhang stehen.

<sup>3)</sup> *Speculum universale* I, 38. (ms. Paris, Bibl. Nat. lat. 3229, f<sup>o</sup> 8va). Diese Darlegung kann zu einem dogmatischen Problem führen: Der Theologe fragt sich angesichts dieser Theorie eines „natürlichen“ Ursprungs der Tugenden, welches der Platz der eingegossenen Tugenden ist und ob diese nicht den psychologischen Rahmen sprengen. Radulfus Ardens hat den Einwand beiseite geschoben, für ihn sind alle Tugenden sowohl natürlich als auch eingegossen, wie der folgende Vergleich zeigt: Angenommen, ein Mensch sei seines Erbteils verlustig gegangen und sei nicht in der Lage, es selbst wiederzugewinnen. Aus Mitleid komme ihm aber einer zu Hilfe und lasse es ihn wiedererlangen, „*potest utrumque dici, quod hereditas illa erit ei paterna, et quod gratis data.*“ (*Ib.* I, 34 f<sup>o</sup> 8ra-b.) Die Auffassung der Seele und ihrer Fähigkeiten als Ursprung der Tugenden tut der göttlichen Hilfe keinen Abbruch.

<sup>4)</sup> *Spec. univ.* I 39 (f<sup>o</sup> 8va).

<sup>5)</sup> *Igneus est ille vigor et coelestis origo.* *Aeneis* VI, 729. Isaak v. Stella hatte schon diesen Ausdruck *igneus vigor* im Zusammenhang mit der Aktivität der Seele gebraucht (*Epistola*. PL 194 1882 C). Nebenbei mag man in dieser Definition auf den ungewöhnlichen Gebrauch von *organum* hinweisen.

renzieren. Eine Formel, deren Ursprung sich in den Etymologien Isidors findet, bringt diese charakteristische These der augustinischen Psychologie des 12. Jhs. zum Ausdruck<sup>6</sup>).

(Der Text wurde zusammengestellt nach den Manuskripten von Paris, Bibl. Mazarine 709 (M) und Paris, Bibl. Nationale, fds. lat. 3229 (N), das gilt ebenso für die folgenden Zitate.)

M f<sup>o</sup> 9rb – N f<sup>o</sup> 8vb:

Cum autem anima in substantia sit unica et simplex, tamen in effectibus et affectibus est multiplex, ex quorum multiplicitate multiplices sortitur appellationes. Dicitur autem: anima dum animat, animus dum uult, mens dum scit, intellectus dum intelligit, ratio dum discernit, memoria dum meminit, cor dum meditatur, sensus dum sentit.

Diese Zitation *ad sensum* bedeutet nur ein Anrufen der *auctoritas*, sehr wahrscheinlich, um die absolute Einheit der Seele zu bekräftigen, denn seine Aufzählung und sein Studium der verschiedenen psychologischen Elemente folgt einem ganz anderen Plan: Es gibt vier grundlegende Fähigkeiten: *Ratio, Concupiscibilitas-Irascibilitas, Potestas, Libertas*. Man wird nebenbei die Vorliebe für die Substantivformen auf *-tas*, selbst wenn die neutrische Form auf *-le* die geläufigere war (wie dieses der Fall war für die beiden Aspekte des Strebevermögens) unschwer wahrnehmen. Wir haben hier ein Merkmal des Platonismus der porretanischen Schule. Aber die Darlegung dieses doppelten Strebevermögens, die Radulfus alsbald vornimmt, noch bevor er sein systematisches Studium der Fähigkeiten beginnt, offenbart einen für ihn charakteristischen Zug: er zögert nicht, Erkenntnismerkmale und Begriffe zu Hilfe zu nehmen, die man in den Werken, die dem *Speculum universale* vorausgehen, nicht antrifft, die auch, muß man hinzusetzen, keinerlei Echo finden werden bei den Theologen der Folgezeit. Er führt den Begriff der *odibilitas* ein, durch welchen er den klassischen Terminus des Irasciblen, den er für ungeeignet hält, ersetzen will.

M f<sup>o</sup> 9rb – N f<sup>o</sup> 8vb:

Ideo autem dixi irascibilitatem siue odibilitatem, quoniam concupiscibilitas et odibilitas – in actiua utrumque acceptum (M 9va) significatione – sibi e contrario respondent. Tamen philosophi pro odibilitate irascibilitatem minus proprie (quippe *N*) posuerunt; qui uolentes ostendere tres aptitudines anime dixerunt eam naturaliter rationalem, concupiscibilem et irascibilem, sed in appellatione duarum extremarum aptitudinum errauerunt. Anima quippe creata est apta naturaliter ratiocinari, apta naturaliter amare, apta naturaliter odire, ut uidelicet naturaliter sit rationalis, amabilis et odibilis, his nominibus actiue intellectis; qui ergo posuerunt concupiscibilitatem pro amabilitate speciem pro genere posuerunt: nam omnis concupiscibilitas est amabilitas, non autem econuerso; concupiscimus enim tantum nondum habita, amamus uero tam non habita quam habita; concupiscimus quoque tantum presenciam et futura, amamus uero preterita et presenciam et futura: amo siquidem et me benefecisse et me benefacere et me benefactum esse. Amabilitati autem ex opposito respondet odibilitas, sed, quia odibilitatem et odibilem magis (N 9ra) in passiuam quam in actiuam significatione solemus uti, ideo pro odibilitate irascibilitatem posuere.

<sup>6</sup>) Isidor v. Sevilla, *Etymol.* XI, 1,13. Ein wenig modifiziert findet sich diese Formel bei Alkuin (*De ratione animae*, 6 PL 101, 640 sq.). Ihre Verwendung ist ebenfalls ein Berührungspunkt zwischen Radulfus Ardens und *De spiritu et anima*, wo sie sich in zwei ein wenig verschiedenen Formen zweimal zitiert findet, in Kapitel 12 und Kapitel 34 (PL 40 788 und 803).

Abgesehen von ihrem eigenen Wert ist diese Argumentation ein sehr klares Beispiel für die Methode, die Radulfus Ardens bei der Auswertung seiner Quellen anwendet. Einerseits zögert er nicht, den Gegebenheiten einer Tradition zu widersprechen, die zurückgeht bis auf Gregor d. Gr.<sup>7)</sup>, auf der anderen Seite aber beruft er sich auf keine *auctoritas* außerhalb dieser Tradition, und hinsichtlich dieses speziellen Punktes des Irasciblen zeigte die Lehre der lateinischen Patristik und danach der Scholastik eine falsche Auffassung über die wahre Natur und die eigentliche Rolle dieser Fähigkeit. Zur Zeit der Abfassung des *Speculum universale* war es möglich, den ursprünglichen Sinn des Begriffs θύμος in der griechischen Philosophie, der übrigens viel komplexer war, wiederzufinden: das lateinische Abendland verfügte nämlich über Übersetzungen des Johannes Damascenus und des Avicenna<sup>8)</sup>. Hat Radulfus sie nicht gekannt? Oder hat er sie gekannt und absichtlich außer Acht gelassen? Wenn es auch nicht möglich ist, zwischen diesen beiden Hypothesen zu entscheiden, so ist das Resultat nichtsdestoweniger feststehend: die einzige *auctoritas*, die zur Behandlung dieser Frage ausgewertet wurde, ist die, die die traditionelle Schullehre lieferte, ihre Verwerfung rührt nicht her von einer Konfrontierung mit einer anderen Lehre, sondern von einer kritischen Untersuchung ihres Inhalts. Nachdem Radulfus so die Vorfragen geregelt hat, nimmt er die begonnene Ausführung wieder auf. Er hatte angekündigt, daß er der Ordnung der Potenzen oder Fähigkeiten folgen werde, aber er fürchtet, daß dieser Ausdruck mißverständlich sei und präzisiert ihn, indem er die Doktrin unterstreicht, die schon die Aufzählung des isidorianischen Schemas, das wir weiter oben angetroffen haben, betont, daß es in Wirklichkeit die Seele selbst ist in ihrer wesenhaften Einfachheit, die handelt, während sie verschiedene Namen annimmt je nach der Art und Weise ihrer Handlung: *Dicuntur autem hec potencie siue vires anime, quia per eas potens est agere*<sup>9)</sup>. Er betont auch die gegenseitige Abhängigkeit dieser Elemente, sie fordern sich, unterstützen einander und beherrschen sich gegenseitig, der Schöpfer hat sie dem Menschen *ordinatissime* verliehen<sup>10)</sup>.

<sup>7)</sup> Das Concupiscible strebt nach Tugenden, das Irascible weist die Laster ab. (In VII Psalmos poenit. Prol. PL 79 551). Die Sententiarier hatten diese Begriffe außer Acht gelassen, aber sie finden sich in den psychologischen Werken. *De spiritu et anima* hatte sie zu einem wesentlichen Bestandteil der Einteilung der Seelenpotenzen gemacht und mit ihnen zugleich die Leidenschaften in Verbindung gesetzt (c. 4. PL 40, 782).

<sup>8)</sup> Johannes Damascenus, *De Fide orthodoxa* (übers. Burgundio Pisanus, ed. E. M. Buytaert, St. Bonaventure, N. Y. 1955) c. 30,3, S. 123, 10. Avicenna, *De anima (Liber sextus naturalium)*, Venedig 1508, I, 5 f<sup>o</sup> 4vb. Diese Werke waren übrigens nicht die einzigen. Es lassen sich auch andere Übersetzungen anführen, so *De anima* von Aristoteles, *De natura hominis* von Pseudo-Gregor v. Nyssa etc. ... oder das selbständige Werk *De anima* des Übersetzers von Avicenna, Dominicus Gundissalvi. Aber man findet hier eine ähnliche Situation, wie Lottin sie für die Psychologie der menschlichen Handlung aufzeigt (*Psychologie et Morale* ... I, S. 399 ff.): von der Zeit, wo ein Übersetzer den Lateinern einen Text zur Verfügung stellt, bis zu der Zeit, wo die Theologen ihn verwerten, kann eine geraume Frist vergehen.

<sup>9)</sup> *Spec. univ.* I, 42 M f<sup>o</sup> 9va, N f<sup>o</sup> 9ra.

<sup>10)</sup> Um die Existenz sowie die gegenseitige Abhängigkeit der Fähigkeiten, die er im Auge hat, zu beweisen, beruft sich Radulfus Ardens nicht nur auf die Entwicklung der psychologischen Handlung, sondern auch auf die Neigung des Menschen:

M f<sup>o</sup> 9va; N f<sup>o</sup> 9ra.

Enimvero nisi anima ratione predita esset, nequaquam bonum discernere aut queritare posset. Nisi quoque cum ratione etiam concupiscibilitatem et odibilitatem ceterasque affectiones cum libertate et potestate possideret, nec bonum nec malum promereri, nec premio nec pena remunerari ualeret. Quomodo enim promereri ualeret, que neque bene uelle nec male posset? Quomodo quoque (eciam *M*) remunerari ualeret, que nec gaudere nec tristari posset? Creauit igitur (ergo *M*) omnipotens Deus rationalem creaturam rationalem, concupiscibilem, irascibilem siue odibilem, potentem et liberam conferendo ei ordinatissime prenominata quinque.

Es ist einer der Grundzüge des Denkens bei Radulfus Ardens, daß er bei jeder Darlegung die hierarchische Struktur der verschiedenen Ebenen und ihre Verbindung miteinander hervorhebt. Bei der Betrachtung des Menschen setzt jede Handlung die vorausgehende fort und bereitet ihrerseits die folgende vor, sie ist selbst das Resultat einer Aktion, die sich aus mehreren Aktivitätsquellen zusammensetzt. Bei der Einfachheit der Seele macht diese intime Durchdringung es ziemlich schwierig, die Aufzählungen des Radulfus Ardens als eine Einteilung der Potenzen zu betrachten. Wie lassen sich Elemente einteilen, die an sich und durch ihre Funktion so eng verbunden sind? Es wäre genauer, wenn man von einer analytischen Beschreibung eines Organismus nach seinen verschiedenen Tätigkeiten spräche, und in der Tat muß man in diesem Sinn die Schemata interpretieren, die den Versuch machen, die aufgezählten Glieder und die Beziehungen, die zwischen ihnen bestehen, anschaulich zu machen<sup>11)</sup>.

Die Vernunft ist die erste der Fähigkeiten oder der Qualitäten der Seele. Sie wird begleitet von zwei Gefährten (*comites*), der Intelligenz und dem Gedächtnis. Jedes hat seine wohlbegrenzte Rolle, und wenn die der Vernunft, dank der *discernimus et dijudicamus*, die wesentliche ist, so kann sie sich doch nur vollenden in Verbindung mit den beiden anderen, die sie chronologisch einrahmen. Die Seele beginnt mit einem Akt der Intelligenz, deren Aufgabe es ist, alle möglichen Wesen, sichtbare und unsichtbare, reale und fiktive (*non-entia*) zu erkennen. Nachdem die Vernunft unterschieden und ihr Urteil ausgesprochen hat über Natur und Wert dieser Erkenntnisse, werden diese bewahrt durch das Gedächtnis. Wir haben hier einen sehr einfachen Aufbau, aber Radulfus Ardens fügt ihm sofort eine bedeutsame Unterscheidung bei.

M f<sup>o</sup> 1orb – N f<sup>o</sup> 9va:

Habent etiam hec potencie partitionem non in se, sed secundum rerum, ad quas attendunt, diuersitatem: Nam illa pars rationis, intellectus et memorie, que summa diuinaque contemplatur, superior, illa vero, que inferiora temporaliaque (superior... temporaliaque *om. M et vel add.*) pertractat, inferior nuncupatur. Porro superioris partis est in contemplatione Dei celestiumque, quantum fas est homini, se prudenter ulititerque exercendo sapienciam obtinere; inferioris vero est temporalia prudenter (*om. et mg. supp. M*) fideliter (9vb.) que gubernando scienciam possidere.

Man könnte hier die augustinische Theorie vom doppelten Antlitz der Seele, die mit dem Gegensatz von Weisheit und Wissenschaft verbunden ist, erkennen. Trotz des ziemlich unbedeutenden Platzes, den ihr Radulfus Ardens hier zuweist, handelt es sich doch um eine für ihn sehr wichtige Unterscheidung: Wenn die Fähigkeiten zur Ausführung – *potestas* und *libertas* – notwendigerweise ungeteilt bleiben, so findet man anderswo überall – die Schemata zeigen es sehr gut – diese Trennungslinie zwischen den beiden Ebenen, auf denen Denken und Affektivität des Menschen liegen. Die Termini ‚niedriger‘ und ‚höher‘ haben übrigens keinen direkten moralischen Bezug. Beide so bestimmten Teile haben das Gute zum Objekt, der Unterschied zwischen ihnen beruht auf dem Grad der Würde und Größe ihres Objekts<sup>12)</sup>.

<sup>11)</sup> Das Schema der Fähigkeiten und Leidenschaften der Seele ist eingefügt zwischen das 53. und 54. Kapitel, welches dessen ausführliche Erklärung enthält. (M: f<sup>o</sup> 12v; N: f<sup>o</sup> 11v.) Der Schreiber dieses letzten Manuskripts verwendet einen Rahmen, der an ein geometrisches Gebilde denken läßt, während M das Bild eines Baumes mit vielen Verzweigungen und Verästelungen gebraucht.

<sup>12)</sup> Ein Blick auf die Texte arabischen Ursprungs, bequem zusammengestellt bei J. R ö h m e r,

Nach diesem Kapitel über die intellektuellen Fähigkeiten, die sich um die Vernunft gruppieren, geht das *Speculum universale* über zur Behandlung des Strebevermögens oder der Affektivität. Die Natur des Concupisciblen und des Irasciblen selbst (Radulfus gebraucht trotz seiner Kritik gelegentlich dieses Wort, und wir werden es angesichts der Ungebräuchlichkeit des „Odiblen“ auch tun) ist schon vorher behandelt worden, aber es bleibt das Problem ihrer Begleiterscheinungen (*sequelae*). Der Leser findet unter dieser Bezeichnung zwei Gruppen von je sechs psychologischen Verhaltensweisen, die die Zustände der Seele bezeichnen, die einem Objekt gegenüber erlebt werden, das entweder die Begierde des Concupisciblen oder die Abwehr des Irasciblen erregt.

M f<sup>o</sup> 1orb – N f<sup>o</sup> 9va:

Cupiditas rem captat; spes adipisci sperat; emulatio exemplo aliorum adipisci festinat; gaudium est in adipiscendo; leticia in utendo adepto; gloriatio de industria (iusticia *M*) et labore bene consummato (sumpto *M*) ... 10va: Odium rem infestam odit; timor, ne eueniat, timet; deterritatio, ne eueniat, exemplo aliorum deterretur; ira, si eueniat, irascitur; tristitia, quia euenit, tristatur; penitencia, quia sic fecit contra seipsam, indignatur ... Porro has, videlicet cupiditatem et odium cum sequelis suis, nuncupauerunt philosophi naturales passiones, siue affectiones, siue perturbationes animae<sup>13</sup>).

Aber zu diesen beiden Gruppen kommt noch eine dritte hinzu: Wenn das Gute anzieht und das Böse abstößt, so gibt es Objekte, die weder zu der einen noch zu der anderen dieser Kategorien gehören, die also keinerlei Reaktion in der menschlichen Empfindung hervorrufen. Sie erregen keine andere Haltung als die Indifferenz, deren verschiedene Nuancen in sechs Begriffen aufgezählt werden, nachdem dieser „neutrale“ Zustand, der die Liebe und den Haß ausschließt, mit dem Namen *contemptus* bezeichnet wurde.

M f<sup>o</sup> 10vb – N f<sup>o</sup> 10ra:

Que vero nec utilia sunt nec nociua, ratio nichil pendit, nec a concupiscibilitate cupiuntur, nec ab odibilitate odiuntur, sed contemptuntur, negliguntur et non curantur. Non est autem alicuius proprie contemptere, quoniam nichil ponit, sed magis remouet; oritur autem de medio predictarum affectionum per utriusque abnegationem. Ponitur tamen pro affectu, eo quod nos videtur afficere, et rem despectibilem facere subsannare ... Porro ex contemptu nascitur subsannatio, incuria, obliuio, securitas, socordia, sompnolencia.

Diese Empfindung, oder besser, dieses Fehlen jeder Empfindung spielt in der Lehre des Radulfus Ardens eine wichtige Rolle, ähnlich wie die des Concupisciblen und des Irasciblen. Er definiert sie als *Alicuius a cura, possessione usuque nostro voluntarius abjectus*<sup>14</sup>), und analysiert klar, aber ziemlich schematisch ihren

„*Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme*“ (*Arch. Hist. doct. litt. Moyen Age*, 2 [1927], 73–78) zeigt leicht, daß Radulfus Ardens auch hinsichtlich dieses Punktes die durch die Übersetzungen angebotenen Möglichkeiten ignoriert, sich vielmehr durch das patristische und theologische Gedankengut beeinflussen läßt.

<sup>13</sup>) *Passio* und *perturbatio* waren, obwohl in beschränktem Maße, bei den Autoren des 12. Jh. bekannt und wurden zur Bezeichnung dieser affektiven Zustände verwendet. Viel häufiger findet man in dieser Bedeutung die Begriffe *affectus* und *affectio*, die untereinander oft wenig differenziert werden. Radulfus Ardens unterscheidet deutlich beide Begriffe: *affectus* ist ein Trieb, eine im engeren Sinne körperliche, im weiteren Sinne geistige Begierde. *Spec. univ.* III 6–8, M f<sup>o</sup> 29r – 31ra. N f<sup>o</sup> 26va – 28ra.

<sup>14</sup>) Diese Definition betrifft den *contemptus* als Ursprung der Tugenden, deren Gruppe er beschreibt, daher der Gebrauch des Ausdrucks *voluntarius*. *Spec. Univ.* XII, 9, f<sup>o</sup> 292vb, N<sup>o</sup> f<sup>o</sup> 142a. (Das Zeichen „N“ bezeichnet das Manuskript Paris, Bibl. Nat. lat. 3240, 3229 schließt bei Buch VIII.) Man sieht, daß es ungenau wäre, wenn man *contemptus* im Sinn von Verachtung

Platz: die Liebe und der Haß sind Gegensätze, aber diese Gegensätzlichkeit ist nicht „unmittelbar“ nach der Ausdrucksweise der Logiker, es gibt zwischen ihnen eine „Mitte“, die man erreicht durch systematische Etappen, indem man von jeder  *affectio*  ausgeht: *Primo tepescimus, deinde negligimus, tertio fastidimus, quarto contemnimus*<sup>15</sup>). Was die Wichtigkeit dieses Zustandes für Radulfus Ardens betrifft, so wird man diese würdigen, indem man sieht, daß er in gleicher Weise wie die Vernunft, das Irascible, das Concupiscible, die Quelle einer Gruppe von zahlreichen Tugenden ist<sup>16</sup>), und man darf nicht vergessen, daß die vier Gruppen, die er bildet, der eigentliche Rahmen des ganzen *Speculum universale* sind. Diese Hervorhebung der Indifferenz, eines gänzlich negativen Zustandes, hat kein Vorbild in der patristischen oder scholastischen Tradition, sie bedeutet eine Neuheit, die Radulfus Ardens in seiner theologischen Lehre bringt. Es ist gewiß möglich, daß ein so eigenständiger Denker diesen Begriff entweder aus seinen eigenen Reflexionen über die Gegenüberstellung oder die mittelbare Gegensätzlichkeit, die das Irascible und das Concupiscible scheidet, oder aus seiner psychologischen Erfahrung, die ein jeder mit Leichtigkeit machen kann, gewonnen hat. Aber mehrfach findet man zur Qualifizierung dieses  *contemptus*  den Terminus  *neutrum*  oder  *neutralitas* . Es handelt sich hier um ein charakteristisches Wort bei den arabischen medizinischen Schriftstellern und ihren Übersetzungen, das zur Bezeichnung des Zustandes dient, der weder Gesundheit noch Krankheit ist. Es gibt zwischen diesen beiden Doktrinen einen Parallelismus, der erwähnt zu werden verdient. Eine andere Eigentümlichkeit, die das  *Speculum universale*  zeigt, ist die Zahl der Leidenschaften, war doch die Einteilung in vier Teile: Freude, Schmerz, Furcht, Hoffnung, selbst wenn sie Raum ließ für individuelle Verschiedenheit in den Definitionen oder dem Vokabular bei den einzelnen Autoren, eine fundamentale Gegebenheit der ganzen philosophischen und theologischen Literatur des 12. Jh., ob es sich nun um griechische, arabische oder um Väter und kirchliche Schriftsteller handelt. Die allgemeine Theorie des Radulfus Ardens leitet sich von dieser letzten Gruppe her, da er ja die Leidenschaften mit der Affektivität verbindet, wohingegen Avicenna  *iudicia estimationis*  daraus macht<sup>17</sup>). Aber der Ursprung des Inhalts wie auch die Anordnung der drei Listen bleibt uns sehr dunkel, und man muß darin die Frucht der persönlichen Reflexionen des Autors sehen: man findet über das ganze Werk hin Tugendgruppierungen und -aufzählungen, die man unmöglich mit irgendeiner Tradition in Verbindung bringen kann und für die seine eigene  *ratio*  die einzige  *auctoritas*  ist, auf die er sich berufen kann<sup>18</sup>).

auffaßte, besser im Sinn von Nachlässigkeit, Unachtsamkeit. Diese Bedeutung findet sich nicht bei den anderen Autoren des 12. Jh., eine Analogie wohl bei den Juristen, wenn sie vom  *contemptus*  des Wählers sprechen, den man nicht berücksichtigt hat und der an der Wahl nicht teilgenommen hat, er widerstrebt dem  *consentiens* , vereint sich aber nicht mit dem  *contradicens* . Cf. Innozenz III. in X, I, 6, 28 und 36.

<sup>15</sup>) *Spec. univ.* XII, 2, M f° 29ova. N° f° 112ra.

<sup>16</sup>) Diese Tugenden, die er mit dem Begriff  *contemptive*  bezeichnet, sind solche, die den Menschen dazu führen, Unnützes zu vernachlässigen und außer Acht zu lassen, das ihn in seinem moralischen und übernatürlichen Leben hindern könnte, wenn er ihm nicht diesen  *voluntarius abiectus*  mit Bedacht entgegengesetzte.

<sup>17</sup>) Avicenna, *Liber sextus naturalium (De anima)*, IV, 3 f° 19va.

<sup>18</sup>) Die Sechszahl der  *passiones*  in jeder der Gruppen läßt an die Mediziner denken, die sechs  *accidentia animae*  zählten und damit eine der klassischen Vierteilung der Philosophen fremde Aufzählung brachten. V. g. cf. Constantinus Africanus, *Pantegni (Theorica)*, V, 1 f° 18rb. (Ediert in Isaac Israeli, *opera omnia* [Lyon 1515], t. II.).

Die „Potenzen“, mit denen sich Radulfus Ardens bis zum Kapitel 47 des *Speculum* beschäftigt, betreffen mehr den inneren Aufbau der Seele. Die beiden, die er nach dem Plan, den er sich vorgenommen hat, noch ins Auge fassen will, beziehen sich auf die Bedingungen, unter welchen die Aktivität sich nach außen hin realisiert: Um zu handeln, muß der Mensch fähig sein zum Tun, und diese Handlungsfähigkeit erhält den Namen *potestas*:

M f<sup>o</sup> 11ra – N f<sup>o</sup> 10rb:

Potestas vero, quam Deus creature sue contulit, est quedam aptitudo ipsius, ut aliquis actus per eam vel in eam exerceatur; per eam, ut cum dicitur: homo potest docere; in eam, ut cum dicitur: (cum dicitur *M bis om.*) homo potest doceri. Cum enim (autem *M*) dicimus hominem operandi habere potestatem, nichil aliud quam ministerium de eo predicamus. Auctoritas quippe siue potestas operandi solius Dei est, qui per semetipsum quedam, quedam vero per ministerium operatur creaturarum.

In dieser überraschenden Form eines Elementes des Seelenlebens bringt Radulfus Ardens die Theorie der zweiten Kausalität bei den Kreaturen<sup>19)</sup>. Er macht es übrigens sehr knapp und verfährt genauso in dem kurzen folgenden Kapitel hinsichtlich der gleichermaßen klassischen Frage bezüglich Gottes als des Urhebers des Bösen. Er zerlegt nicht gemäß dem allgemeinen Plan seiner Zeitgenossen die Sünde in einen Akt, der irgendetwas Positives darstellt, und in eine negative Bosheit, sondern bezieht sich direkt auf Boethius<sup>20)</sup> und verwendet eine Argumentation, die an die Überlegungen der Dialektik des 11. Jh. erinnert: *Potentia peccandi a Deo non est, quoniam non potentia sed impotentia est* denn *peccatum non est aliquid*.

Die letzte Potenz ist die *libertas arbitrii*. Lottin hat in seiner Edition des Textes von Kap. 49 und des größten Teils von Kap. 50 den Platz gezeigt, den diese Darstellung in der Ideengeschichte verdient und die Abhängigkeit des Radulfus Ardens von der Schule des Gilbert von Porrée unterstrichen.<sup>21)</sup> In dem Rahmen der Konzeptionen des Verfassers über die Seele läßt sich feststellen, daß diese *libertas* nirgends eine Eigenschaft des rationalen Urteils ist, welches durch das *arbitrium* konstituiert wird – er identifiziert dieses letztere mit der *discretio rationis*, die ganz zu Anfang der Darlegung der Potenzen oder Qualitäten der menschlichen Seele erwähnt wird –, sondern sie schließt sich vielmehr an die *potestas* sowie an ein anderes Element, von dem bisher noch nicht die Rede war, nämlich den Willen an. Die Darlegung hat also zum Ziel, dieses Charakteristikum der Freiheit, *se habere ad utrumlibet*, zu zeigen, welche dank der vernünftigen Unterscheidung sich an die Aktivität des Menschen, ebenso in der Ausführung wie in der Entscheidung anschließt. Aber der Autor ist dabei gezwungen, den Willen darzustellen und in die Entwicklung dieser Aktivität einzuführen, durch den ja diese Entscheidung sich realisiert. Er hält sich nicht damit auf, ein besonderes Gewicht auf seine Rolle und seine Verkettung mit den anderen Potenzen zu legen, sondern er definiert den Willen stets durch seinen eigenen Akt, aus welchem

<sup>19)</sup> Die Verwendung des Begriffs *potestas* in den Lehren, die den menschlichen Akt betreffen, war bei den Theologen des 12. Jh. nicht bekannt. Ihre Texte und die Unterschiede, die sie gegenüber dem *Speculum* zeigen, findet man bei O. Lottin, *Psychologie et Morale* ... I, 17 n. 2, 20 n. 5, 23 n. 3 und vor allem die Seiten 43–45, wo sich die Darlegungen eines anderen Anhängers Gilbert v. Porrées und Zeitgenossen des Radulfus Ardens finden, nämlich des Alanus v. Lille. Es handelt sich um eine Stelle aus der Summe *Quoniam homines*, die inzwischen von P. Glorieux (*Arch. Hist. doct. litt. M. A.* 20, 1953, 303–304) herausgegeben wurde.

<sup>20)</sup> Boethius, *De consolatione philosophiae*, IV pr. 2 (ed. Weinberger, S. 84.18).

<sup>21)</sup> O. Lottin, *op. cit.* I, 46–7.

die ganze Bedeutung des Willens hervorgeht: *Libere vero voluntatis est eligere*<sup>22</sup>). Mit dieser Ausführung über die Freiheit hat Radulfus Ardens das Programm, das er sich gesetzt hatte, erreicht. Trotzdem fügt er ein langes Kapitel an<sup>23</sup>), in dem er die *vires et affectiones* behandelt, die der Mensch mit den Tieren gemeinsam hat. Alle, von denen bisher die Rede war, gehörten der vernünftigen Natur, sei es dem Menschen oder dem Engel, an. Nachdrücklich betont er die Bedeutung der Seele, für die der Leib nur Instrument ohne Autonomie ist:

M f<sup>o</sup> 11vb – N f<sup>o</sup> 11ra:

Preter has uero habet (potest *M*) anima hominis etiam duas vires cum brutis animalibus communes, uegetationem uidelicet et sensualitatem cum sequelis suis, per quas corpori unitur et per illud tanquam per organum operatur. Sola quippe anima auctoritatem sensuum habet exercendorum, corpus uero tantum est instrumentum: Qui enim, ut ait Plato, auctoritatem sensuum corpori attribuit, idem facit quam qui auctoritatem domus faciente non homini sed dolabro et ascie ascribit.

Porro uegetabilitas est uis anime, per quam apta est corpus uiuificare (uiuificare corpus *M*). Sensualitas uero est uis anime, per quam apta est mediante corpore res quinque sensibus sentire et diiudicare.

Sane uita corporalis nichil aliud est quam internus et (om. *M*) naturalis motus corporis uigens tantum intrinsecus. Sensus quoque nichil aliud (om. *M*) est quam uitalis in corpore motus uigilans extrinsecus.

Von diesen Definitionen ist die der Sensualität die interessanteste. Sie unterstreicht die Stellung des Radulfus Ardens, der außerhalb der geläufigen Wege der Sentenzen bleibt. Für den Lombarden und seine Schüler ist es die Sensualität, die den Menschen sinnliche Befriedigung suchen läßt und dadurch zur Sünde treibt. Aber nach der Bedeutung, die ein Zeitgenosse als „geläufiger“ bezeichnet<sup>24</sup>), entspricht sie dem Gesamtbegriff dessen, was man unter Seele oder Sinnenleben versteht. Wenn man sich nur an die Definition selbst hielte, könnte man die Auffassung des *Speculum universale* für ziemlich vage halten im Vergleich zu dieser Auffassung der Spekulation *de anima*, da sie der Sensualität nur die sinnliche Wahrnehmung zuschreibt. Dazu kommt noch, daß es sich um eine Erkenntnis ziemlich hohen Niveaus handelt, da sie ja ein *dijudicare* zustande kommen läßt, das weiter unten *discretio sensualis* genannt wird. Es ist diese Fähigkeit, die das animalische Leben bestimmt, mit der *cognos:it bos possessorem suum et asinus presepe domini sui*, die das Mißtrauen des Fisches gegenüber dem tückischen Angelhaken verursacht. Wenn man so der Sensualität dieselbe Rolle zuteil werden läßt, wie der *estimatio* bei den Schülern des Aristoteles, so ist doch ihre Struktur eine völlig andere, sie konstituiert vielmehr eine direkte Erkenntnis ohne Vermittlung der *intentiones* des Avicenna. Sie erinnert vielmehr an die „Klugheit“ ohne Intelligenz, die *De spiritu et anima* den Tieren zuschreibt<sup>25</sup>).

Ausgehend von dieser Fähigkeit des Urteils, der Unterscheidung, die die Sensualität darstellt, entwirft Radulfus Ardens das Bild einer empfindungsfähigen Seele, die irgendwie die Nachahmung, die Projektion dessen, was auf der Ebene der

<sup>22</sup>) Radulfus zitiert noch (M, f<sup>o</sup> 11ra, N, f<sup>o</sup> 10vb) einige Zeilen nach dem von Lottin angeführten Text die Unterscheidung des Willens in *ut res bona sit* und *ut res sit bona*, aber er begnügt sich mit der Feststellung der Differenz zwischen Willen und *potestas*.

<sup>23</sup>) Kap. 51; M, f<sup>o</sup> 11vb–12r, N, f<sup>o</sup> 11v.

<sup>24</sup>) Praepositinus von Cremona, *Summe*, (ms. Paris, Bibl. Nat. lat. 14526), f<sup>o</sup> 22va. Der Text ist wiedergegeben unten S. 93.

<sup>25</sup>) *De spiritu et anima* c. 14 (PL 40, 790).

Intelligenz die rationale Seele ist, auf diese niedrigere Ebene bedeutet: *Sicut rationem comitatur intellectus et memoria, sic sensualitatem imaginatio memoriaeque sua.* Nachdem sie so in Stand gesetzt ist, zu erkennen, wird diese empfindungsfähige Seele auch ein irascibles und ein concupiscibles Element besitzen, die sie befähigen, die körperlichen Leidenschaften zu empfinden, die auf ihrem Gebiet denen des intelligenten Wesens entsprechen. Es gibt also in dem *Speculum universale* das, was man heute einen Grundriß einer animalischen Psychologie nennen würde. Beim Menschen ist sie aus sich selbst mit voller moralischer Wertung versehen, sie drängt nicht zum Bösen hin – eine Meinung, die ein Großteil der zeitgenössischen Theologen zum Ausdruck gebracht hat –, sondern sie ist die an sich indifferente Möglichkeit, gut oder schlecht zu handeln. Radulfus Ardens teilt dies nacheinander dem Erkenntnis- und Affektivitätsbereich zu:

M f<sup>o</sup> 12ra-N f<sup>o</sup> 11rb:

Qui quinque sensus si sapienter et sobrie aut clauduntur aut aperiuntur, porte fiunt uirtutis et salutis, alioquin porte fiunt iniquitatis et mortis . . .

M 12rb. . . corporales oriuntur passiones; quas si propter Deum sponte modesteque nobismet irrogamus, aut irrogatas nobis aliunde patienter toleramus, materia fiunt nobis uirtutum, alias uitiorum.

Dies ist nach der Absicht des Radulfus Ardens eine vollständige Darlegung der ganzen menschlichen Psychologie von der vegetativen Potenz bis zur Vernunft und dem Willen. Sogar mit den rein physischen Gegebenheiten, die die Erkenntnis dieser Potenzen der Seele vervollständigen, hat er sich befaßt und die Theorien der arabischen Mediziner über diesen Punkt übernommen: jede der großen Fähigkeiten besitzt im Körper eine *sedes*, ein Organ, das das Instrument seiner Funktion ist, ohne daß der Autor den Versuch machte, genauer darzustellen, wie sich diese instrumentale Rolle realisiert<sup>26)</sup>. So werden die Erkenntnisfähigkeiten im Gehirn lokalisiert, in den drei Kammern, von wo aus sie sich verteilen: der Intellekt liegt zur Stirn hin in der *cellula phantastica*, die Vernunft in der Mitte, und das Gedächtnis hat seinen Platz in der dritten Kammer, die im Hinterkopf liegt<sup>27)</sup>. Wenn die allgemeine Einteilung dieser Lokalisierung das Gemeingut sowohl der Mediziner als auch der Philosophen oder Theologen des Mittelalters ist, die sich von ihr leiten lassen, besonders der Schule von Chartres und der Zisterzienser des 12. Jh., so unterscheidet sich die Darlegung des *Speculum universale* dennoch durch den Umstand, daß es einzig die rationalen Potenzen sind, die sie ins Auge faßt, sie beschäftigt sich nicht mit der *imaginatio* oder dem sensiblen Gedächtnis. Die Verwendung des Ausdrucks *phantastica* für die „Höhle“ des Gehirns, in der sich die Intelligenz findet, macht diese Besonderheit deutlich. Der Beweis, den Radulfus Ardens für die Gültigkeit und Exaktheit dieser Lokalisierung bringt, gehört in gleicher Weise zum gemeinsamen Erbgut dieser aus der Medizin stammenden Theorien: man braucht nur ein *sumere experimentum*, indem man die Korrelation der Phänomene feststellt; jeder körperlichen Schädigung der bezeichneten Zentren, wie es bei Geisteskranken der Fall ist, entspricht eine Störung der Funktion der Fähigkeit, die dort ihren Sitz hat.

In Vervollständigung dieser Schilderung zeigen die folgenden Kapitel, daß das Concupiscible sich in der Leber, das Irascible *in felle*, in der Gallenblase findet<sup>28)</sup>.

<sup>26)</sup> Man bemerkt bei Radulfus Ardens besonders das Fehlen jeder Lehre des *spiritus*, der lebendigen Strömung, deren besondere Aufgabe es ist, durch den ganzen Organismus hindurch die sinnlichen Eindrücke und treibenden Impulse zu vermitteln.

<sup>27)</sup> Kap. 43. M, f<sup>o</sup> 10ra. N, f<sup>o</sup> 9rb.

<sup>28)</sup> Kap. 44 und 45. M, 10rb und 10va. N, f<sup>o</sup> 9vb.

Radulfus Ardens scheint ganz und gar überzeugt von seinen Darlegungen, steht aber trotzdem nicht völlig für sie ein und beginnt jede von ihnen mit der Erwähnung der verwendeten Quelle, allerdings in einer sehr vagen Weise: *Philosophi opinantur ... perhibent ... testantur*. Man wundert sich vielleicht, daß er diese medizinischen Lehren auf diese Weise als von „Philosophen“ herrührend betrachtet, aber dieser Ausdruck scheint in einem ganz allgemeinen Sinn verwendet zu sein, sie bedeuten das Äquivalent von *naturales*, die Gilbert v. Poitiers so oft erwähnt. Indem er sie als Autorität zu Hilfe ruft und sie mit diesem Namen bezeichnet, will der Verfasser des *Speculum universale*, eines theologischen Werkes, zeigen, daß das Problem der organischen Lokalisierung der psychologischen Funktionen nicht zu seinem eigenen Gebiet gehört. Er weist nur, weil es ihm von Bedeutung scheint, auf das Ergebnis hin, das dieses Problem bei seinen Kollegen findet, deren Aufgabe es ist, es zu untersuchen.

Dieser kleine *tractatus de anima*, der sich im Buch I des *Speculum universale* findet, besitzt eine eigene Bedeutung und einen Eigenwert, die sich leicht einsehen lassen. Jeder kann die Absichten und Ergebnisse eines Bemühens würdigen, das gewiß nicht uninteressant ist und zwei sehr klare Tendenzen des Autors zeigt: eine echte Vorliebe für die Probleme der Psychologie und eine energische Forschungsarbeit, die sich auszeichnet durch ihre Synthese und einen Aufbau, der eindrucksvoll die einzelnen Lehren und ihre gegenseitige Beziehung darstellt. Die Bedeutung und der Wert des Traktates innerhalb der Entwicklung der theologischen Strömungen sind schwieriger zu würdigen: die Originalität einiger Anschauungen lassen ihn abseits der allgemein begangenen Wege, deren Spur man nachzuforschen pflegt, und es scheint unmöglich, bei den Lehrern, die nach ihm kommen, einen Widerhall seiner Ideen zu finden. Was seine Vorgänger betrifft, zeigt der Traktat eine gewisse Zahl von gemeinsamen Zügen mit *De spiritu et anima*: die Bedeutung, die den affektiven und Erkenntnismomenten zugeschrieben wird und die Vernachlässigung des Willens und der aktiven Potenzen, die Beziehung auf die arabische Medizin, die Beschäftigung mit der sensiblen Seele als solcher<sup>29)</sup>. Man findet sich so geneigt, das Werk des Radulfus Ardens mit den Versuchen in Verbindung zu bringen, die von den christlichen Autoren des 12. Jh. gemacht wurden, um im Rahmen eines mit dem Dogma übereinstimmenden Werkes eine Darlegung einer „wissenschaftlichen Psychologie“ zu bringen. Das einzige Material, das damals zu diesem Zweck den Lateinern zur Verfügung stand, waren die Übersetzungen der arabischen medizinischen Schriften, und mit ihrer Hilfe hatten in der ersten Hälfte des Jahrhunderts Wilhelm v. Conches mit seiner *Philosophia mundi* und Wilhelm v. St. Thierry in seiner *Physica corporis et animae* gearbeitet<sup>30)</sup>. Aber diese Wissenschaft hatte ihre Grenzen. Die Mediziner hatten sich mit der Psychologie nur insoweit befaßt, als das Seelenleben sich in wechselseitiger Abhängigkeit zum körperlichen Leben befindet. Daher war es schwierig, eine ausreichende Darstellung zu geben,

<sup>29)</sup> Der Hauptunterschied zwischen den Bildern der Seele, wie sie die beiden Werke bieten, liegt in der Verwendung der Stufenleiter der Grade der Erkenntnis in *De spiritu et anima*, nämlich *sensus - imaginatio - ratio - intellectus - intelligentia*, welche sich im *Speculum universale* nicht findet. Diese Aufzählung, die auf Augustinus und Boëthius zurückgeht, wurde von fast allen Autoren des 12. Jh. übernommen. Daß sie sich nicht bei Radulfus Ardens findet, unterstreicht das Fehlen einer hierarchischen Struktur der Seele, welches das Charakteristikum seiner Psychologie ist: sie kennt zwei Ebenen, die rationale und die sensible, deren gegenseitige Beziehung übrigens ziemlich im Dunklen gelassen wird, und die Berührungs- und Koordinationspunkte der Potenzen, die er zu determinieren sucht, liegen ausnahmslos auf der einen oder der anderen dieser beiden Ebenen.

insbesondere das intellektuelle und sensible Leben, ohne das eine dem anderen zu opfern, richtig zu unterscheiden, ferner dem Willen oder dem Strebevermögen einen ihm zukommenden Platz zuzuweisen<sup>31</sup>). Und in der Epoche des Radulfus Ardens selbst war eine andere Strömung der Erkenntnis über das menschliche Sein im Begriff, die bisherige zu verdecken: auf die Mediziner folgten die Philosophen, als die spanischen Übersetzer dem Abendland das vollständige System der aristotelischen Psychologie, so wie es Avicenna darlegt, veröffentlichten. Der wissenschaftliche Wert dieser Lehre sollte genügen, die geistigen Erfordernisse des 13. Jh. zu befriedigen. So erklären sich in gleicher Weise die Quellen, die Radulfus Ardens anregten, als auch die Tatsache, daß seine Darlegung *de anima* so schnell der Vergessenheit anheimfiel: er kam zu spät und wurde fortgeschwemmt durch die tiefgreifenden Veränderungen, die das geistige Leben des Abendlandes in den ersten Jahrzehnten des 13. Jh. bestimmten.

Eine andere Eigentümlichkeit dieser Gruppe von Kapiteln, die dem Studium der menschlichen Seele gewidmet sind, ist ihre Einfügung in ein theologisches Werk. Das Fehlen einer ähnlichen Darstellung in den entsprechenden Werken der Zeitgenossen ist leicht zu bemerken: ganz zu schweigen von den Autoren, die sich unter die *naturales* einreihen lassen, wie Alexander v. Neckam oder Alfred v. Sarashel, erscheinen Darlegungen, die die Psychologie betreffen, nicht in den großen theologischen Werken, sondern in Spezialtraktaten. Ein Vierteljahrhundert und mehr nach Radulfus Ardens sollte es mit Wilhelm v. Auvergne und Johannes v. La Rochelle ebenso sein<sup>32</sup>). Läßt sich diese Tatsache ebenso leicht erklären wie konstatieren? Sie kann das Ergebnis einer äußeren Situation sein, über die wir keine genauen zeitgenössischen Unterlagen besitzen, aber es läßt sich feststellen, daß Philippus Cancellarius, der als einer der ersten Theologen die *quaestiones de anima* in seine Summe aufnahm, das Bedürfnis hat, sich zu rechtfertigen. Er schreibt: *Sequitur secunda questio que dicitur de potentiis animae, secundum quas provenit in speculatione theologi*, und er legitimiert jede von ihnen durch ein Schriftwort oder Väterzitat, in dem sie sich findet<sup>33</sup>). Callus hat andere Texte von Lehrern *in sacra pagina* zusammengestellt, die eine ähnliche Geistesrichtung wie die Philipps zeigen, gegen die scharfen Proteste von Johannes Blund, damals noch *magister artium*, der dem Theologen verbietet, sich mit der Natur der Seele zu beschäftigen, da ihr Heil alleiniger Gegenstand seiner Lehre sein soll<sup>34</sup>). Alles trägt dazu bei, zu glauben, daß damals eine Situation bestand,

<sup>30</sup>) Wilhelm v. Conches, *Philosophia Mundi*, pars IV. Die beiden Rezensionen, die sich in der Patrologie finden, nämlich in den Werken von Beda (PL 90 1174) und in den Werken des Honorius Augustodunensis (PL 172 95), sind hinsichtlich der Psychologie übereinstimmend. Wilhelm v. Saint Thierry, *Physica corporis et animae* (PL 180, 695).

<sup>31</sup>) Die unbedeutende Rolle, die dem Willen zugeschrieben wird, ist weiter oben im Zusammenhang mit dem freien Willen dargestellt worden. Nach den Definitionen, mit denen Radulfus Ardens beginnt, beschränkt sich seine Erörterung über das sensible Leben darauf, dieses als ein Abbild des rationalen Lebens darzustellen, ohne seine Beziehung mit dem höheren Teil und mit dem Gesamtorganismus genau zu bestimmen.

<sup>32</sup>) Wilhelm v. Auvergne, *De Anima*, (Opera omnia, Paris-Orléans 1674, t. II). Johannes v. La Rochelle, *Summa de anima* (ed. Domenichelli Prato 1882); *Tractatus de multiplici divisione potentiarum animae*, früher als die *Summa* (eine Edition ist in Vorbereitung für die „Textes philosophiques du Moyen Age“). Schon eine summarische Untersuchung der Literatur über die *questiones* bestätigt das Schema dieser Beziehungen zwischen der Psychologie und der theologischen Lehre.

<sup>33</sup>) Philippus Cancellarius, *Summa*. Ms. Paris, Bibl. Nat. lat. 3946, f° 17vb.

<sup>34</sup>) D. A. Callus, *The Treatise of John Blund „On the Soul“*. In: *Autour de Aristote. Recueil ... offert à Monseigneur A. Mansion* (Louvain 1955), 481-3.

wenn nicht de jure, so doch de facto, die den Theologen hinderte, sich auf das Gebiet der Psychologie zu wagen.

Aber es gab auch noch einen anderen Grund, der mit der Natur dieser Lehre in *sacra pagina* zusammenhängt: in dem Maße, in dem der Meister in den Sentenzen den Rahmen und die Materie seiner Darlegungen fand, blieb ihm schon die bloße Idee eines *tractatus de anima* völlig fremd. Die psychologischen Fragen, auf die der Lombarde die Aufmerksamkeit lenkte, waren begrenzt auf einige Einzelprobleme und fanden sich außerdem ziemlich verstreut in seinem gesamten Werk<sup>35</sup>). Nur, indem er den Rahmen sprengte und dem Inhalt des *Speculum universale* neuen Stoff hinzufügte, kam Radulfus Ardens dazu, seine Darlegung über die Seele und ihre Potenzen zu entwickeln. Gegenüber den Werken dieser Epoche, die gegenwärtig bekannt sind, würde er mit seiner Position, die ihn vom *Magister Sententiarum* und von den Meistern, die bei diesem ihre Anregung finden, abhebt, eine isolierte Stellung einnehmen, wenn nicht einer von diesen zeigte, daß dies gerade auf dem Gebiet der Psychologie nicht so ist. Nachdem Praepositinus v. Cremona bezüglich der Sünde definiert hat: *sensualitas que appetit illicitum . . . ratio que consentit* und durch diese Einwilligung an der Tat einen Anteil hat, der sie von einer Erkenntnisfähigkeit wie der Intelligenz unterscheidet, fährt er in seiner Antwort fort:

Item mota quod sensualitas tribus modis accipitur, scilicet magis proprie et minus usitate, secundum quod superius diximus; magis usitate et minus proprie, secundum quod comprehendit omne quod habemus commune cum bestiis, et secundum hoc ymaginatio sensualitati subicitur . . . Ratio similiter tribus modis dicitur, scilicet magis proprie et minus usitate, secundum quod ab intellectu distinguitur; minus proprie et magis usitate, secundum quod comprehendit omne quo differimus a bestiis, et ita rationi subicitur intellectus<sup>36</sup>).

Radulfus Ardens erscheint als der Vertreter einer Richtung, in der einer seiner Kollegen, der ihm nicht günstig gesinnt ist, die meist befolgte in diesem Studienbereich, der im Begriff ist, sich zum Universitätswesen zu entwickeln, erkannte. Er gibt uns so eine nicht uninteressante Auskunft über die Pariser Lehre und Haltung, die man dort gegenüber dem Lombarden einnahm<sup>37</sup>).

Man ist bisweilen versucht, schnell über die psychologische Darlegung des *Speculum universale* hinwegzugehen, es scheint zu weit entfernt von den geläufigen Gedankengängen, die die Forschung in den zeitgenössischen Werken beschäftigten, aber das Gedankengut des Radulfus Ardens wird in ihm ursprünglich und

<sup>35</sup>) Vor allem die Definition der Seele und die Art ihrer Verbindung mit dem Körper (*Sent. II, 17*); die Potenzen der Seele, die durch die Realisierung des Bildes der Trinität von Bedeutung sind (*Sent. I, 3*); besonders die distinctiones 24 und 25 des II. Buches, wo Petrus Lombardus selbst die Notwendigkeit betont, etwas Psychologie zu treiben, um die Entwicklung des Sündenaktes zu verstehen (d. 24, c. 5: *Haec de partibus animae . . .*), er hat allerdings nur das im Auge, was direkten Bezug auf die moralische Handlung hat. Er bemüht sich nicht, diese in die Gesamtheit der Seele, für die er sich nicht interessiert, einzuordnen.

<sup>36</sup>) Ms. Paris, Bibl. Nat. lat. 14526, f<sup>o</sup> 22va. Die 3. Bedeutung läßt *sensualitas* und *ratio* zum Namen des unteren und oberen Teils der doppelten augustinischen Vernunft werden. Sie wird nach Praepositinus *minus proprie et minus usitate* angewandt und ist für die Darstellung der Lehre des Radulfus Ardens, der sie nicht kennt, ohne Bedeutung.

<sup>37</sup>) Dieser kleine *tractatus de anima* ist nicht ausführlich genug, um daraus auf die allgemeinen Methoden des Radulfus Schlüsse zu ziehen. Aber man kann hier entsprechend seiner Unabhängigkeit vom Lombarden das Fehlen von *auctoritates* bemerken. Die *philosophi* werden nicht zum Beweis zitiert, sondern nur, um ihren Raum abzustecken. Es bleibt also nur, abgesehen von der Hl. Schrift, ein Zitat von Boëthius, das sich dazu noch auf ein spezielles Thema, nämlich die Natur des Bösen und der Sünde, bezieht.

lebendig genug sichtbar, um ein wirkliches Interesse zu verdienen. Seine Isolierung ist übrigens nur relativ, sie zeigt tatsächliche eine der letzten Anstrengungen, eine Lehre *de anima* vor der Einführung der aristotelischen Psychologie zu konzipieren. Die Einführung einer solchen Darstellung in ein theologisches Werk, die Selbständigkeit gegenüber den üblichen Gedankengängen der Sentenzen, die danach strebten, sich in der Lehre zu behaupten, machen dazu aus ihm ein nützliches Dokument für die Erkenntnis einer Epoche des Übergangs, für die man nur mehr Dokumente zu besitzen wünschte, die die Atmosphäre verstehen lassen, in der sich das Zeitalter der Hochscholastik vorbereitete.

## APPENDIX

Wir geben hier die Übersicht wieder, die sich im f<sup>o</sup> 12v des ms. der Bib. Mazarine, und 11v des ms. der Bibl. Nationale findet. Es bestehen einige Unterschiede im Werk der beiden Schreiber, die hauptsächlichsten sind die Auslassung der Affektionen des *contemptus* in N, sie haben übrigens graphisch den Nachteil, die vertikalen Linien der intellektuellen Kräfte zu durchbrechen. Ein weiterer Unterschied ist die Stellung des *arbitrium*, das in M auf der gleichen horizontalen Reihe erscheint wie die *potestas*.

Was das folgende Kapitel der Erklärungen betrifft, so bietet dieses viel mehr, als seine ersten Zeilen versprechen. Radulfus Ardens bemüht sich darin, nachzuweisen, daß seine eigenen psychologischen Konzeptionen einen vollständigen Ersatz bieten für diejenigen, die bei seinen Zeitgenossen üblich waren, zumal sich hier die verschiedenen Beziehungen und Gliederungen unter den Fähigkeiten der Seele finden. Von diesem Gesichtspunkt aus teilt sich seine Darlegung in drei Teile. Der erste und komplizierteste faßt *De spiritu et anima* ins Auge: die drei Visionen, von denen die dritte sich in drei Akte unterteilt, entsprechen den fünf Graden der Erkenntnis, die vom *sensus* bis zur *intelligentia* reichen, gemäß dem Schema, das zunächst drei Fähigkeiten, dann eine Unterteilung der *intellectiva*, die die höchste ist, in drei Teile berücksichtigt. Die vollkommene Übereinstimmung der fünf Grade der Erkenntnis, die diesen Kräften eigen ist, bestätigt die Beziehung zwischen dem *Speculum universale* und dem Werk des Pseudo-Augustinus.

Indem er von den drei *discretionibus* spricht, nennt Radulfus Ardens selbst die drei Potenzen, deren Rolle im menschlichen Handeln Petrus Lombardus in der 24. Distinction des 2. Buches der Sentenzen aufzeigt. Die Erwähnung der Weisheit und der Wissenschaft, die traditionsgemäß verbunden sind mit den zwei Teilen der augustianischen ratio, kann die Annäherung nur noch unterstreichen. Was den Gegensatz von Fleisch und Geist, von innerem und äußerem Menschen betrifft, den Radulfus Ardens betont und selbständig erörtert, so ist es überflüssig, aufzuzeigen, daß es sich um ein Thema handelt, das in den verschiedenen geistlichen und mystischen Schulen des 12. Jh. sehr ausführlich behandelt worden ist. M 13ra N 12ra

*Quid utilitatis conferat inspicientibus (om. M inspicientibus N) subiecta figura. (Capitulum) liiii.*

Si subiectum figuram diligenter inspicias, poteris multa, que in scripturis sacris quotidie legis, animaduertere. Primo siquidem in ea considerare poteris, quoniam tres sunt species uisionis, uidelicet corporalis, ymaginaria siue spiritualis et intelletualis. Corporalis, per quam aliquo corporali sensu rem comprehendimus (apprehendimus M) [in-]corpoream; ymaginaria siue spiritaulis, per quam rem

|  |                         |               |                                 |
|--|-------------------------|---------------|---------------------------------|
|  | Pars superior           | Pars superior | Pars superior                   |
|  | INTELLECTUS             | RATIONIS      | MEMORIE                         |
|  |                         |               | <i>Ex hiis oritur</i>           |
|  |                         |               | <i>sapientiae.</i>              |
|  | INTELLECTUS             | RATIO         | MEMORIA                         |
| IRASCIBILITAS                                |                         |               | CONCUPISCIBILITAS               |
| ODIBILITAS                                   | Negligentia             | Negligentia   | .                               |
| .  | Tepor                   | Tepor         | .                               |
| .  | Accidia                 | Accidia       | .                               |
| .  |                         | CONTEMPTUS    | .                               |
| Odium  |                         | .             | .                               |
| Timor  |                         | .             | .                               |
| Deterritatio                                 | Subsannatio             | Incuria       | .                               |
| Ira  | Oblivio                 | Serenitas     | Voluntas (sive cupiditas)       |
| Tristitia                                    | Socordia                | Sompnolentia. | Spes Emulatio                   |
| Penitentia                                   |                         |               | Gaudium Letitia                 |
|  |                         |               | Gloriatio                       |
|  | ARBITRIUM               |               |                                 |
|  | sive DISCRETIO RATIONIS |               |                                 |
| VOLUNTAS                                     | POTESTAS                | LIBERTAS      |                                 |
|  |                         |               | <i>Ex hiis oritur Scientia.</i> |
|  | Pars inferior           | Pars inferior | Pars inferior                   |
| INTELLECTUS                                  | RATIONIS                | MEMORIE       |                                 |
| <b>Hic incipit et ascendit homo interior</b> |                         |               |                                 |
| <i>Ab hinc inferius homo exterior</i>        |                         |               |                                 |
| IMAGINATIO                                   | SENSUALITAS             |               | MEMORIA                         |
| IRASCIBILITAS                                |                         |               | CONCUPISCIBILITAS               |
| SENSUALIS                                    | DISCRETIO SENSUALIS     |               | SENSUALIS                       |
| .  | Visus                   |               | .                               |
| .  | Auditus                 |               | .                               |
| .  | Gustus                  |               | .                               |
| Odium  | Odoratus                |               | Voluntas                        |
| Timor  | Tactus                  |               | Spes                            |
| Exterritatio                                 |                         |               | Emulatio                        |
| Ira  |                         |               | Gaudium                         |
| Tristitia                                    |                         |               | Letitia                         |
| Penitentia                                   |                         |               | Gloriatio                       |

corpoream sine corporeo sensu contemplamur; intellectualis, per quam res incorporeas (sine . . . incorporeas] siue res corporeas *M*) speculamur. Sed hec diuiditur in inferiorem, superiorem et summam<sup>1)</sup>. Inferior autem est, quando a fundamento rerum corporearum nostram incipientes speculationem, diuidimus inter corpora corporumque naturas, deinde inter ipsas naturas, tercio eciam inter ipsarum rationes naturarum. Superior uero speculatio intellectus est, quando sine fundamento alicuius rei corporee inuisibilia speculamur, ut quando dirigimus speculationem nostram ad angelos ceterosque spiritus. Summa uero

<sup>1)</sup> Die drei Visionen: *De spiritu et anima* c. 24 (PL 40. 794). »Anima sensu corpora percipit, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectu spiritum creatum, intelligentia spiritum increatum«. Abschließende Zusammenfassung: *ib.* 2 (787). Das Schema sensus–imaginatio–ratio, diese untergeteilt in ratio–intellectus–intelligentia: *ib.* 13 (789).

intellectus speculatio est, quando ipsum Creatorem incircumscripsum immensumque spiritum speculamur. Sane quoque (*om. N*) has tres uisionum species dicunt nonnulli Apostolum uocasse tres celos, quando ait: „Scio huiusmodi hominem, nescio siue in corpore siue extra corpus, Deus scit, raptum esse usque ad tertium celum.“<sup>2)</sup>

Ex eadem quoque figura potes aduertere tres species discretionum. Prima est sensualis, secunda inferioris partis rationis, tertia superioris. Similiter et tres memorie species discernere potes. Ex eadem eciam figura discernis, quid proprie sensus, quid sciencia, quid sapiencia nuncupetur.

Ex eadem rursus aduertis duas esse in homine concupiscibilitates, duas uoluntates, duas spes, duo gaudia duasque leticias; et econtrario duas (concupi *add. M*) irascibilitates siue odibilitates duosque timores, duas iras, duas quoque tristicias. Porro quid (quod *M*) due concupiscibilitates in homine sint, ostendit Apostolus dicens: „Caro concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem.“<sup>3)</sup> Quid due uoluntates ostendit Salomon (*M. 13rb*) dicens: „Vult et non uult piger.“<sup>4)</sup> Quod (et *M*) Dominus ostendens, (*N 12rb*) se promptam rationis habere uoluntatem ad paciendum pro nobis, sensualitatis uero uoluntate ad ipsum reformidare (ipsam refutare *M*) dicit: „Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma“<sup>5)</sup> et „Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste“<sup>6)</sup> et „Tristis est anima mea usque ad mortem.“<sup>7)</sup>

Ex eadem eciam (item *M*) figura cognoscis, quid exterior et quid (qui *M*) interior homo dicatur, cum in Paulo legis: „et si (quid exterior . . . et si *om. et mg. add. N*) exterior homo naturaliter corrumpitur, tamen interior homo de die in diem renouatur.“<sup>8)</sup> Ut enim ait Augustinus in (*om. M*) xii. Libro de Trinitate, quicquid habemus in anima commune cum pecore, recte dicitur ad exteriorem hominem pertinere. Non enim corpus solum exterior homo deputatur, sed adiuncta quedam uita sua, qua compages corporis et omnes sensus uigent. Ascendentibus igitur introrsum quibusdam gradibus considerationis per anime partes, ubi incipit nobis occurrere aliquid, quod non sit nobis cum bestiis commune, ibi incipit ratio homoque interior. Sunt autem exterior et interior (interior exteriorque *M*) homo diuersarum naturarum et tanquam oppositarum. Nam exterior homo, quia terra est, naturaliter deorsum fertur, et more pecorum terrena querit et desiderat; gaudet in aeris serenitate, in colorum pulcritudine, in saporum dulcore, in odorum fragrantia, (suffragrantia *M*) in sonorum consonancia, in tactus suauitate; et quanto magis homo exterior in hiis delectatur, tanto interior dormit et sopitur: hinc est, quod illi, qui iugiter in hiis delectantur fiunt hebetes, semet ignorantes ac animales. Et econtrario, interior homo, quia igneus est, naturaliter sursum fertur sicut ignis; gaudet quoque in diuino supereffuso lumine, in contemplatione, in oratione, in uirtutum exercitatione, in (*M 13va*) sacra lectione et in (*om. M*) spirituali meditatione; et quanto plus in hiis dedectatur, tanto sensualis homo exterior torpet et delectationem aspernatur terrenorum: hinc est quod uiri spirituales huic (in hoc *M*) mundo stulti uidentur, et econtrario uiri mundiales (et *add. M*) stolidi a spiritualibus reputantur. Ceterum huiuscemodi repugnancia inter sensualitatem et rationem a prima creatione nun fuit, quoniam diuina sapiencia sic prudenter, sic temperanter, cum tanta confederatione (federatione *M*) ea coniunxit, ut ratio suis inferioribus prouideret cum discretionem, et inferiori rationi parerent sine rebellionem, ut uidelicet (*N 13va*) ratio cum suis inferioribus fieret propicia, et illa domino rationis sponte manerent obediencia (subiecta *M*).

<sup>2)</sup> II. Cor. XII, 2. — <sup>3)</sup> Gal. V, 17. — <sup>4)</sup> Prov. XIII, 4 — <sup>5)</sup> Mk. XIV, 38. — <sup>6)</sup> Mt. XXVI, 39. <sup>7)</sup> Mt. XXVI, 38 (oder Mk. XIV, 34). — <sup>8)</sup> Vgl. Eph. IV, 22. — <sup>9)</sup> Augustinus, De Trinitate XII.