

Kuc, Leszek

Der Albertismus in Polen im 15. und 16. Jahrhundert

Organon 18 19, 127-142

1982 1983

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Leszek Kuc (Polen)

DER ALBERTISMUS IN POLEN IM 15. UND 16. JAHRHUNDERT*

1. EINFÜHRUNG: ALBERT DER GROBE UND DER ALBERTISMUS

Vor etwa 25 Jahren bin ich der Metaphysik Alberts des Großen auf etwas kuriose Weise zum ersten Mal näher begegnet, und zwar, als ich in einem in den letzten Jahren des 15. Jahrhunderts geschriebenen Text eines berühmten Thomisten, der in Deutschland wegen seiner gescheiterten Verhandlungen mit Martin Luther nicht sehr beliebt ist, folgendes las:

»Ut enim dicunt Alfarabius, Avicenna, Algazel et Albertus, sive rosa sit, sive non sit, semper est rosa «:» Die Rose, nach Alfarabi, Avicenna, Algazei und Albertus, blüht sie im Sommer, blüht sie im Winter nicht, also: ist sie im Sommer als Blume da, und ist sie nicht da im Winter, so bleibt sie dennoch immer Rose«. ¹

Derselbe Topos befindet sich bei dem Albertisten aus Krakau, eine Generation früher als im oben zitierten Text:

»...materia est pura potentia, sed essentia rei non est pura potentia, quia dicit formam, tamen actualitas illa quam dicit essentia non est sufficiens ad hoc quod existat in esse actuali. [...] ...sicut patet de essentia rosae, quae tempore hiemis non existit actualiter, tamen existit tempore aestatis«: »Die Materie ist reine Potenz, das Wesen jedoch ist keineswegs reine Potenz, weil sie in sich die Form einschließt. Das aber genügt noch nicht, daß das Wesen sich im Zustand der aktuellen Existenz befindet. Und das wird am Beispiel einer Rose klar, die im Winter aktuell nicht existiert, im Sommer aber doch«. ²

Mit diesem metaphysischen, ein wenig scherzhaft gesagt: *Rosenroman* möchte ich mich jetzt nicht weiter befassen, ich möchte nur bemerken, daß für die entsprechenden Autoren, darunter für Albert den Großen, die aktuelle Existenz —

* Vortrag in der Reihe: Albertus Magnus 1280–1980, zum 700. Todestag, gehalten an dem Studium Universale der Rheinischen Friedrich-Wilhelm Universität Bonn, am 8. Mai 1980.

¹ Thomas de Vio, Caietani O. P., in: *De ente et essentia S. Thomae Aquinatis commentaria, cura et studio...*, M. H. Laurent O. P., Taurini 1935, Marietti, 4, 56, S. 87.

² Johannes von Glogau, *Questiones in I–XII libros »Metaphysica«* zit. von Z. Włodek, *Filozofia bytu*, in: *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce* Bd III, Wrocław–Warszawa: Ossolineum, S. 153, Nr. 184.

das Dasein — eines Wesens nicht benötigt wird, um es zum Objekt der Metaphysik zu machen.

Merkwürdigerweise wissen wir über die Metaphysik und philosophische Anthropologie von Albert immer noch nicht genug. Immer noch, nach fast 50 Jahren, gelten die Worte von Martin Grabmann, aus einer Festrede aus dem Jahre 1932: »Die Philosophie Alberts des Großen muß im Einzelnen erst untersucht werden. Bisher ist eigentlich nur seine Psychologie [...] eingehender dargestellt worden. Seine Metaphysik harrt noch auf eine zusammenfassende Darstellung.«³

Wesentlich mehr ist uns heute über den Einfluß der Albertschen Philosophie während des sogenannten *ersten* und *zweiten* Albertismus bekannt. Diese Kenntnisse verdanken wir besonders Martin Grabmann selbst, weiter Rudolf Haubst, G. Meersemann und ihren Nachfolgern, die die Wirkung von Albert in Paris, in Köln und in den anderen intellektuellen Zentren des spätmittelalterlichen Europa erforscht haben.⁴ Von den unmittelbaren Schülern Alberts, die seinen Weg in der Metaphysik und Anthropologie weitergegangen sind, kennen wir besser Ulrich Engelbrecht von Straßburg und Hugo von Straßburg, beide Dominikaner. In der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts ist für uns die weitere Entwicklung des *ersten* Albertismus weniger übersichtlich. Erst um die Jahrhundertwende tritt an der Pariser Universität eine große Gestalt in Erscheinung — Johannes de Nova Domo, der Generationen von Albertisten nicht nur in Paris und Köln, sondern auch in ganz Europa erzogen und inspiriert hat. In Köln scheint unter den Dominikanern die albertistische Überlieferung das 14. Jahrhundert hindurch lebendig gewesen zu sein. Aber erst nach der Ankunft Heymeric von Kamp nach Köln muß von einer wesentlichen Belebung des in diesem Falle schon *zweiten* Albertismus die Rede sein. Der persönliche Einfluß Heymeric hat sich nicht nur auf Paris und Köln beschränkt. Heymeric ist als Vertreter der Kölner Universität in Basel während des Konzils tätig gewesen, nachher wirkte er an der Gründung der Universität zu Löwen mit, wo er besonders seine philosophische Lehre verbreiten durfte.

Außer Heymeric von Kamp wird im 15. Jahrhundert in Köln eine andere eminente Gestalt eines Albertisten genannt: es war Johannes von Mechelen. Interessant, daß in Köln, trotz der scharfen Auseinandersetzungen zwischen den beiden Gruppen im Dominikanerorden — den Thomisten und den Albertisten — die größten und radikalsten Vertreter des Kölner Albertismus keine Dominikaner sind: Heymeric von Kamp, Dionys Rickel der Kartäuser, Nicolaus von Kues...

Nach den Forschungsergebnissen der letzten fünfzig Jahre müssen wir die globale Schätzung von Martin Grabmann etwas differenzieren. Er schrieb im Jahre 1932:

»Die starke Wirkung der Metaphysik Alberts läßt besonders die Summa seines Schülers Ulrich von Straßburg erblicken. In den peripatetischen Grundlinien treffen die Philosophie Alberts

³ M. Grabmann, *Der hl. Albert de Große*, München: Max Hueber, 1932, S. 20.

⁴ Über die neuere Literatur berichtet Z. Kuksewicz, *Albertyzm i tomizm w XV w. w Krakowie i Kolonii. Doktryna psychologiczna*, Wrocław-Warszawa: Ossolineum, 1973, besonders im 2. Kapitel.

und die des Aquinaten zusammen, aber die stärkere Betonung des Neuplatonismus gibt doch dem philosophischen Denken des Doctor universalis ein etwas anderes Gepräge. Der Streit zwischen den Thomisten und Albertisten an der Kölner Universität am Ausgang des Mittelalters ist Ausdruck dieser Lehrverschiedenheiten.⁵

Was Martin Grabmann «die stärkere Betonung des Neuplatonismus» nannte, erweist sich bei den Albertisten, besonders späterer Generationen, als ein ausgeprägter Neuplatonismus in der Metaphysik und in der Lehre vom Menschen. Die *Metaphysik* von Aristoteles wird von den Albertisten meistens ganz im Sinne Avicennas und im Sinne der neuplatonischen Schrift *Liber de causis* ausgelegt. Über die Wirklichkeit des Wirklichen entscheidet dessen Wesen, das nichts anderes ist, als ein Stempel der Ähnlichkeit mit dem höchsten Sein, oder, noch weiter, mit dem unergreifbaren *Ersten*. Die Kausalität wird öfters nicht im Sinne der *causa efficiens*, — einer Ursache, die das Sein durch ihre Wirkung erteilt — sondern im Sinne einer formalen, exemplarischen bzw. finalen Kausalität verstanden, d.h., die Seienden werden dank ihrer Ähnlichkeit mit dem, was am höchsten ist, wirklich. Und dies geschieht durch die Wirkung des Wesens, der Form eines Dinges, zuletzt aber durch die Anziehungskraft des höchsten Wesens, durch die zielsetzende und zugleich vollziehende Kraft des Höchsten.

Die Albertisten wußten in den meisten Fällen sehr gut ihre Meinungen mit der christlichen Lehre von der Erschaffung der Welt durch Gott in Einklang zu bringen. Das gelang ihnen genauso gut in ihrer Lehre vom Menschen. Die Einteilung der menschlichen Seele in ein höheres, göttliches Element, und ein niedrigeres, rein menschliches, das zur Ordnung der Natur gehört, hat Albert dem Großen selbst und den Albertisten dazu gedient, einerseits von der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes, andererseits von der Angehörigkeit des Menschen zu der Naturwelt zu reden. Es sei bemerkt, daß diese Einteilung u.a. eine wichtige Quelle für die Mystiker vom Format eines Meister Eckharts gewesen ist, den göttlichen Teil der Seele als Begegnungs- bzw. Vereinigungsort des Menschen mit Gott zu interpretieren.⁶

Martin Grabmann schrieb von den *peripatetischen Grundlinien* der albertistischen und der thomistischen Metaphysik. Solange es sich um die Gegebenheit handelt, die Martin Grabmann selbst *scholastische Methode* genannt hat, gilt seine Aussage weiter und gehört zu den banalen Grundinformationen über die spätere mittelalterliche Philosophie. Die Albertisten und die Thomisten stimmen darüber ein, daß die Wirklichkeit und besonders der *mundus sublunaris*, die Welt, die sich unter dem Mond befindet, in den aristotelischen Begriffen von Akt und Potenz, Form und Materie, im Rahmen der vier Ursachen: *quattuor causae* untersucht und interpretiert werden darf und soll. Aber über M. Grabmann hinausgehend ist festzuhalten, daß die Albertisten eine andere Interpretation der höchsten, göttlichen

⁵ Grabmann, op. cit.

⁶ Siehe z. B.: Bernhard Welte, *Meister Eckhart, Gedanken zu seinen Gedanken*, Freiburg: Herder, 1979, S. 146–168.

Wirklichkeit fordern, die nicht mehr in der Terminologie von Akt und Potenz ausreichend zu erklären ist, sondern, dem neuplatonischen Emanationsprinzip folgend, in der Terminologie vom Sein und Nichtsein. Auf dieser Grundlage kann man verstehen, warum der bekannteste Philosoph der albertistischen Richtung, Nikolaus von Kues, von der *coincidentia oppositorum* — der Vereinigung bzw. Wiedervereinigung der Gegensätze und Widersprüche schreibt. Jene *coincidentia* sollte, wie es sich für eine neuplatonische Darstellung gehört, auf dem Gipfel von allem Wirklichen auftreten.

So darf man, wie wir sehen, im Grunde von keiner peripatetischen Übereinstimmung zwischen den Albertisten und den Thomisten reden. Gewiß, die Thomisten des 15. Jahrhunderts verstehen die Struktur des Wirklichen meistens auch ganz anders; als Thomas von Aquino selbst. Jedenfalls bekennt sich keiner der Thomisten offen zu dem emanatorischen Prinzip des Wirklichen, sondern versucht die ganze Wirklichkeit im Rahmen von Akt und Potenz, Gott nicht ausgenommen, zu verstehen. Akt und Potenz also, statt Sein und Nichtsein. Hier liegt der tiefste Unterschied zwischen den Thomisten und den Albertisten, wobei die Albertisten, trotz der scholastischen Methode, keineswegs zu konsequenten Aristotelikern gezählt werden dürften.

Und trotzdem treten historische Gründe hervor, warum der Albertismus, gemeinsam mit dem Thomismus und dem Scotismus zu dem sogenannten »alten Weg« zählen, der in unserer Zeit als *christlicher Aristotelismus* bezeichnet wird.

In der Gesamtheit dieses *christlichen Aristotelismus* wurden, worauf ich noch gelegentlich zurückkomme, besonders in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts jene philosophischen und theologischen Richtungen vereint, die laut der kirchlichen Behörden in Rom dazu geeignet waren, an den Universitäten Europas eine *communis opinio* in wichtigen Fragen zu bilden. Als wichtig wurden die Fragen berücksichtigt, die mit dem christlichen Glauben am engsten zusammenhängen, und die bei der Ausbildung von Theologen einheitlich unterrichtet werden sollten. In den kritischen Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts, wie auch vorher schon im 14. Jahrhundert, wurden mehrere Grundthemen der Philosophie und Theologie in Frage gestellt. Die *via modernorum*, der *neue Weg*, der von Wilhelm von Ockham herrührte und nachher von so berühmten Nachfolgern wie Johannes Buridan im 14. und Gabriel Biel im 15. Jahrhundert vertreten wurde, diente zunächst als *Antidotum* der radikalen Tendenzen in der Theologie, wie der Wycleffismus in England und der Hussitismus in Böhmen. Dann aber erwies sich der *neue Weg* wegen der schon erwähnten Infragestellung von zu vielen traditionellen Thesen der Theologie, als für die Gesamtheit der westlichen Christen gefährlich.

Dazu wirkte noch eine Tendenz, besonders in Italien, gegen den *neuen Weg* mit. Die vermehrten Kontakte zwischen östlichen und westlichen Christen führten zu einem Versuch, die östliche, meist auf der Grundlage des Platonismus aufgebaute Theologie mit der westlichen, seit dem 12. Jahrhundert aristotelisch geprägten, in Einklang zu bringen.

Neben den anderen Richtungen der *via antiqua*, des *alten Weges* in der Philosophie und in der Theologie, d.i. neben dem Thomismus und dem Scotismus, griff man den Albertismus mit offener Hand auf, wegen der uns schon bekannten Eigenschaften dieser Richtung. Ich sehe es als meine Aufgabe an, in diesem Vortrag am Beispiel der Krakauer Albertisten zu zeigen, wie weit dieser Einfluß auf die christliche Philosophie und Theologie einwirken konnte. Zunächst muß aber über Forschlungen berichtet werden, dank derer sich Krakau als kräftiges Zentrum des Albertismus im 15. und 16. Jahrhundert bezeichnen läßt.

2. DER ALBERTISMUS IN POLEN ALS PHILOSOPHIEGESCHICHTLICHES PROBLEM

In den Jahren 1957–60 hat im Institut für Antike und Mittelalterliche Philosophie der Polnischen Akademie der Wissenschaften eine Gruppe von damals jungen Medievisten mit einer systematischen Erforschung von Handschriften begonnen, die in den polnischen Bibliotheken vorhanden sind, insbesondere in der Jagiellonischen Bibliothek der Universität zu Krakau, zwecks Herausarbeitung der Philosophie, die in Polen im 15. und im 16. Jahrhundert betrieben wurde. Die Gruppe bestand vorwiegend aus Forschern, die in dem Seminar von Professor Stefan Swieżawski an der Katholischen Universität in Lublin ausgebildet worden waren. Als Ausgangspunkt der Veröffentlichungen gilt mit Recht eine bibliographische Arbeit von Franciszka Tuszyńska: *Materialien zum Forschungsstand über die scholastische Philosophie des 15. Jahrhunderts*.⁷ Als erste philosophische Strömung behandelt Frau Tuszyńska den Albertismus (S. 7–13).

Die weiteren Arbeiten verzweigten sich in drei Richtungen. Erstens wurde nach dem Zeitpunkt und den Umständen geforscht, unter denen die Handschriften von Werken Alberts des Großen selbst, und der Albertisten aus Paris, Köln, Leipzig und anderen Universitäten nach Krakau kamen. Es wurde festgestellt, daß dieser Prozeß der Rezeption schon kurz nach 1420 anfang.⁸ Zweitens wurde gefragt, wann und in welchen Bereichen der Philosophie man von dem eigentlichen Einfluß des Albertus und der Albertisten in Krakau reden darf, aufgrund von Materialien des Universitätsunterrichts an der Philosophischen Fakultät. Drittens mußte die Frage gestellt werden, ob im 15. Jahrhundert an der Krakauer Universität der Albertismus als philosophische Richtung deutlich hervortritt. Nach zwei Jahrzehnten intensiver Forschungen von Jerzy B. Korolec, Zdzisław Kuksewicz, Mieczysław

⁷ F. Tuszyńska *Materiały do stanu badań nad filozofią scholastyczną XV w.*, in: »Studia Medi-
weistyczne« 2, Warszawa, PWN, 1961, S. 5–8.

⁸ Włodek, op. cit., S. 12.

Markowski, Władysław Seńko und Zofia Włodek, fällt die Antwort auf diese Frage eindeutig positiv aus.⁹

In meiner Darstellung möchte ich nur einen Teil dieser Problematik berücksichtigen, nämlich den der Metaphysik und der philosophischen Anthropologie.

Die Universität zu Krakau wurde 1400 von dem Königspaar Władysław und Jadwiga erneuert, bzw. neu gegründet. Nach dem Namen der Dynastie wird sie »Die Jagiellonische Universität« genannt. Obgleich man sagen muß, daß mindestens bis 1440 in Krakau ein gemäßigter Nominalismus im Sinne des Johannes Buridan herrschte, blieb Albert der Große den Krakauer Magistern keineswegs unbekannt. Als philosophische Autorität wird er zum Beispiel in dem ersten in Krakau entstandenen Kommentar zu *De anima* des Aristoteles reichlich zitiert. Der Autor, Paul von Worczyn, wurde an der Leipziger Universität ausgebildet und verfaßte seinen Kommentar etwa um das Jahr 1420.¹⁰

Etwa um 1430 ist in Krakau ein anonymer Kommentar zur aristotelischen *Metaphysik* bekannt, der die Lehre Alberts des Großen zusammen mit der des Thomas von Aquino vermittelt.¹¹

Kurz nach dem Jahre 1445 ist eine Kopie des Metaphysikkomentars von Albert, sowie seines Kommentars zum *Liber de causis* nach Krakau gelangt.¹²

Erst in der zweiten Jahrhunderthälfte strömen Werke von Albert und Kommentare der Albertisten aus Paris und Köln in großer Zahl nach Krakau. Nach all dem, was wir schon über die Entwicklung des zweiten *Albertismus* und des christlichen Aristotelismus wissen, bleibt uns diese Tatsache nicht unverständlich. Die Universität zu Krakau wurde von der intellektuellen Veränderung des christlichen Westens in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts nicht verschont. Das Datum 1452 ist für die Ideen- und Ideologieggeschichte Europas genau so wichtig, wenn nicht noch wichtiger, als vor fast zweihundert Jahren das Jahr 1277, das Datum der Indizierung von 219 Thesen durch den Pariser Bischof Etienne Tempier. Im Jahre 1452 erläßt Kardinal D'Estoutville im Namen des Papstes Nikolaus V. neue Anordnungen für den Universitätsunterricht an der Universität Paris. So wurde die Lehre in Philosophie und Theologie nach dem *alten Weg* — *via antiqua* — gefordert und gefördert. Ich wiederhole: unter dem *alten Weg* werden die Strömungen und Schulen des Albertismus, Thomismus und Scotismus verstanden.

In seinem in jeder Hinsicht wichtigen Werk *Geschichte der europäischen Philosophie im 15. Jahrhundert*, dessen vier Bände bereits in polnischer Sprache vorliegen,

⁹ Vgl. u. a. Z. Włodek, op. cit.; Jakob von Gostynin, Kommentar an *Liber de causis*, hrsg. Piotr Góra, in: »Materiały i Studia Zakładu historii filozofii starożytnej i średniowiecznej« Bd. XI, Wrocław-Warszawa: Ossolineum, 1969, Vorwort, S. 4.

¹⁰ Z. Kuksewicz, *Filozofia człowieka i teoria duszy. Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce* Bd. V, Wrocław-Warszawa: Ossolineum, 1975, S. 118.

¹¹ Włodek, op. cit., S. 12.

¹² Ibid., S. 13.

befaßt sich Stefan Swieżawski mit dem Anliegen des *christlichen Aristotelismus*.¹³ Die Bezeichnung ist, wie bereits erwähnt, nicht neu. In der zitierten Festrede von Martin Grabmann aus dem Jahre 1932, aus Anlaß der Heiligsprechung Alberts des Großen, lesen wir z.B.: »Größte Verdienste um die Erkenntnis der philosophischen Größe Alberts hat sich [...] Georg von Hertling erworben, der in seiner zum Albertusjubiläum 1880 erschienenen Monographie *Albert der Große. Beiträge zu seiner Würdigung* (2. Aufl. Münster 1914) den Doctor universalis als Bahnbrecher des mittelalterlichen christlichen Aristotelismus dargestellt hat.¹⁴ Seit 1452 handelt es sich — so Swieżawski — um eine große und einheitliche Reform aller Universitäten. Die kirchliche Behörde hat eine Entscheidung getroffen, laut der in der ganzen *Christianitas* eine einzige Ideologie unterrichtet werden sollte. Alle Dozenten wurden allmählich verpflichtet, den christlichen Aristotelismus zu vertreten, in dem es um eine Einschränkung von Fragen und Reflexionen geht. Statt dessen sollte möglichst streng der angeordnete Text erklärt werden. Seit 1452 sollte an den Universitäten der *modus expositionis* eine vereinfachte erklärende Methode herrschen, und nicht mehr eine Methode der kritischen Infragestellung, sowohl in der Theologie, wie auch in der Philosophie. Dies schien den Zuständigen besser geeignet zu sein, die Einheit des Glaubens und überhaupt des christlichen Denkens und Handelns zu bewahren.¹⁵

Es blieb zu entscheiden, welche von den drei Auffassungen des scholastischen *alten Weges* diesem Zwecke am besten diene. Erst spät im 16. Jahrhundert nahm der christliche Aristotelismus die später übliche Form des sogenannten ideologisierten Thomismus an. In den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts blieb der Albertismus aus mehreren Gründen das Angebot der gewünschten katholischen *opinio communis*. Seit den Forschungen von W. Seńko wissen wir, daß jenes Angebot höchsten Ruhm in Krakau genoß.¹⁶

Bevor ich die Grundthese meines Vortrags formuliere, müssen noch drei Tatsachen erwähnt werden. Erstens: J. B. Korolec befaßt sich seit Jahren mit der Krakauer Rezeption von Texten des hervorragenden niederländisch-rheinischen Denkers Heymeric von Kamp. Nach der Edition von Korolec des *Compendium divinorum* Heymericus aus einer Handschrift der Jagiellonischen Bibliothek steht schon fest, daß dieses Werk in bemerkenswertem Grade die philosophische Mentalität in Krakau zur Zeit des Studiums des jungen Nikolaus Kopernikus an der dortigen Universität geprägt hat.¹⁷ Zweitens: Die Studien von W. Seńko haben zur Entdeckung der wichtigsten albertistischen Gestalt an der Jagiellonischen Universität

¹³ S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV w.* Bd. 1. *Poznanie* (Erkenntnis), Warszawa: ATK, 1974, S. 189–193, 243–245, 368–380.

¹⁴ Grabmann, op. cit., S. 5 f.

¹⁵ Swieżawski, op. cit., Bd 3. *Byt* (Sein), Warszawa: ATK, 1978, S. 362–364.

¹⁶ W. Seńko, *Jakub z Gostynina i jego komentarz do Liber de causis*, »Studia Mediewistyczne« 2, (Warszawa 1961), S. 185–209.

¹⁷ J. B. Korolec, *Compendium divinorum Heimeryka de Campo*, MSBJ 695. *Studia nad dziejami albertyzmu kolońskiego*, »Studia Mediewistyczne« 8, (Wrocław 1967), S. 20.

in den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts beigetragen: der Mann hieß Jakob von Gostynin. Im Jahre 1969 folgte eine Edition des Kommentars Jakobs von Gostynin zum *Liber de Causis* durch den Dominikanerpater Piotr Góra. Dies beweist noch einmal mehr den albertistischen Einfluß in Krakau im ausgehenden 15. Jahrhundert. Dabei ist zu unterstreichen, daß die albertistische Hauptquelle für Jakob von Gostynin die gleiche bleibt, wie bei Heymeric von Kamp: Johannes de Nova Domo aus Paris.¹⁸ Drittens: Etwas früher als Jakob von Gostynin wirkte in Krakau berühmte Johannes von Glogau, dessen metaphysische und anthropologische Ansichten Z. Kuksewicz und Z. Włodek als grundsätzlich albertistisch identifiziert haben.¹⁹

Und nun zur Hauptthese meines Vortrags. Am Beispiel der Krakauer Entwicklung wird klar, daß einige der größten Persönlichkeiten in der Philosophie der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts stark vom Albertismus angezogen wurden. Zu dem Zeitpunkt einer von oben aufgedrängten Ideologisierung der christlichen Philosophie, in einem Augenblick, wo die Philosophen zu Argumentationslieferern für eine vereinfachte Handbuchtheologie reduziert wurden, bot der Albertismus eine verhältnismäßig weite und breite Möglichkeit des selbständigen Denkens. Einerseits streng aristotelisch, andererseits aber tief neuplatonisch und daher eklektisch. Wenn man die Bemerkung von S. Swieżawski über die positive und schöpferische Bedeutung des Eklektizismus im 15. Jahrhundert ernst nimmt, versteht man besser, daß in diesem trüben Wasser große Fische gefangen werden konnten.

Z. Włodek zitiert in einer freien Übertragung den Kommentar des Johannes von Glogau zur *Metaphysik*:

»Nach Albert dem Großen nimmt Johannes von Glogau an, daß die menschliche Seele aus zwei Teilen besteht: der erste Teil ist göttlich und wird MENS — Geist genannt. Dank der MENS erhebt sich der Mensch über alles, was noch materiell ist. Der zweite Teil ist rein menschlich und heißt RATIO — Vernunft, die aufgrund von Syllogismen den Menschen dazu bringt, sein irdisches Angliegen zu überdenken. Die Pflege der Metaphysik vervollkommenet die menschliche Seele auf höchste Weise in ihrem besten Teil — in der MENS. In diesem Zusammenhang fällt im Text des Johannes von Glogau der Name des Hermes Trismegisthos, laut dem der Mensch eine Verbindung zwischen Gott und der Welt ist, wobei sich der Mensch über die Welt und ihre Kleinigkeiten erhebt. Das Zitieren der hermetischen Schriften wird bei Johannes von Glogau zu einem Hinweis auf die große philosophisch-theologische Weisheitsüberlieferung, getragen durch die neuplatonischen Strömungen. In dieser Tradition wurde der Metaphysik ein Siegel der theosophisch-gnostischen Erkenntnis aufgedrückt.«²

Selbst wenn man mit dieser Denkform und Denkart nicht einverstanden ist, sollte man zugeben, daß dadurch jede Einengung des Denkens und Handelns unmöglich wird. Für eine weitgehende Ideologisierung der Philosophie bleibt man dadurch immun. Darin sehe ich den Verdienst des spätmittelalterlichen Albertismus für die weitere Entwicklung der europäischen intellektuellen Kultur. So verstanden,

¹⁸ Seńko, op. cit., S. 207.

¹⁹ Kuksewicz, *Albertyzm i tomizm...*, S. 146–170; Włodek, op. cit., S. 76 f., 124–126.

²⁰ Włodek, op. cit., S. 168.

wie bei Johannes von Glogau und — wie wir noch sehen werden — bei Jakob von Gostynin, wirkt der spätmittelalterliche Albertismus gegen die Daseinsvergessenheit im neuzeitlichen Denken, worüber M. Heidegger so eindrucksvoll geschrieben und wovon er gewarnt hatte. Daß das Vergessen der Daseinsfragen in dieser Denklinie keineswegs möglich war, das bezeugen solche Zeitgenossen wie Nikolaus von Kues, Giovanni Pico della Mirandola und nicht zuletzt selbst Nikolaus Kopernikus in der philosophischen Dimension seines Werkes.²¹

Es sei denn... Ja, es sei denn, daß man sogar diese großartige Denkart zu zähmen versucht, und zwar dadurch, daß man im Bereich der individuellen und sozialpolitischen Ethik daraus zu eindeutige Schlußfolgerungen zu ziehen versucht, was nicht selten nachher der Fall gewesen ist.

3. EIN BEISPIEL DER ALBERTISTISCHEN METAPHYSIK IN KRAKAU

Das *Liber de causis* gehört zu den wichtigsten metaphysischen Texten des Mittelalters. Es galt einige Zeit lang für ein Werk Aristoteles. In den Zeiten des Krakauer Albertismus wußte man jedoch schon, daß es ein Auszug aus der *Stoichéiosis theologiké* — *Elementatio theologica* von Proclus war, nichtsdestoweniger zählte das Werk zu dem *corpus aristotelicum* im weiteren Sinne, und damit zu den an den Universitäten meistkommentierten Texten.

Der berühmte vierte Satz des *Liber de causis* betrifft das Verständnis vom Sein und lautet:

»Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud«. — »Das erste von den geschaffenen Dingen ist das Sein, und vor dem ist nichts anderes geschaffen worden«.

Es wird für uns interessant sein, einige Ausschnitte aus dem von Jakob von Gostynin verfaßten Kommentar zu diesem Satz zu lesen und zu analysieren.

Zum Ausdruck *prima rerum creatarum* bemerkt Jakob, daß die Schöpfung, *creatio*, zweierlei Bedeutung hat: eine dingliche — *secundum rem*, und eine geistige — *secundum rationem*, wörtlich: *vernunftgemäß*. Die erste Bedeutung wird als eine Ableitung des Dinges aus dem Nichts in den Akt des Seins erklärt: *eductio rei de nihilo in actum essendi*, die zweite Bedeutung dagegen, als eine Schöpfung im Geist — *creatio secundum rationem*, und von dieser wird weiter gesagt, es sei eine einfache Emanation des Guten, — *simplex emanatio bonitatis*.

Als erstes wird, führt Jakob fort, das *esse secundum rationem* verursacht: Die Argumentation besteht darin, daß *der Erste*, der zugleich *die erste Ursache* ist, nur dies von sich auf dem Wege der Emanation als erstes ableiten kann, was auch das letzte sei in der Rückordnung: in der Wiederkehr aller Dinge zum *Ersten*. Die Wiederkehr vollzieht sich durch die Erhebung bzw. Aufhebung jeder Natur in

²¹ L. Kuc, *Stanowisko teologiczne Mikołaja Kopernika na podstawie listu dedykacyjnego do Papieża Pawła III*, in: *Mikołaj Kopernik, studia i materiały sesji kopernikowskiej w KUL, 18-19 lutego 1972 roku*, Lublin, 1973, TNKUL, s. 144-148.

das *esse* durch die Liebe, den Eifer, bzw. die Extase. In dieser Ordnung bleibt das *esse* das letzte:

»Quod autem ultimum est in resolutione, primum necesse est esse secundum viam generationis sive communicationis«: »Was das letzte ist in der Wiederkehr, muß notwendigerweise das erste sein in der Folge der Generation und der Kommunikation.«²²

»Prima rerum creatarum seu primum causatum primi secundum rationem vocatur esse te non ens vel entitas; quia primus processus simplex a prima causa procedendo habet se ut actus in esse constituens omne quod est«: — »Das Erste von allen geschaffenen Dingen oder das zuerst Verursachte durch *den Ersten* im Geiste (secundum rationem) heißt *esse* und nicht *ens* oder *entitas*. Das ist so, weil die erste einfache Herkunft von der ersten Ursache einem Akt gleich ist, der alles Seiende im Sein (in *esse*) konstituiert«.

»Quia ergo esse illum processum nominat ut actum entis, propter hoc causatum primi potius est esse quam entitas«: — »Deshalb, da dieser Prozeß den Charakter eines Akts des Seins vom *esse* erhält, — vom Sein selbst, — so wird, auf diesem Wege vielmehr das Sein (*esse*) verursacht, als das Seiende (*entitas*) im Sinne eines Wesens«.

»Et haec sunt verba domini Alberti, quae sic intelliguntur: quia esse, secundum quod est simplex effluxus vel processus primae causae, est procedens ad constitutionem cuiuslibet, entis, quod esse habet, et ideo significatur per verbum et non per nomen, eo quod in quantum est primum causatum primi effluit a primo et diffundit se per omnem naturae vultum«: — »Es sind die Worte des Herrn Albertus selbst, und man soll diese Worte so verstehen: das *esse* ist aus der ersten Ursache als erstes ersprossen oder hervorgegangen und das zwecks Konstitution von irgendwas Seiendem (*ens*), das das *esse* hat. Aus diesem Grunde wird das *esse* durch das Verb und nicht durch das Substantiv ausgedrückt, weil das *esse*, als erster Quell *des Ersten* weiter fließt und jedes Antlitz der Natur (*omnem naturae vultum*) benetzt.«²³

»Vocatur autem naturae vultus omnium rerum possibilitas. Et hoc esse comparatum ad id, a quo est, et cuius est simplex effluxus, significatur esse per actum«: »Antlitz der Natur heißt die Möglichkeit von allen Dingen. Das *esse* also, angesichts dessen, dem es gehört, heißt *Wesen* (*essentia*); angesichts dagegen dessen, von dem es der einfache Quell ist, heißt es *Sein* durch den Akt (*esse per actum*)«.²⁴

Hier will ich das Zitat abbrechen und behaupten, daß wir uns da gerade mitten in der albertistischen Metaphysik befinden. Einerseits wird die aristotelische Sprache konsequent beibehalten, nämlich die der Potenz und des Akts. Andererseits wird uns in vollem Ausmaße die neuplatonische Konstruktion einer Emanation aller Dinge von *dem Ersten* dargestellt, die im weiteren Kontext des Kommentars sehr passend mit der christlichen Schöpfungslehre in Einklang gebracht wird, im Sinne des Albertus:

»Cum tamen via domini Alberti mihi probabilius videatur ad eius sententiam propositionem propositam decrevi determinandam«: »Da der Weg des Herrn Albertus mir wahrscheinlicher zu sein scheint, habe ich mich entschlossen, demgemäß diesen Satz zu erklären.«²⁵

Das *esse*, das auf dem Wege einer Emanation aus *dem Ersten* ausgegossen wird, ist in den konkreten Dingen nichts anderes als ihr Wesen, *essentia*, das in den Ein-

²² Jakob von Gostynin, Kommentar an *Liber de causis*, op. cit.

²³ *Ibid.*, S. 40 f.

²⁴ Vgl. *Ibid.*, S. 41; F. Tuszyńska, *Vultus naturae w traktacie De esse et essentia Jana de Nova Domo*, »*Studia Mediewistyczne*« 8 (Wrocław 1967), S. 258.

²⁵ Jakob von Gostynin, op. cit., S. 39.

zeldingen das Antlitz der Natur bestimmt. Von seiner Herkunft her gesehen, ist das *esse* durch den Akt zustande gekommen und ist daher mit *dem Akt*, der mit *dem Ersten*, mit der *ersten Ursache* übereinzustimmen scheint, am nächsten verwandt. Damit befinden wir uns weder im Bereich *des Ersten* selbst, noch im Bereich der durch die physische Generation gestalteten Naturdinge. Wir bleiben in einer dritten Welt der Wesen, des *vultus naturae* — der Gesichter der Natur, die erst nachher durch die physischen Ur- und Tatsachen die durch das *esse* bestimmten Möglichkeiten der Natur verwirklichen kann.

Es ist unvermeidbar, solange wir uns in dieser luftlosen Welt des reinen Seins bewegen, an die Heideggersche Auffassung des Seins zu denken. Das Sein, *prima rerum creatarum*, konstituiert die Wesen von Einzelseienden, und zwar nicht im physischen Sinne, als Gegenstände der Natur, sondern als unendlich mögliche Gesichter der Naturdinge.

Ich habe mich in diesem Vortrag auf die metaphysischen und anthropologischen Aspekte des polnischen Albertismus beschränkt. Es ist trotzdem unentbehrlich, in Zusammenhang mit den metaphysischen Erwägungen mit zwei Bemerkungen ein Streiflicht auf das Feld der albertistischen Logik und Wissenschaftstheorie zu werfen.

Es ist bekannt und die Forschungen über den Albertismus in Krakau in den drei letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts bestätigen es,²⁶ daß in den Diskussionen über den absoluten bzw. relativen Charakter der metaphysischen Thesen die Albertisten ähnlich wie vorher die Nominalisten, eher den Standpunkt des Probabilismus vertraten. Das hing mit der Entwicklung der Logik im 14. und 15. Jahrhundert zusammen. Es wäre interessant zu wissen, ob Albert der Große selbst zum Probabilismus in der Logik und in der Metaphysik neigte. Dies scheint mir nicht ausgeschlossen zu sein.

Eine andere Diskussion verlief im 15. Jahrhundert auf dem Gebiet der Wissenschaftstheorie zum Thema des rein praktischen, oder auch theoretischen Charakters der Logik. Bei der Distinktion der *logica docens* — der theoretischen Logik, und der *logica utens* — der praktischen Logik, schieden sich die Geister.²⁷

Zweifellos standen die Albertisten auf der Grundlage der theoretischen Logik des Avicenna, die streng theoretisch war, zu den bekannten Tatsachen seiner philosophischen Einstellung gehört.

Der von mir analysierte Text Jakobs von Gostynin bietet reichlich Beweise und Gründe, warum die Albertisten für die *logica docens* plädierten. Die von mir dargestellte Konstruktion einer Emanation des *esse* von *dem Ersten* trägt sowohl einen logischen, wie auch einen metaphysischen Charakter. In diesem Punkte müssen wir, wenn solche historischen Analogien erlaubt sind, an den gleichermaßen logischen und metaphysischen Charakter der Hegelschen Logik denken. Ohne eine

²⁶ Ibid.

²⁷ M. Markowski, *Logika*, in: *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce* Bd. 1, Wrocław-Warszawa: Ossolineum, 1975, S. 163 ff.

gewisse logische Theorie wäre nicht nur das System von Hegel, sondern auch die albertistische emanatorische Metaphysik nicht denkbar.

4. EIN BEISPIEL DER ALBERTISTISCHEN ANTHROPOLOGIE

Eine Generation älter als Jakob von Gostynin ist Johannes von Glogau, ein ebenso vielseitiger Universitätslehrer. Ähnlich wie bei seinem Nachfolger dürfen wir bei ihm nicht von einem Albertismus *in reinem Zustand* reden. In der Blütezeit des eklektischen christlichen Aristotelismus ist es normal, daß wir bei Johannes, außer albertistischen, auch Elemente finden, die durch die Lehre eines Thomas von Aquino und eines Aegidius von Rom stark geprägt sind. Der Kommentar jedoch zu *De anima*, den Johannes von Glogau verfaßte, ist eine so wichtige Darstellung der albertistischen Lehre vom Menschen und von der Seele, daß man sie, wie es Z. Kuksewicz in seiner tieferschürfenden Abhandlung gezeigt hat, als eine der klassischen Quellen ansehen muß.²⁸

Nach Kuksewicz war Johannes von Glogau ein Albertist, der den Krakauer Thomismus integrieren wollte. In seiner Lehre ist mehr von Albert, als von Thomas zu finden. Eine Übereinstimmung beider Richtungen verläuft bei ihm in der Weise, daß er bei der Problematik der Seele als Form des Leibes eher thomistisch spricht, was aber die Seele als Substanz angeht, oder, wenn er vom Verstand in seinem höheren, göttlichen Teil redet, sich mit Albertus einverstanden erklärt. Selbst die Unterscheidung beider Teile der Seele ist im Grunde genommen albertistisch.²⁹

An dieser Stelle möchte ich mich nicht näher mit der Lehre des Johannes von Glogau über die Natur der menschlichen Seele befassen. Mich interessiert — und es wird sich bald herausstellen warum — der Bereich der intellektuellen Erkenntnis. Nach einer komplizierten Auseinandersetzung mit der thomistischen These vom Wesen der materiellen Dinge als von einem geeigneten Gegenstand des menschlichen intellektuellen Erkennens, übernimmt Johannes den albertistischen Standpunkt: der Gegenstand unserer geistigen Erkenntnis ist, dank der göttlichen Kraft des höheren Teiles bzw. des höheren Zustandes des menschlichen Verstands (*intellectus adeptus*) nichts anderes als das Wesen im absoluten Sinne. Handelt es sich um bestimmte Kategorien von Wesen? Nein. In der Metaphysik wird das Sein als solches begriffen, das aber bedeutet ein absolut begriffenes Wesen.³⁰ Kraft seiner Ähnlichkeit mit den geistigen Seienden erkennt der menschliche Verstand die geistigen Dinge, die metaphysischen Begriffe und zuletzt auch sich selbst, ohne Vermittlung von leiblichen Vorstellungen.³¹

Und nun zum Text:

²⁸ Kuksewicz, *Albertyzm i tomizm...*, S. 108, 146–170.

²⁹ *Ibid.*, S. 146 f.

³⁰ *Ibid.*, S. 147.

³¹ *Ibid.*

»... idem est intellectus secundum substantiam coniunctus et separatus, sed modus essendi, est diversus, ergo oportet quod intellectus coniunctus et separatus habent idem obiectum, quia obiectum intellectus separati est quidditas simpliciter dicta«. — »Der menschliche Verstand ist und bleibt derselbe in der Substanz — ob er mit dem Leibe verbunden ist, oder von ihm geschieden wird, obzwar die Seinsweise des Verstandes in so unterschiedlichen Substanzzuständen anders ist; daher ist notwendig, daß der mit dem Leibe verbundene oder von ihm separierte Verstand denselben Gegenstand (*obiectum*) besitzt; wobei der Gegenstand des separierten Verstandes das Wesen schlechthin ist.«³²

Das Wesen absolut, das Wesen schlechthin als Gegenstand des Verstandes: hier scheint der Kern der Sache zu liegen, was die albertistische Auffassung des Menschen angeht, so wie sie bei Johannes von Glogau zum Ausdruck kommt und darum habe ich mich mit dem *obiectum* des menschlichen Intellekts beschäftigt.

Wie es schon bei der Besprechung der *Esse*—Emanation laut Jakob von Gostynin klar wurde, bewegt sich ein Albertist in der Philosophie nicht im Raume der vorhandenen Naturdinge und nicht im Raume Gottes, weil dieser unzugänglich ist, noch im Raume des bloß Psychischen, weil dieses nicht objektiv ist. Ihn interessiert, ich wage es so zu formulieren, das Objekt als Objekt. Man darf dieses Objekt nicht mit der subjektiv-psychischen Realität, dem *Begriff*, verwechseln. Es geht um mehr, um inhaltliche Elemente, die in einer gewissen Struktur das Wesen aller Dinge zusammenbilden. Wie wir bei Jakob von Gostynin gesehen haben, wird sowohl das Wesen von allem, wie auch von jedem Einzelding, von dem *esse* als dem ersten Erschaffenen gebildet. Bei Johannes von Glogau begegnen wir einem anderen Aspekt der Sache. Wenn zum Gegenstand des menschlichen Verstandes das Wesen schlechthin wird, muß die Frage gestellt werden, auf welchem Wege jenes *Wesen schlechthin* von uns begriffen, bzw., wenn nicht begriffen, so doch auf jeden Fall intellektuell *angetastet* wird. Diese Frage stimmt mit einer anderen überein, die wir ebenfalls bei Jakob von Gostynin angetroffen haben: mit der Frage nach der Wiederkehr des Menschen und mit ihm aller Dinge, zu den drei *Ersten*. Z. Kuksewicz betont,³³ daß bei Johannes von Glogau die neuplatonischen Fragestellungen viel weniger zum Ausdruck kommen als bei Jakob von Gostynin. Meines Erachtens sind sie da, obwohl manchmal im Hintergrund.

Den Weg des menschlichen Verstandes zur Erkenntnis des absoluten Wesens, wie bei Johannes von Glogau dargestellt, sehe ich als eine bestimmte Fassung des Aufstiegs des Menschen zum Bereich der vollkommenen Einheit.

»Alii autem posuerunt obiectum intellectus nostri quidditatem absolute sumptam, ut Albertus, et est quid commune ad quidditatem rei materialis et immaterialis«: — »Einige Autoren, wie Albertus, haben den Gegenstand unseres Verstandes im absolut aufgefaßten Wesen gesehen, das etwas Gemeinsames mit dem Wesen eines materiellen und eines nicht materiellen Dinges aufweist«.

»Et ratio eorum est ista, quia habitus non excedit potentiam et per consequens obiectum habitus non debet excedere obiectum potentiae, sed obiectum metaphysicae, qui est habitus

³² Ibid., S. 290, Nr. 117.

³³ Ibid., S. 170.

queaedam intellectualis, est ens potentiae, sed obiectum inquantum ens, ut dicitur 4 Metaphysicae, quoe ens inquantum ens dicitur a quidditate simpliciter dicta, ergo etiam obiectum intellectu sest quidditas simpliciter dicta«.

Kurz gefaßt: das Wesen schlechthin stimmt überein mit dem *ens inquantum ens*, — dem Sein als Sein, das das Objekt der Metaphysik ist. Und die Metaphysik gehört zu den intellektuellen Eigenschaften des Menschen.

Damit kehren wir zu dem Gedanken zurück, den wir schon kennen:

»... in intellectu nostro est assignare duplicem vim, humanam ut se convertit ad phantasmata [...] Alteram habet vim et particulam divinam inquantum intellectus est vestigium intelligentiae separatae et per illam intelligit substantias divinas, et sic obiectum intellectus posset poni quidditas simpliciter dicta. [...] Sequitur correlarie [...], quod intellectus noster in se ipso dispositus, reflexus intelligit separata et metaphysicalia, eo quod intellectus secundum esse non dependet a materia, sed intellectus reflexus ad sensum intelligit entia naturalia.«: — »Es sind zwei Kräfte in unserem Verstand da. Die erste wendet sich den bildlichen Vorstellungen zu und dadurch erkennt er die Naturdinge. Die zweite Kraft und ein Teil in unserem Verstand ist göttlich, indem der Intellekt die Spur einer von der Materie getrennten Intelligenz ist. Kraft dieses Teils seiner selbst versteht der Intellekt die göttlichen Substanzen. Auf diese Weise kann auch sein Objekt *das Wesen schlechthin* sein.«³⁴

Der letzte Teil des oben zitierten Textes verdient besondere Aufmerksamkeit. *Intellectus in se ipso dispositus, reflexus intelligit separata et metaphysicalia*: Der Intellekt, in sich selber vorbereitet, versteht reflektierend das, was von der Materie getrennt ist und das, was zur Metaphysik gehört. Ich glaube, allen Grund zu haben, diesen Satz folgendermaßen zu erklären: unser Verstand, wenn er dazu (in seinem göttlichen Teil) vorbereitet ist, begreift in sich selbst reflexiv und versteht das, was von der Materie getrennt ist und das, was den Gegenstand der Metaphysik bildet.

Wenn meine Interpretation richtig ist, dann sind wir in diesem Text Zeugen einer langen Geburt: die reflexive Philosophie der Neuzeit entsteht als Entwicklung bereits überlegener Problematik, und nämlich — des Erkennens der menschlichen Seele durch sie selbst. Thomas von Aquino behauptete strikt, daß ein solches reflexives Erkennen nur dann möglich ist, wenn sich der Intellekt den sinnlichen Vorstellungen zuwendet. Albert der Große dagegen, und mit ihm alle mittelalterlichen Denker neuplatonischer Prägung, meinten das anders. Das Göttliche im Menschen ist selbständig und erkennt in sich selber, wie im Spiegel das, wessen Widerspiegelung es selbst ist, und wessen Spur auch *das Wesen schlechthin*, das Gemeinsame, das alle Dinge vom Wesen haben, ebenfalls bezeichnet.

5. DER ALBERTISMUS IN POLEN IM 16. JAHRHUNDERT

Über die weitere Entwicklung der albertistischen Richtung an der Universität zu Krakau im Laufe des 16. Jahrhunderts habe ich im Einzelnen nicht viel zu sagen. Unter diesem Gesichtspunkt sind mir die Krakauer Verhältnisse zu der Zeit bisher

³⁴ Ibid., S. 290, Nr. 119; Nr. 120.

nicht näher bekannt. Zwei Tatsachen lassen sich aber mit Gewißheit feststellen.

Johannes von Glogau und Jakob von Gostynin gehören zu den einflußreichsten und meistkommentierten Magistern an der Universität, und das gilt für mehrere Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts.

Johannes von Glogau unternahm, wie wir gesehen haben, einen Versuch der Vereinigung der thomistischen und der albertistischen Lehre vom Menschen. Im Bereich der Erkenntnistheorie galt für ihn die thomistische Interpretation für die Erforschung der Natur, wo der Mensch einen strikten Empirismus benötigt. Für die höheren Kenntnisse des Menschen und zwar für das Erkennen der eigenen geistigen Seele, von anderen geistigen Substanzen und von Gott, ist die *via domini Alberti* geeignet.

Jakob von Gostynin starb erst im Jahre 1506. Wir wissen von ihm, daß er auch zu den Magistern in Krakau zählte, die am frühesten den neuen, humanistischen Stil in dem Universitätsunterricht vertreten und gefördert haben.³⁵

Die alten, die griechischen und lateinischen Autoren wurden in Krakau im 15. Jahrhundert ziemlich früh an der Universität gelesen und auf neue Weise kommentiert, wobei Poetik und Rhetorik einen besonders wichtigen Platz einnahmen, neben Mathematik und Astronomie. Das alles geschah in der Zeit des Johannes von Glogau und Jakob von Gostynin, nicht zuletzt dank des Deutschen Konrad Zeltus und des Italieners Fillip Kallimach Buonacorsi.³⁶ Das Ganze, sowohl der mathematische und astronomische Zweig des Krakauer Humanismus, wie auch der literarische, stand den Ideen der Krakauer Albertisten immer sehr nahe. Laut Johannes von Glogau gehörten Mathematik und Astronomie nicht zu den Naturwissenschaften, sondern zum höheren Teil der menschlichen Seele, sie waren eher mit der Metaphysik verwandt. In diesem Zusammenhang habe ich es gewagt, den Namen von Nikolaus Kopernikus zu nennen.

6. SCHLUBFÖLGERUNG

Daß die Neuformulierung des Begriffs der Philosophie selbst und mehrere philosophische Standpunkte im Renaissance-Humanismus u. a. unter dem starken Einfluß der neuplatonischen Richtungen standen, ist in der Philosophiegeschichte ein *locus communis*. War es nicht so, daß zu dem Zeitpunkt, wo die kirchlichen Behörden so großen Wert auf die Ausarbeitung einer philosophischen *opinio communis* gelegt hatten, die der Entwicklung einer einheitlichen orthodoxen Theologie dienen sollte, es die Albertisten z.B. in Krakau, in Köln und anderswo gewesen sind, die als Brückenbauer zwischen dem christlichen Aristotelismus und den ver-

³⁵ Vgl. *Jakob von Gostynin...*, op. cit., Vorwort, S. 4.

³⁶ Vgl. M. Markowski, *Nauki ścisłe na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, in: *Filozofia polska XV wieku*, hrsg. R. Palacz, Warszawa: PWN, 1972, S. 223; J. Domański, *Grzegorz z Sanoka i poglądy filozoficzne Filipa Kallimacha. Epizod z dziejów humanizmu w polskiej filozofii XV wieku*, in: *Filozofia polska XV wieku...*, S. 421.

schiedenen Versuchen des Renaissance-Humanismus gewirkt haben? Es müßte unter diesem Gesichtspunkt aufs Neue die Rolle eines Heymericus von Kamp, eines Nikolaus von Kues, eines Pico della Mirandola und eines Lefebvre d'Étaples untersucht werden, den Kopernikus nicht zu vergessen wie auch einen Thomas Campanella.

Ähnlich, wie in der späthellenistischen Philosophie, wo das *corpus aristotelicum* als Einführung in das philosophische Leben galt, wobei man die *höheren Weihen* erst durch das Studium von Plato und der mittel- und neuplatonischen Schriften gewinnen konnte, scheint der Albertismus nicht nur in Polen bei der tieferen Einweihung in die Philosophie eine entscheidende Rolle gespielt zu haben.

Damit jedoch der Vortrag seinem Thema und seiner Hauptthese gemäß abgeschlossen wird, möchte ich folgendes mit Nachdruck betonen: wie seinerzeit Albert der Große selbst eine Schlüsselfigur gewesen ist für die Ausarbeitung einer Philosophie, in der der stark neuplatonisch geprägte Aristotelismus für das christliche Denken geeignet sein konnte, so haben auch die späten Vertreter des zweiten Albertismus in Polen, beim Übergang zur neuzeitlichen Philosophie, entscheidend mitgewirkt im Sinne einer intellektuellen Offenheit. Die Spaltung des christlichen Aristotelismus in Krakau in den *niedrigeren* — thomistischen, und den *höheren* — albertistischen Zweig um die Jahrhundertwende hat sehr lange und positiv gegen eine zu enge Ideologisierung der christlichen Belehrsamkeit gewirkt.