Philipp der Kanzler

Seele, Freiheit und Gewissen

Herders Bibliothek
der Philosophie des Mittelalters

Herausgegeben von
Alexander Fidora, Matthias Lutz-Bachmann,
Isabelle Mandrella, Andreas Niederberger

Band 54

Philipp der Kanzler

Seele, Freiheit und Gewissen

Philipp der Kanzler

Seele, Freiheit und Gewissen

Eine Auswahl aus der »Summe über das Gute«

Summa de bono: De bono naturae
Teil 4, Fragen 1–3 und 8

Lateinisch
Deutsch

Übersetzt und eingeleitet von
Jörg Alejandro Tellkamp

HERDER
FREIBURG · BASEL · WIEN

Zum Übersetzer

Jörg Alejandro Tellkamps Forschungsschwerpunkt ist die Seelenlehre des 13. Jhds., v. a. bei Albert dem Großen und Thomas von Aquin. Für Herders Bibliothek hat er bereits den Band zur *Summa de anima* von Johannes von la Rochelle vorgelegt; ferner hat er bei der Übersetzung der *Quaestiones disputatae* des Thomas von Aquin (Meiner Verlag) mitgewirkt. Er lehrt an der Universidad Autónoma Metropolitana in Mexiko-Stadt.

MIX
Paper from responsible sources
FSC® C004378
www.fsc.org

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: PBtisk a. s., Příbram
Printed in the Czech Republic
ISBN 978-3-451-39254-2

Inhalt

Einleitung 7

1. Leben und Werk 7

2. Die *Summa de bono* 12

3. Die *communissima* 13

4. Das natürliche Gute 19

5. Die Definition von *anima* 20

6. Die Vermögen 24
   6.1. Erkenntnis und Bewegung 25
   6.2. Wille und Wahlfreiheit 28
   6.3. Freiheit 32
   6.4. Gewissen und Synderesis 34

7. Quellen und Einfluss 40

8. Text und Übersetzung 44

Text und Übersetzung

4. Teil. Über das Gut, das dem körperlichen und intellektiven Geschöpf entspringt 49

1. Frage: Was ist die Seele? 49

2. Frage: Von den Seelenvermögen 55
   1. Über die Unterschiede der Erkenntnis- und Bewegungsvermögen 55

2. Von der Wahlfreiheit 71
a. Die Definition von Wahlfreiheit 71
b. Zum Akt des Urteilens und des Wollens 105
c. Was Freiheit ist 113
3. Die Synderesis 137
a. Ob sie ein Vermögen oder ein Habitus ist 137
b. Ob Wahlfreiheit und Vernunft dasselbe sind . . . 143
c. Ob durch sie [die Synderesis] gesündigt wird . . . 153
d. Ob sie [die Synderesis] erlöschen kann 159
4. Von den zwei Teilen der Vernunft und der Sinnlichkeit 167
a. Ob der niedere und der höhere Teil [der Vernunft] ein einziges Seelenvermögen sind oder zwei . . 169
b. Ob dieses in Männern und Frauen enthaltene Vermögen Wahlfreiheit ist 173
c. Die Unterschiede der Sinnlichkeit 181
d. Ob das Vermögen, lässlich oder tödlich zu sündigen, durch die Vernunft entsteht 187
e. Ob nur das Vermögen, tödlich zu sündigen, in der Vernunft ist 191
5. Über den Willen 201
a. Ist der Wille dasselbe wie die Begierde? 201
b. Wie die Zustimmung vom Willen unterschieden wird und die Zustimmung von der Zustimmung 207

3. Frage: Ob das sinnliche und das vernünftige Vermögen in derselben Substanz begründet sind 227

8. Frage: Über die Vereinigung der Seele mit dem Körper . 245

Anhang

Literaturverzeichnis 271

Glossar 275

Personenregister 277

Einleitung

1. Leben und Werk

Aufgrund seines vielfältigen Schaffens wurde Philipp der Kanzler mitunter als »Renaissance man« bezeichnet.[1] Er war nicht nur ein bekannter Theologe, sondern tat sich auch durch seine teilweise polemischen Predigten, ebenso wie durch seine literarischen und musikalischen Interessen hervor. Was man über seine Herkunft und seine Jugendjahre weiß, ist erwartungsgemäß nicht sehr viel.[2] Geboren wurde er vermutlich zwischen 1165 und 1185 und absolvierte in Paris seine ersten Studien.[3] Er scheint ein uneheliches Kind gewesen zu sein, das aus der illegitimen Verbindung des Erzdiakons von Paris, auch Philipp genannt, und seiner Konkubine entsprang. Da Philipp, der Vater, selbst aus einer bedeutsamen Pariser Familien kam, so scheint er seinen Einfluss geltend gemacht zu haben, um seinen Sohn 1202 zunächst als Erzdiakon in Nyon unterzubringen. Auf diesem Posten war Philipp in erster Linie mit Verwaltungsaufgaben beschäftigt.

Nachdem er auf einer Reise nach Rom Anfang 1217 aufgrund seines unehelichen Ursprungs einen Dispens erhalten hatte, sich für

---

[1] Rollen Houser, »Philip the Chancellor«, in: Henrik Lagerlund (Hg.), *Encyclopedia pf Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Dordrecht 2011, S. 973. Siehe auch Andrea Colli, »Philip the Chancellor«, in: Karla Pollmann (Hg.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, Bd. 1, Oxford 2013, S. 1541–1543.

[2] Eine vollständigere biographische Übersicht kann man konsultieren bei John Baldwin, »Philippe, Chancelier de Notre-Dame«, in: Gilbert Dahan/Anne-Zoé Rillon-Marne (Hg.), *Philippe le Chancelier. Prédicateur, théologien et poète parisien du début du XIIIe siècle* (Bibliothèque d'Histoire Culturelle du Moyen Âge 19), Turnhout 2017, S. 15–24 und Nikolaus Wicki, »Introduction«, in: Philipp der Kanzler, *Summa de bono*, ed. Nikolas Wicki, Bd. 1, Bern 1985, S. 11*–66*.

[3] Wicki, *Introduction*, S. 16*.

höhere Aufgaben zu empfehlen, wurde er von einem Verwandten, dem Bischof von Paris, Peter von Nemours, als Kanzler von Notre-Dame vorgeschlagen, um die Nachfolge des Dekans Hugo Clément anzutreten. Anfang 1217 wurde er durch Papst Honorius III. zum Kanzler des Kapitels von Notre-Dame ernannt. Den Titel des Cancellarius, mit dem er üblicherweise identifiziert wird, sollte er bis zu seinem Tod im Jahr 1236 beibehalten.

Die Aufgaben des Kanzlers bestanden hauptsächlich darin, die Dokumentation des Kapitels zu sichern. Auch konnte er für sonstige Dienste, etwa das Verfassen von Schreiben mit Siegeln, entsprechende Kosten in Rechnung stellen. Die wichtigste Aufgabe des Kanzlers als *magister scholarum* bestand darin, über die Schulen zu wachen, die Universität von Paris mit inbegriffen. Ihm stand es zu, die Lehrerlaubnis *(licentia docendi)* in der Diözese Paris zu erteilen, wobei er darauf achten musste, den armen Studenten den kostenfreien Zugang zur Schule der Kathedrale zu ermöglichen.[4]

Die Kanzlerschaft Philipps wurde durch eine Reihe von Konflikten mit der Universität geprägt. Ebenso wie seine Vorgänger beanspruchte er die universitäre Strafgewalt für sich, sprich das Gefängnis betreiben zu können, ebenso wie Studierende exkommunizieren zu können, wogegen die immer bedeutsamer werdende Universität Einspruch erhob. Diese bestand unter anderem auf dem Gebrauch des Universitätssiegels, das ihre Unabhängigkeit gegenüber Notre-Dame symbolisierte und wogegen Philipp sich wiederum sträubte.[5] Der seit 1218 schwelende Konflikt brach 1227 auf, als Philipp darauf beharrte, die *licentia docendi* nur zu erteilen, wenn auch die Jurisdiktion der Kathedrale anerkannt wurde.[6] Dieser engstirnige Anspruch wurde aber selbst von der päpstlichen Kurie abgelehnt. Seine größte Herausforderung aber hatte einen anderen Ursprung, als im Jahr 1229 der Bürgermeister von Paris, mit Billigung der Regentin und späteren Königin Blanka von Kastilien (1188–1252),

---

[4] Baldwin, »Philippe, Chancelier de Notre-Dame«, S. 19.

[5] Ebd., S. 20.

[6] Thomas Payne, »Chancellor versus Bishop. The Conflict Between Philip the Chancellor and Guillaume d'Auvergne in Potery and Music«, in: Gilbert Dahan/Anne-Zoé Rillon-Marne (Hg.), *Philippe le Chancelier. Prédicateur, théologien et poète parisien du début du XIIIe siècle* (Bibliothèque d'Histoire Culturelle du Moyen Âge 19), Turnhout 2017, S. 266.

mehrere Studenten ermorden ließ.[7] Da die von der Universität geforderte Wiedergutmachung ausblieb, verließen *magistri* und Studenten die Stadt und blieben ihr bis 1231 fern.[8]

Entgegen dem Wunsch des Bischofs und der übrigen Mitglieder des Kapitels schlug sich Philipp auf die Seite der Universität. Im Frühling 1230 predigte er in Orléans vor Studenten und versicherte ihnen, es sei nun sicher, nach Paris zurückzukehren. Mit der Bulle *Parens scientiarum* von April 1231 des Papstes Gregor IX. wurde dem Streik ein Ende gesetzt, allerdings verlor Philipp in der Folge einen Großteil seines Einflusses über das Universitätsgeschehen, aber immerhin war die ständige Unruhe zwischen Kapitel und Universität damit beendet.

Der zweite herausragende Konflikt seiner Amtszeit fiel in den Zeitraum von 1227–1228. Auslöser war die Neuwahl des Bischofs von Paris, nachdem Bartholomäus von Chartres im Oktober 1227 verstorben war.[9] Obwohl der Dekan von Notre-Dame, Nikolaus, als sicherer Gewinner aus der Wahl hervorgegangen zu sein schien, wurde das Ergebnis angefochten, unter anderem durch Wilhelm von Auvergne, der sich an Gregor IX wandte, damit dieser eine Lösung finden möge.[10] Dieser lud in der Folge die Parteien nach Rom ein, um dort den Sachverhalt klären zu können. Philipp scheint sich dort keine Freunde gemacht zu haben; vielmehr wurde er als »pompös und eitel« *(pompaticus et vane gloriosus)* wahrgenommen.[11] Als die Bulle *Vacante nuper ecclesia* am 10. April 1228 die Entscheidung verkündete, konnte Philipp nicht zufrieden sein, schließlich wurde Wilhelm von Auvergne als neuer Bischof ernannt und nicht er selbst oder zumindest Nikolaus, der Dekan von Notre-Dame, dessen Wahl Philipp als legitim betrachtete. In der Predigt *Mulier amicta sole* geißelt er denn auch den Wahlprozess und setzte ihn mit den Geburts-

---

[7] Siehe auch Payne, Thomas, »Aurelianis civitas: Student Unrest in Medieval France and a Conductus by Philip the Chancellor«, in: *Speculum* 75 (2000), S. 597.

[8] Siehe hierzu Payne, »Chancellor versus Bishop«, S. 267 f.

[9] Siehe auch Nikolaus Wicki, »Philipp der Kanzler und die Pariser Bischofswahl von 1227/1228«, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 5 (1958), S. 318–323.

[10] Payne, »Chancellor versus Bishop«, S. 269.

[11] Siehe hierzu den Text ebd., S. 271, Fußnote 19.

wehen gleich, die die Pariser Kirche über sich ergehen lassen musste und deren Ausgang alles andere als sicher war.[12]

Obwohl sich Philipp der juristischen Wirklichkeit beugte, schien es für ihn ausgemachte Sache zu sein, dass Wilhelm von Auvergne die Bischofswahl so eingefädelt hatte, dass er letzten Endes als Gewinner daraus hervorgehen musste.[13] Obwohl Philipp insgesamt keine schlechte Beziehung zu den Bettelorden hatte,[14] war seine Feindschaft zu Wilhelm von Auvergne legendär und ging auch Jahrzehnte nach seinem Tod im Jahr 1236 noch in die literarische Aufarbeitung dieses Verhältnisses ein, namentlich beim Dominikaner Thomas von Cantimpré (1201–1271).[15] In seinem um 1259 verfassten *Bonum*

---

[12] Siehe Wicki, »Philipp der Kanzler und die Pariser Bischofswahl«, S. 321 f. In der auf S. 325 wiedergegebenen Predigt sieht Philipp durchaus die Gefahr einer Fehlgeburt, denn eine schmerzfreie Niederkunft wie die der Jungfrau könne schwerlich von der Kirche erwartet werden: »Haec est causa, quare dolet ecclesia in partu. Unde iam ipso iure non meretur secundum Spiritum Sanctum concipere, sed secundum carnem. Ideo recte dicitur ›mulier amicta sole‹ etc. Hinc est quod plerumque facit abortum, plerumque parit incompletum, plerumque moritur in partu. Causae autem huius rei sunt votorum circulationes, reciprocationes, effusiones«.

[13] Baldwin, *Philippe,* »Chancelier de Notre-Dame«, S. 23, Payne, »Chancellor versus Bishop«, Wicki, »Philipp der Kanzler und die Pariser Bischofswahl« und Franco Morenzoni, »Le conflit pour l'élection de l'évêque de Paris en 1227–1228 d'après les sermons de Philippe le Chancelier«, in: Gilbert Dahan/Anne-Zoé Rillon-Marne (Hg.), *Philippe le Chancelier. Prédicateur, théologien et poète parisien du début du XIIIe siècle* (Bibliothèque d'Histoire Culturelle du Moyen Âge 19), Turnhout 2017, S. 41–60.

[14] 1229 erteilte Philipp dem Dominikaner Roland von Cremona die Lehrerlaubnis und 1236 keinem Geringeren als Alexander von Hales. Dies ließe sich nicht erklären, wenn Philipp den Bettelorden insgesamt unfreundlich gesonnen gewesen wäre. Dass es, wie bei Wilhelm von Auvergne, Ausnahmen gab, liegt dabei auf der Hand. Siehe hierzu Delmas, Sophie, »Philippe le Chancelier et les ordres mendiants, anatomie d'une relation«, in: Gilbert Dahan/Anne-Zoé Rillon-Marne (Hg.), *Philippe le Chancelier. Prédicateur, théologien et poète parisien du début du XIIIe siècle* (Bibliothèque d'Histoire Culturelle du Moyen Âge 19), Turnhout 2017, S. 25–39. Siehe auch Lerner, Robert, »Weltklerus und religiöse Bewegung im 13. Jahrhundert. Das Beispiel Philipps des Kanzlers«, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 51 (1969), S. 94–108.

[15] Wie Payne, »Chancellor versus Bishop«, S. 281 ff. nachweist, benutzte Philipp seine Dichtungen dazu, Wilhelm zu kritisieren, obwohl er ihn nicht namentlich erwähnt, etwa im Stück *Error popularis*, *Veritas equitas* und anderen (S. 289 f.). Doch vermutlich kein Stück ist aussagekräftiger als *Ypocrite pseudopontifices*, wo er die »verborgene Niedertracht in ihren Seelen« *(in animo*

universale de apibus erörtert Thomas die Gründe, die Philipp zur ewigen Verdammung verurteilt hatten. Der historische Hintergrund hierfür geht auf die Ernennung Philipps als Erzdiakon in Nyon zurück, denn auch nach seiner Berufung als Kanzler in Paris legte er dieses Amt nicht ab und verzichtete demnach auch nicht auf die entsprechenden Pfründe.[16] Der Vorwurf der Ämterpluralität lag somit nahe und Wilhelm von Auvergne nahm ihn gerne auf.[17]

Bei Thomas von Cantimpré wird dieser Konflikt in einem fiktiven Dialog aufgearbeitet. In ihm begegnet der bereits im Sterben liegende Philipp Wilhelm. Während des Zusammentreffens wird die Frage nach der Ämterpluralität aufgeworfen, also die Frage, ob sie tatsächlich ein Grund zur ewigen Verdammung darstellt. Als Tage später Wilhelm dem Schatten eines Mannes *(umbram hominis)* gegenübersteht, stellt sich heraus, dass es abermals Philipp ist, der, anscheinend nun tot, über die Gründe seiner Verdammung grübelt, welche drei sind: seine kärglichen Zuwendungen an die Armen, die Ämterpluralität und die Sünde des Fleisches.[18]

---

latet dupplicitas) (S. 282) geißelt. Die musikalische Fassung einiger dieser Dichtungen sind zu finden in *Le Chancelier: École de Notre-Dame*, Sequentia 2004. Diese Einspielung ist auch bei handelsüblichen Streaminganbietern zu finden.

[16] Bis zu seinem Lebensende hat Philipp nicht auf den Titel des Erzdiakons verzichtet; siehe Baldwin, »Philippe, Chancelier de Notre-Dame«, S. 17, und Payne, »Chancellor versus Bishop«, S. 272.

[17] Siehe Morenzoni, *Le conflit pour l'élection*, S. 60 Fußnote, 69.

[18] Thomas von Cantimpré, *Bonum universale de apibus* I, 19, Douai 1627, S. 72–73: »Quid autem de isto Philippo contingerit; audiamus. Agonizantem in morte, dictus Guillelmus Parisiensis Episcopus paterna sollicitudine visitavit, rogavitque eum, ut singulari opinioni cederet de pluralitate beneficiorum, et omnia beneficia sua, excepto uno, in manus Ecclesiae resignaret; et hoc, conditione media, ut si convalesceret, ei supplere vellet de suo proprio quod dimisistet. Renuit ille, experiri se velle dicens, utrum esse damnabile beneficia plura tenere. Mortuus est ergo sic. Post paucos autem dies, cum doctus Parisiensis Episcopus, finitis matutinis, orare vellet, vidit inter se et lumen quasi umbram hominis, terram nimis. Elevata ergo manu consignat se, et si ex parte Dei sit, praecipit ut loquatur. Cui respondens apparens: ›Alienus a Deo sum, sed tamen miserabilis factura eius‹. Et praesul: ›Tu quis es?‹. Cui ille respondit: ›Ego sum Cancellarius‹, inquit, ›ille dudum miserrimus‹. Rursus Episcopus elato altius gemitu, et quomodo, inquit: ›Tibi est sic dolenti?‹ ›Male‹, ait, ›immo quam pessime, quia damnatus sum aeterna morte‹. Et Episcopus: ›Heu‹, ait, ›charissime, quae causa tuae damnationis?‹. ›Tres sunt‹, inquit, ›causae quare morte perpeti sum damnatus. Una est quod recrescentes fructos annuos

Das bewegte Leben Philipps, sein überaus streitlustiger Charakter und seine ausschweifenden Beschäftigungen zeigen sich in einem Gesamtwerk, dessen Gipfelpunkt die *Summa de bono* ist. Abgesehen von diesem *magnum opus* hat sich Philipp in erster Linie durch Predigten hervorgetan wie die eben erwähnte Predigt *Mulier amicta sole*. Die Funktion der Predigten war es mitunter, aktuelles Kirchengeschehen in seinem Sinn darzustellen, so wie es auch sein Aufruf von 1226 zu einem Kreuzzug gegen die Albigenser zu verstehen gibt, damit, wie er meinte, die Einheit der Kirche bewahrt werde.[19] Insgesamt lassen sich etwa 400 Predigten nachweisen.[20]

2. Die *Summa de bono*

Die *Summa de bono* ist Philipps Hauptwerk, und wie Nikolaus Wicki in der Einleitung zur kritischen Ausgabe dieses Texts nachweist, entstand die Schrift zwischen 1225 und 1228.[21] Es handelt sich hierbei um eine der ersten in einer langen Reihe von *Summae*, die im 13. Jahrhundert verfasst wurden, vor denen die *Summa halensis*, die *Summa de anima* von Johannes von la Rochelle oder die berühmteren *Summa contra gentiles* und *Summa theologiae* des Thomas von Aquin besonders hervorzuheben sind. Obwohl es sich formal um kein geschlossenes Genre handelt, scheint jede *Summa* den Anspruch zu erheben, die Ganzheit eines Themenbereichs gründlich und systematisch zu erforschen. Im Fall der *Summa de bono* Philipps ist dieser Themenbereich der des von Gott ausgehenden Begriffs des Guten und der aus ihm entspringenden Schöpfung, wobei die Engel und die menschliche Natur in den Vordergrund rücken. Das auf den Menschen bezogene Gute wird von Philipp in zweifacher Hinsicht

---

contra pauperes timide reservari. Secunda est quod contra sententiam plurimorum, de pluralitate beneficiorum, quasi licite tenendorum, opinionem propriam defensavi, et hoc me periculo mortalis culpae commisi. Tertia est, et illa gravissima omnium, quod abominabili carnis vitio, et scandalum multorum, multo tempore laboravi‹«.

[19] Siehe bei Nikolaus Wicki, *Die Philosophie Philipps des Kanzlers. Ein philosophierender Theologe im frühen 13. Jahrhundert*, Freiburg i. Ue. 2005, hier: »Sermo Philippi Cancellarii De crucesignatione contra Albigenses«, S. 181–188.

[20] Wicki, *Introduction*, S. 23*.

[21] Ebd., S. 66*.

untersucht: Zum einen an sich und zum anderen in Bezug auf die menschlichen Handlungen und seine Tugenden.

Die *Summa de bono* ist in vier unterschiedlich lange Hauptteile untergliedert. (1) Einführend, und ohne eigenen Titel, ist vom Guten im Allgemeinen die Rede; in diesem Abschnitt entwickelt Philipp seine Transzendentalienlehre. (2) Der zweite Hauptteil *(De bono naturae)* befasst sich mit dem natürlichen Guten, also dem, das aufgrund der Schöpfung in der Natur auftritt. Diesem Teil sind die Texte entnommen, die in diesem Band enthalten sind. (3) Der dritte Teil *(De bono in genere)* ist der mit Abstand kürzeste und behandelt die generische Bedeutung des Begriffs des Guten. (4) Der abschließende Teil *(De bono gratiae)* ist hingegen der längste, der annähernd zwei Drittel, also beinahe 800 Seiten der kritischen Ausgabe umfasst. In ihm diskutiert Philipp nicht nur das auf der Gnade beruhende Gute der Engel und der Menschen, sondern vor allem entwickelt er dort seine Tugendlehre.

Der Aufbau der *Summa de bono*, der von allgemeinen Prinzipien ausgehend die Struktur der Schöpfung aufzeigt, um anschließend die moralische Dimension menschlichen Handelns zu thematisieren, erinnert hierbei stark an die Gliederung der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin, zumindest wenn man die *Tertia pars* in diesen Vergleich nicht mit einbezieht. Die Binnenstruktur des Textes geht von *Quaestiones* aus, also von Fragestellungen, deren Aufschlüsselung sich am Leitfaden von Argumenten und Gegenargumenten orientiert. In dieser Hinsicht nimmt die *Summa de bono* formal diejenigen Aspekte vorweg, die etwa in den *Quaestiones disputatae* oder in der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin in ähnlicher Weise verwendet wurden. In der Tat bietet Philipp in der Regel eine Lösung *(respondeo quod)* zu den aufgeworfenen Problemstellungen an und erörtert die Argumente, die seinem Standpunkt nicht entsprechen. Dass diese Art der Aufarbeitung von Problemen das Modell Disputatio zum Ausgangspunkt hat, scheint hierbei recht eindeutig zu sein.

3. Die *communissima*

Im Prolog zur *Summa de bono* erläutert Philipp seinen Leitgedanken, der darauf abzielt, den im Verborgenen liegenden Schatz der

Weisheit und der Erkenntnis zu heben.[22] Wenn man nicht an den herausragenden Wert der Weisheit und der Erkenntnis gelangt, ist jede Diskussion, die lediglich Lärm erzeugt, wertlos. Wie es die knappen Bemerkungen zum Aufbau der *Summa de bono* belegen, besteht Philipps theologisch begründetes Hauptinteresse darin, die moralische Dimension der vernünftigen Schöpfung aufzuschlüsseln, für die er auch diejenigen allgemeinen Prinzipien erörtern muss, die die vernünftige Einheit der Schöpfung erst ermöglichen.

> Die Weisheit ist das Gold der Sitten, die Erkenntnis das Silber des Hinterfragens. Dieses Silber tönt aber hohl, denn solange diese [Fragen] durch Disputationen berührt werden, werden die Disputationen schrill. Die Silberadern beinhalten ihre Prinzipien, aus denen gleich einem Mineral ein Körper entspringt, mit dem wir beginnen werden.[23]

Diese einführende Metapher deutet auf zweierlei, wie Philipp zeigen wird. Zum einen, dass das spekulative Denken dem sittlichen oder moralischen teleologisch untergeordnet ist, insofern, metaphorisch gesprochen, Letzteres Gold, das Erste Silber ist. Zum anderen ist ihm daran gelegen, die Evidenz, metaphorisch das schrille Läuten, des Intellekts als Ausgangspunkt zu nehmen, um dann die theologisch motivierten Fragen nach dem Guten zu behandeln.[24] Dementsprechend beschäftigt sich Philipp in den einleitenden Quaestionen I–V mit der Frage, wie die allgemeinsten Begriffe *(communissima)* des Seins *(ens)*, des Einen *(unum)*, des Wahren *(verum)* und des Guten *(bonum)* bestimmt werden[25] und wie sie sich zueinander verhalten.[26]

---

[22] Siehe hierzu auch Aertsen, Jan, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden 2012, S. 110–113.

[23] Philipp der Kanzler, *Summa de bono*, ed. Wicki, S. 4: »Aurum sapientia morum, argentum intelligentia quaestionum. Hoc argentum tinnulum est, quia dum tangitur per disputationis tactum reddit acutum in disputationen tinnitum. Hoc argentum habet venarum suarum principia, ex quibus tamquam minerale corpus educitur, a quibus incipiemus«.

[24] Ebd., S. 4: »De bono autem intendimus principaliter quod ad theologiam pertinent. Speculatio enim de aliis quantum ad differentiam boni nescitur pertinere«.

[25] Ebd., S. 4: »Communissima autem haec sunt: ens, unum, verum, bonum, de quibus quantum ad speculationem theologiae pertinet disserendum est«.

[26] Ebd., S. 5: »Primo ergo quaerendo est de comparatione boni ad ens et unum et verum«.

Vom Sein *(ens)* selbst ist in seiner transzendentalen Bedeutung nicht viel mehr zu sagen, als dass es gänzlich unbestimmt ist und erst durch den Begriff der Einheit gewissermaßen eingegrenzt und somit unteilbar wird.[27] Das Eine *(unum)* erweitert den Bedeutungsumfang von Sein, indem es Unteilbarkeit *(indivisio)* hinzufügt, welche das Sein nur negativ bestimmt.[28] Sein wird hingegen erst dann inhaltlich deutlicher umrissen, wenn es auf das Gute bezogen wird. Auf Ps.-Dionysius beruhend stellt Philipp die Austauschbarkeit von Gut und Sein fest: »Gut und Sein sind austauschbar, denn, was auch immer ist *(quidquid est ens)*, ist ein Gutes und umgekehrt«.[29] Da, wie bereits festgestellt, die Aufgabe, das Gute aufzuschlüsseln, theologisch motiviert ist, verwundert es nicht, dass Philipp das Sein und seine angegliederten Begriffe (wahr, gut, eins) mit dem göttlichen Sein identifiziert, während sie in allen anderen Dingen nur *secundum quid* verstanden werden können.[30] Die Existenz Gottes, seine Einfachheit, Gutheit und Wahrheit müssen so begriffen werden, dass sie der göttlichen Vollkommenheit nicht widersprechen; sie dürfen also nicht als Eigenschaften verstanden werden, sondern als Facetten einer und derselben göttlichen Wirklichkeit. Es ist hierbei von entscheidender Bedeutung, dass Philipp, neuplatonischen Mustern folgend, nachzuweisen versucht, dass die göttliche Existenz in ihrer Einfachheit immer auch auf Anderes verweist. Dem Begriff des Guten kommt eben diese Funktion zu: »Das Gute teilt sich mit beziehungsweise es vervielfacht das Sein«.[31]

Während das Sein in seiner Einheit statisch zu sein scheint, fügt das Gute einen dynamischen Aspekt hinzu, indem Philipp die aristotelische Unterscheidung von Akt und Potenz in die Unteilbarkeit des göttlichen Seins integriert. Hiermit hebelt er die Annahme aus, Gott könne entweder nur Akt oder nur Potenz sein. Die Einfachheit des höchsten Seins und des höchsten Guts ist zugleich in sich geschlossen, und dennoch verweist es sich mitteilend auf Anderes.[32]

---

[27] Ebd., S. 7: »[…] ›Indivisum‹ enim ponit ens et privat ab ente divisionem«.
[28] Aersten, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, S. 120.
[29] Philipp der Kanzler, *Summa de bono*, ed. Wicki, S. 5.
[30] Ebd., S. 7: »Secundum hoc dicit Dionysius: Bonum est nomen appropriatum divinae essentiae. In Primo ergo absoluta bonitas, in aliis secundum quid«.
[31] Ebd., S. 7.
[32] Ebd., S. 21: »[…] Bonum connotat quendam effectum, in quo potest esse

Und obwohl es Potentialität hat und Raum und Zeit umschließt, hat das höchste Gut keinen Mangel, welcher nur in den Gütern auftritt, die nicht mehr unteilbar sind.[33]

Die Mitteilsamkeit des Guten ist also wesentlich, um zu zeigen, wie, in einer herabsteigenden Folge, die Geschöpfe entstehen; dieser Vorgang wäre nicht nur durch die Begriffe des Einen oder des Wahren zu bewerkstelligen:

> Das Eine fügt dem Sein nur Unteilbarkeit hinzu, weswegen das, was existiert, auch eins ist. Doch etwas zu bewirken, bedeutet Sein zu erzeugen, weswegen das Eine in Hinblick auf den Begriff des Einen, eins ist und als eines bewirkt. Dies ist aber nicht so mit der Wahrheit und dem Guten, denn der Begriff beider, [verstanden] als formale Wahrheit und als zweckorientiertes Gute, geht über die begriffliche Unteilbarkeit der Ursache hinaus. Daher sagt man aufgrund des Begriffs des Guten, dass etwas getan wurde, denn das Gute ist die Disposition des Wollenden, durch die das Bewirkende eine Sache aktualisiert […].[34]

Dass mit dieser bewirkenden Ursache Gott gemeint ist, der wollend die Schöpfung hervorbringt, steht außer Frage, und es erklärt zugleich die Struktur der *Summa de bono*, von der noch die Rede sein wird.

Das zweite grundlegende Verhältnis ist das zwischen dem Wahren und dem Guten. Dadurch, dass das Wahre dem Begriff des Seins untergeordnet ist, geht Philipp in Einklang mit der augustinischen Tradition davon aus, dass Wahrheit Wirklichkeit bezeichnet.[35] Namentlich werden in diesem Zusammenhang Boethius und Hilarius von Poitier erwähnt. Seine Definition von Wahrheit stellt in der Tat eine Art Gleichheit von Sein und Wahrheit her, wobei Wahrheit die Unteilbarkeit des Seins umschließt: »Wahrheit ist die Unteilbarkeit des Seins und bezieht sich auf das, was ist«.[36] Diese Wahrheit muss also in ihrer höchsten Bedeutung Gott zukommen, weil in ihm die

---

cum aliis a Primo unitas proportionis. Et ideo bonum dicitur de illis et de Primo […]«.

[33] Ebd., S. 21: »Ioannes Damascenus dicit summum bonum esse indeficiens, secundum bonitatem, secundum sapientiam, secundum potentiam, secundum locum et tempus et quid amplius? Secundum omnia indeficiens«.

[34] Ebd., S. 27.

[35] Siehe Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, S. 117 f.

[36] Philipp der Kanzler, *Summa de bono*, ed. Wicki, S. 11. Siehe auch ebd. S. 15: »Est veritas rei et haec sequitur esse […]«.

höchste Unteilbarkeit, das höchste Gut und das höchste Sein enthalten sind.[37]

Philipp fügt einige Überlegungen zur Wahrheit an, von denen die folgenden kurz erwähnt seien. (a) Wahrheit bezeichnet in naturphilosophischen Zusammenhängen die formalen Aspekte dessen, was existiert, nicht aber die materiellen, da durchaus etwas ohne Materie existieren kann.[38] Wahrheit kann sich nur auf den substantiellen Kern einer Sache beziehen: »Wahrheit dessen, was ist, kann nur durch die Substanz gesetzt werden«.[39] (b) Wahrheit muss außerdem – und trivialerweise – immer richtig sein. Dennoch betrachtet Philipp diese Richtigkeit *(rectitudo)* nicht in erster Linie als propositionale Wahrheit, insofern sie die Übereinstimmung des Zeichens mit dem Bezeichneten kennzeichnet,[40] sondern insofern sie als Maßstab das höchste Sein, also Gott, zum Ausgangspunkt nimmt und davon ausgehend unterschiedliche Grade der Richtigkeit anspricht. Strikt genommen kann von Wahrheit nur dann die Rede sein, wenn sie sich auf das eine unveränderliche Sein bezieht, also Gott, während die Schöpfung in Begriffen einer größeren oder geringeren Richtigkeit definiert wird, wobei das höchste Sein als Maßstab *(mensura)* dient.[41]

Für die nachfolgenden Überlegungen zur Wahlfreiheit und der menschlichen Handlung erweist es sich als grundlegend, das allgemeine Ordnungsverhältnis von Wahrheit und dem Guten zu untersuchen; denn, wie sich noch zeigen wird, ist die Frage nach der Handlungsmotivation eng mit der weiteren Frage verbunden, ob man das Gute tut, weil es gut ist, oder auch, weil es wahr ist. Diesbezüglich stellt Philipp fest, dass in Erkenntniszusammenhängen das

---

[37] Ebd., S. 11: »Propter hoc cum idem sit quod est et esse in Deo, maxime ibi est indivisio et maxime veritas, sicut maxima bonitas quia indivisio potentiae et finis«.

[38] Ebd., S. 12: »Unde dicere quod verum est indivisio esse et eius quod est non est dicere verum habens coniunctionem formae cum materiae, quia alicubi est esse ubi non est coniunctio«.

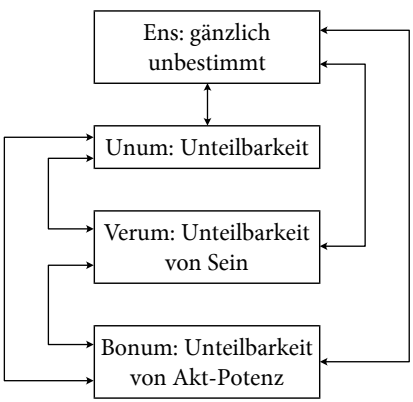
[39] Ebd., S. 13.

[40] Ebd., S. 13: »[…] Veritas est adaequatio etc. appropriatur comparationi signi ad signatum, secundum quod signum ostendit rem esse ut est«.

[41] Ebd., S. 12: »[…] Mensuratur enim recititudo comparatione eius quod est medium ad extrema, non e converso. Quare media, id est creaturae, rectitudinem habent respectu Primi, quod est principium et finis, et illud per se rectum«.

Wahre im Intellekt dem Guten vorausgeht.[42] Dies ist für die nachfolgende Analyse der menschlichen Handlung insofern von Belang, als damit gezeigt wird, wie man sich für das Gute entscheiden kann und nicht für ein anderes, was dazu führt, das Gute kognitiv zu interpretieren: »Es ist klar, dass das Wahre dem Guten natürlicherweise zuvorkommt. In den Geschöpfen muss dies so verstanden werden, dass ›wahr‹ und ›gut‹ sich im Sinn von ›vorher‹ und ›nachher‹ aufeinander beziehen«.[43]

Die kurze, zugegebenermaßen selektive Darstellung der *communissima* soll Folgendes in den Vordergrund stellen. Philipp geht von einer geringeren begrifflichen Komplexität aus, nämlich der Unteilbarkeit des Seins, hin zu einer höheren Komplexität, wie sie letzten Endes im Begriff des Guten enthalten ist. Wahrheit *(verum)* wiederum wird nicht eigentlich propositional aufgefasst, sondern, wenn man so will, metaphysisch, insofern sie dem Sein folgt.[44] Sein, Wahrheit und das Gute sind aufeinander bezogen und sind austauschbare Begriffe in dem Sinn, dass, wann immer die Existenz einer Sache behauptet wird, zugleich damit gemeint ist, dass sie gut und wahr ist. Wahr wiederum kann nur etwas sein, wenn es existiert und gut ist, und entsprechend ist gut nur das, was existiert und wahr ist. Zusammenfassend kann diese Ordnung der *communissima* im folgenden Schema dargestellen:



[42] Ebd., S. 17: »Dico quod verum simpliciter prius est intellectus quam bonum«.
[43] Ebd., S. 17.
[44] Ebd., S. 15: »Est veritas rei et haec sequitur esse«.

4. Das natürliche Gute

Im zweiten Hauptteil der *Summa de bono* geht Philipp dazu über, nach den Wirkungen dessen zu fragen, was durch Teilhabe an den Transzendentalien entstanden ist, vor allem wie sich das Gute in der geschaffenen Natur manifestiert. Die Quaestio I behandelt abermals den Begriff des Guten im Allgemeinen und seinen Bezug auf den Begriff des Übels *(malum)*, der, wie zuvor, in erster Linie als Privation aufgefasst wird. Dennoch wird es sich als wichtig erweisen, diese Auffassung in moralphilosophischer Hinsicht näher zu untersuchen, weil, wie noch zu zeigen sein wird, Philipp daran gelegen ist, das Gute in der körperlichen Vernunftsubstanz, also dem Menschen, so zu bestimmen, dass sein vor allem moralisch zu verstehender Mangel nicht nur ein metaphysisch begründetes Fehlen impliziert, sondern auf Entscheidungen und Handlungen beruht, die in Hinblick auf das Seelenheil fundamental sind. Ein Verdienst zu erwerben, also ein Gut, oder nicht zu erwerben, also ein Übel, wird so im Verantwortungsbereich eines jeden vernünftigen Wesens angesiedelt.

Nachdem er zu Beginn des Abschnitts zum natürlichen Guten zunächst auf das Problem der Zeitlichkeit und der Ewigkeit der Welt eingegangen war, diskutiert Philipp das Gute der geistigen Wesen, also der Engel *(angeli)*, welche selbstverständlich bereits in den Bereich der Schöpfung fallen. Wichtig ist hierbei, dass die Engel wesentliche Eigenschaften und Vermögen menschlichen Lebens vorwegnehmen, etwa die augustinisch inspirierte Dreieinigkeit der geistigen Vermögen: Intelligenz *(intelligentia)*, Erinnerungsvermögen *(memoria)* und Wille *(voluntas)*.[45] Hinzugezogen werden Fragestellungen in Bezug auf die Wahlfreiheit *(liberum arbitrium)* und der Synderesis der Engel.[46] Im Vergleich zu den Menschen, die

---

[45] Ebd., S. 72–75.

[46] Es sei hier vorweggenommen, dass ich *liberum arbitrium* in der vorliegenden Arbeit als Wahlfreiheit und nicht als Willensfreiheit übersetzen werde. Der Grund hierfür besteht darin, so gut wie es geht, der doppelten Freiheit der Wahlfreiheit Rechnung zu tragen, die nach Philipp nicht nur im freien Wollen besteht, sondern auch im freien Urteilen. *Arbitrare* (ermessen, erwägen usw.) hat denn auch eine eher kognitive Bedeutung, als es der Begriff der Willensfreiheit suggerieren würde. *Liberum arbitrium* als Urteilsfreiheit zu übersetzen, würde aber seine voluntative Beschaffenheit nicht adäquat wiedergeben. Etwas zu wählen beinhaltet aber m. E. beide Aspekte, nämlich den ko-

körperlichen Bedingungen und deshalb kognitiven und appetitiven Mängeln unterliegen, sind die Engel zwar nur im Prinzip in der Lage, zu sündigen, dennoch ist ihre Wahlfreiheit immer richtig.[47]

Anschließend geht im 3. Hauptteil Philipp dazu über, das Gute in der körperlichen Natur zu beleuchten, was ihn zur Analyse der Schöpfung selbst führt, also zur Frage, ob alles simultan geschaffen wurde (was nicht der Fall ist); auch werden die sechs Tage der Schöpfung begrifflich aufgeschlüsselt nach ihren Bestandteilen (Elemente, Zeit usw.) und Ordnungsverhältnissen (Zahl, Maß usw.). Erst im darauffolgenden 4. Hauptteil wird die körperliche Geistsubstanz, der Mensch, zum Gegenstand der Diskussion, deren Hauptaspekte nun kurz dargestellt werden sollen.

5. Die Definition von *anima*

Die Textauswahl, die der vorliegenden Übersetzung zugrunde liegt, befasst sich mit dem Wesen der menschlichen Seele und ihren Vermögen, deren erkenntnisbezogene Ausrichtung für Philipp allerdings nicht dieselbe Wichtigkeit hat wie ihre praktische Bedeutung, was vor allem an den detaillierten Darstellungen etwa des *liberum arbitrium* oder der Synderesis zu sehen ist.

In den hier ausgewählten Texten geht es in erster Linie darum, nachzuweisen, wie sich handelnde Subjekte konstituieren und welche Seelenvermögen dafür sorgen, vernünftige und moralisch vertretbare Entscheidungen zu treffen. Aus diesem Grund erweist es sich als wichtig, zuerst die Grundlage zu analysieren, auf der eben diese Vermögen fruchtbar werden. Erst in einem zweiten Schritt muss diesen Vermögen im Einzelnen nachgegangen werden, die, der sowohl aristotelischen als auch augustinischen Tradition folgend, in erkennende und strebende unterschieden werden. Es wurde bereits gezeigt, dass die Begriffsbestimmung von *anima* und die Unterscheidung ihrer Vermögen bei Philipp letzten Endes auf den transzendentalphilosophischen Begriffen des Guten und des Wahren beruht.

gnitiven und den voluntativen. Siehe ebd., S. 73: »Duplex est libertas liberi arbitrii, una quantum ad iudicare, altera quantum ad velle«.

[47] Ebd., S. 94: »[…] Liberum arbitrium est in angelis confirmatum, non tamen opposita sunt in eodem subiecto […]«.

Menschliche Wesen sind in dualer Weise beschaffen: Zum einen der Körper, der seinen eigenen Regeln folgt, und zum anderen die Seele, die sich in eben diesem Körper manifestiert und sich mit ihm in einem noch zu bestimmenden Verhältnis befindet. Zunächst gehen wir aber der Frage nach, was die menschliche Seele ist *(quid sit anima)*, indem nach einer möglichst umfassenden Definition gesucht wird. In der Tat führt Philipp gleich vier Definitionen an, die verschiedene Aspekte der Seele als geistige Substanz aufgreifen.[48]

a) »Die Seele ist eine nichtkörperliche Substanz, die den Körper beherrscht«, geht in dieser Form auf Nemesius von Emesa zurück.
b) Aus *De spiritu et anima* des Ps.-Augustinus wird zitiert: »Die Seele ist eine an der Vernunft teilhabende Substanz, darauf ausgerichtet, den Körper zu beherrschen«. Ebenso wie in der ersten Definition ist die Seele dem Körper äußerlich und bezieht sich auf ihn als aktives Prinzip, während der Körper sich passiv dazu verhält.
c) »Die Seele ist eine nichtkörperliche, erhellende Substanz, die vom Ersten durch eine letzte Beziehung erfasst wird«. Das Erste, Gott also, fungiert als aktives Prinzip, die Seele als aufnehmendes.[49] Sicher ist hier, dass Philipps Verweis auf Aristoteles falsch ist und vielmehr *De motu cordis* des Alfredus Anglicus zitiert wurde.
d) Zuletzt macht sich Philipp eine Definition, die in Senecas Briefen zu finden ist, zu eigen: »Die Seele ist ein vernünftiger Geist, der auf die Glückseligkeit in sich und auf den Körper zugeordnet ist«.

Philipp fügt klärend hinzu, dass in den ersten zwei Definitionen von der Seele im Allgemeinen die Rede ist, während die dritte Definition die Vernunftseele thematisiert und die vierte die sittliche Dimension der Vernünftigkeit anspricht. Gemeinsam ist den Definitionen die platonisierende Grundhaltung, dass die Seele eine nichtkörperliche Substanz ist, die aber den Körper lenkt und ihn beherrscht; überdies ist sie von ihm existentiell unabhängig, sie bedarf also nicht des Körpers, um zu existieren. Dieser Dualismus wird sich in der Abhandlung zu den Seelenvermögen als ein ständiger Bezugspunkt erweisen, insofern Philipp die generelle Unabhängigkeit von Vernunftprozessen gegenüber körperlichen Gegebenheiten unterstreicht und so die Sonderstellung des Menschen im Gefüge der Schöpfung herausstellt.

---

[48] Siehe hierzu auch Wicki, *Die Philosophie Philipps des Kanzlers*, S. 79–84.
[49] Ebd., S. 81.

Die Vernunftseele und ihr Verhältnis zum Körper kommt abermals in der Quaestio VIII *(De unione animae ad corpus)* zur Sprache. Tatsächlich wird die Diskussion zu den aktiven und kognitiven Seelenvermögen von Überlegungen zum Wesen der Seele eingeklammert, was die ontologische Sonderstellung der Vernunftseele unterstreichen soll. Die wesentliche existentielle Unabhängigkeit der Vernunftseele wurde bereits erwähnt, dennoch erweist es sich als fundamental, ihr Verhältnis zum Körper zu bestimmen. Schließlich scheint Philipp anzuerkennen, dass Menschen auch eine körperliche Dimension haben, die sich in signifikanter Weise auf ihre kognitiven und volitiven Prozesse auswirken. Wie noch zu sehen sein wird, würden die Gründe zur Sündhaftigkeit ohne Bezug auf den Körper kaum zu verstehen sein, und in diesem Sinn wird der Körper aus einer durchaus negativen Perspektive gesehen.

Zunächst greift Philipp die in der ersten Quaestio aufgestellte Behauptung auf, die Seele sei dem Körper äußerlich und sei von ihm nicht nur unabhängig, sondern befinde sich nicht in ihm.[50] Dass es sich um einen radikalen Befund handelt, liegt auf der Hand, und deswegen eruiert Philipp, im Anschluss an die *Physik* (210a14–25) des Aristoteles, was es heißt, dass etwas in etwas anderem existiert, was in achtfacher Weise der Fall sein kann: (i) Als Teil im Ganzen, (ii) als Ganzes in den Teilen, (iii) als Art in der Gattung, (iv) als Gattung in der Art, (v) als Form in der Materie, (vi) wie im ersten Bewegenden, (vii) wie in einem Bestzustand *(in suo optima)* und zuletzt (viii) wie an einem Ort.

Besondere Beachtung erfährt hierbei die aristotelische Annahme, die Seele sei Form qua *perfectio* und Substanz, deren Verhältnis zum Körper damit zweifacher Art ist. Zum Ersten: Wenn man nach dem Verhältnis der Seele zum Körper fragt, so stehen beide in einem deutlichen Gegensatz. Die Seele ist immateriell, der Körper materiell, die Seele ist unvergänglich, der Körper vergänglich.[51] Diese Gegensätzlichkeit schließt aber nicht aus, dass Seele und Körper zusammen existieren können: »Nichts spricht dagegen, dass zwei Gegensätze zusammen existieren können, von denen der eine einfach

[50] Philipp der Kanzler, *Summa de bono*, ed. Wicki, S. 281: »Primo autem ostendetur quod anima nullo modo sit in corpore«.

[51] Ebd., S. 285: »Anima enim rationalis tres habet oppositiones ad corpus ipsum; est enim simplex, incorporea et incorruptibilis, corpus vero compositum, corporeum et corruptibile«.

ist, der andere zusammengesetzt. Sie sind keine Gegensätze, so wie Qualitäten gegensätzlich sein können, denn sie [Seele und Körper] sind Substanzen«.[52] Wenn also die Seele als *simplex* aufgefasst wird, dann kann sie im Körper sein, wenn dieser ein *compositum* aus einer materiellen Form und der Materie bildet. Zum Zweiten wird dieser anscheinende Widerspruch dadurch aufgelöst, dass die Seele, durchaus avicennisch verstanden, als Vollkommenheit *(perfectio)* des Körpers aufgefasst wird.[53] Der organische Körper kann seiner Bestimmung nur dann zugeführt werden, wenn es ein ihn leitendes Prinzip gibt. Dieses Prinzip ist die Seele. Auf diese Weise wird also deutlich, dass von den acht Arten des In-Seins, die Seele als Form in der Materie klar den Vorzug erhält und somit eine aristotelisierende Deutung zulässt, die der augustinischen Lichtmetaphorik zu widersprechen scheint. Wenn die Seele Form ist, dann muss sie auch Akt sein. Dies führt allerdings nicht dazu, dass Philipp sich einer hylemorphischen Interpretation verschreibt; vielmehr kennzeichnet er die Beziehung von Seele und Körper in der Weise, dass beide ein Kompositum bilden, in welchem die Form nicht, wie in Aristoteles, völlig in der Ganzheit der Materie aufgeht, sondern eher eine Einheit in begrifflicher, nicht aber in realer Hinsicht bildet.

Aus diesem Grund kann die Frage nach dem Verhältnis zwischen Seele und Körper erst beantwortet werden, wenn ihre prinzipielle ontologische Unverträglichkeit überbrückt wird, also wenn deutlich wird, was zwischen beiden vermittelt. Die Frage nach dem *medium* zwischen Seele und Körper wiederum wird von Philipp in vielfacher Weise aufgeschlüsselt. Wenn beide als Endpunkte *(extrema)* verstanden werden, die ontologisch entgegengesetzt sind, dann gibt es folgende Alternativen, sie zu verbinden: Zum Ersten, wenn man diese *extrema* als konträre Begriffe auffasst, wobei die Vermittlung durch etwas geschieht, was beiden nicht widerspricht, wie wenn schwarz und weiß etwa durch grau vermittelt werden. Zum Zweiten, und diese scheint die von Philipp bevorzugte Variante zu sein, kann das *medium* die Vollkommenheit bezeichnen, die die Seele qua Form dem Körper überträgt. Klar ist auch, dass der Körper selbst den Bestimmungen der Seele angepasst sein muss, so dass der Mensch sich

---

[52] Ebd., S. 282.

[53] Avicenna, *De anima seu sextus de naturalibus* I c. 1, Bd. 1, ed. Simone van Riet, Leuven/Leiden 1972, S. 18–29.

in einem menschlichen Körper äußert und nicht etwa in dem eines Frosches.[54]

Auch wenn die Vernunftseele in ihrer ontologischen Bestimmung dem zusammengesetzten Körper entgegengesetzt ist, so ist es notwendig, sie als vervollkommnenden Bestandteil des lebendigen und verstehenden Körpers zu begreifen. Auf die Frage, ob die Vernunftseele im Körper einen bestimmten Platz einnimmt, verneint Philipp dies, weil die körperlichen Tätigkeiten integrale Voraussetzungen intellektiver Tätigkeiten sind.[55] Die Vernunftseele setzt sich als Form von anderen Formen zwar ab, schließlich ist sie einfach und unvergänglich, dennoch teilt sie mit anderen Formen, etwa denen der Pflanzen und der Tiere, die Eigenschaft, *ultima perfectio* des Ganzen zu sein. Dies bedeutet, dass die Frage nach dem Wesentlichen des Menschen so zu beantworten ist, dass er nur in seiner Gesamtheit als Mensch bezeichnet werden kann, während seine Bestandteile nicht im selben Sinn Mensch sind, sondern nur ein Teil desselben.

6. Die Vermögen

Im Mittelpunkt der vorliegenden Übersetzung stehen Überlegungen zur Vermögenspsychologie. Wie bereits angedeutet wurde, geht Philipp davon aus, dass ein Lebewesen deshalb lebt, weil es eine Seele hat und dass sich Leben in erster Linie durch diverse Tätigkeiten äußert, etwa durch Fortbewegung, Wahrnehmung oder Erkenntnis. Der sowohl theologischen als auch philosophischen Tradition folgend, unterteilt Philipp die Seelenvermögen in sinnliche und rationale Anlagen, das heißt es sind solche, deren Grundlage in erster Linie körperliche Prozesse sind, und solche, die der vernünftigen Überlegung entspringen und die nicht auf körperliche Bedingungen reduziert werden können. Beide stehen aber insofern in Verbindung

---

[54] Philipp der Kanzler, *Summa de bono*, ed. Wicki, S. 285: »[…] Anima non est unibilis cuicumque corpori, sed aptato«.

[55] Ebd., S. 288: »[…] Intellectus non est cuiuslibet partis, sed totius; per accidens tamen dicitur anima rationalis esse in qualibet parte corporis, quia non secundum quod rationalis, sed accidit ei secundum alias operationes quas habet secundum alias potentias ab intellectu et ratione, quae non sunt proprie eius sicut est intellectiva potentia vel rationalis, sed communicat eas cum anima sensibili et vegetabili«.

und üben gegenseitigen Einfluss aus, als sie sich im lebendigen Menschen manifestieren, der ja körperlich-sinnliche und vernünftige Fähigkeiten hat, welche ihrerseits jeweils eine kognitive und eine appetitive Ausrichtung haben, je nachdem, ob der Gegenstand, der das Vermögen aktualisiert, vornehmlich wahr oder vornehmlich gut ist. Das Verhältnis von wahr und gut, von dem zuvor schon die Rede war, erweist sich in der Verhältnisbestimmung der Vermögen als äußerst wichtig.

6.1. Erkenntnis und Bewegung

Philipp folgt der philosophischen und theologischen Tradition, wenn er allgemein zwischen solchen Vermögen unterscheidet, die in den Bereich der körperlichen Sinne fallen, und solchen, die rational sind. Diese grundlegende Unterscheidung wird durch die ebenso traditionelle Unterscheidung zwischen Vermögen des Strebens und solchen des Erkennens ergänzt. Unter Rückgriff auf die Autorität des Johannes von Damaskus führt Philipp die Unterteilung ein, die für seine Ausführungen ausschlaggebend ist:

> Johannes von Damaskus unterteilt die Seelenkräfte folgendermaßen: »Die Seele hat natürlicherweise zwei Vermögen, die erkennenden und die lebenstätigen *(zoticas)*«, wobei mit ›lebenstätig‹ die Vermögen der Bewegung gemeint sind. Als Beispiel, nicht aber als Einteilung, stellt er fest: »Die erkennenden [Vermögen] sind Intellekt *(intellectus)*, Geist *(mens)*, Meinung *(opinio)*, Vorstellungsvermögen *(imaginatio)*, Sinnesvermögen *(sensus)*; die lebenstätigen sind Beratschlagung *(consilium)* und Wahl *(electio)*.[56]

Von den Vermögen der eigenständigen Bewegung wird noch zu sprechen sein, weswegen zunächst das auf die Erkenntnis bezogene Vokabular erläutert werden soll. An sich betrachtet beziehen sich Intellekt *(intellectus/intelligentia)* und Vernunft *(ratio)* auf die Wahrheit, aber in der Weise, dass sie sich nicht in erster Linie auf die Wahrheit von Aussagen beziehen, sondern in einem ontologischen Sinn auf die Wahrheit dessen, was existiert. Insgesamt lässt sich fest-

[56] Ebd., S. 159. Siehe auch Johannes von Damaskus, *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, ed. Eligius Buytaert, Leuven/Paderborn 1955, S. 134.

stellen, dass Philipp keine ausgefeilte Erkenntnistheorie entwickelt, sondern vielmehr Grundelemente seiner wichtigsten Quellen hierzu in seinen Text einbaut, nämlich Augustinus und Johannes von Damaskus. Hierbei wird ersichtlich, dass ihm daran gelegen ist, die Struktur moralischen Handelns herauszuarbeiten, um die Erkenntnis des Guten in einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem sinnlichen und vernünftigen Streben zu setzen.

Die Funktion des Intellekts ist es, Wahrheit in abstrakter und unbestimmter Weise zu erfassen, während ein klar umrissener wahrer Sachverhalt durch Einsicht, die von Philipp mit dem Begriff *intentio* wiedergegeben wird, erkannt wird. Erkenntnis, die als solche angestrebt wird, wird bei Philipp letzten Endes praktischen Überlegungen untergeordnet. Aus diesem Grund geht er nahtlos dazu über, die Struktur sinnlichen und vernünftigen Strebens zu analysieren. Die Erkenntnis von Wahrem ist, wie Philipp feststellt, mit der Erkenntnis des Guten verschränkt, da Gut und Wahr austauschbare Begriffe sind, die Sachverhalte allerdings unterschiedlich in den Blick nehmen. Dies bedeutet, dass »gut« und »wahr« (1) aus einer allgemeinen Perspektive betrachtet werden können wie etwa bei den *communissima*. (2) Diese Begriffe können aber auch so analysiert werden, dass sie in allgemeiner Weise dazu beitragen, die Wahrheit von Erkenntnis zu erörtern oder auch die Güte von Handlungsdispositionen und Handlungen. (3) In einer Art absteigender Abfolge sind diese Begriffe aber auch wesentlich, um partikuläre praktische und erkenntnisbezogene Sachverhalte zu erhellen, wobei es Philipp vor allem um die moralische Dimension von Handlungen geht.

Ein weiterer wichtiger Aspekt besteht in seiner Behauptung, die sinnlichen und rationalen Vermögen seien in einer einzigen Substanz begründet.[57] Entgegen der Vermutung, Philipp könne auf eine Art platonisierenden Monismus zurückgreifen und die Funktion der Sinnesvermögen abwerten, sieht er im aristotelisch-avicennischen Modell der Vernunftseele als Vollkommenheit *(perfectio)* des Organischen den Schlüssel zu einer Integration vernünftiger und sinnlicher Prozesse. Von den Argumenten, die Philipp anführt, seien diesbezüglich die Folgenden erwähnt:

(1) Wären die Vernunftvermögen und die Sinnesvermögen substanziell unterschieden, dann könnten sie nur durch ein sie ver-

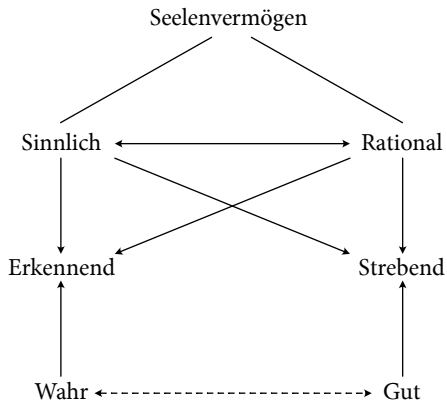
[57] Philipp der Kanzler, *Summa de bono*, ed. Wicki, S. 231 ff.

bindendes Mittel zueinander in Beziehung treten. Dieser an Descartes erinnernde Interaktionismus ist aber nach Philipp mit der Schwierigkeit behaftet, dass, würde das *medium* nicht existieren, sich dies auf die Korrelate auswirken würde in dem Sinn, dass die Sinnesvermögen keine Wirkungen auf Vernunftprozesse hätten und, umgekehrt, so wären diese für die Sinnesvermögen belanglos. Die aristotelische Annahme, dass im Intellekt nur das sein kann, was zuvor in den Sinnen war, könnte somit nicht aufrechterhalten werden.

(2) Die Vernunftseele ist, wie gesagt, Vollkommenheit des Körpers im Sinne eines ersten Akts. Nur unter dieser Voraussetzung kann es einen zweiten Akt *(actus secundus)* geben, also jene Tätigkeiten, die die Vernunft substanziell voraussetzen, zu denen die Prozesse der Wahrnehmung und der Sinnlichkeit deshalb gehören, weil sie sich in spezifisch menschlicher Weise äußern, so wie wenn man ein Buch sieht und weiß, dass es ein Buch ist, oder wenn man sich über eine Aussage ärgert, was nur deshalb möglich ist, weil man den Sinn der Aussage versteht.

(3) Während die Sinnesseele in einem genealogischen Sinn vorrangig ist, ist die Vernunftseele aber in der Naturordnung vorrangig. Beide Ordnungsverhältnisse ergänzen sich deshalb, weil Erstere die physische und psychologische Erscheinung von Vernunftwesen erklärt, während die Zweite als *perfectio* in teleologischer Hinsicht zeigt, was dieses körperliche Vernunftwesen erreichen kann, nämlich sich als Vernunftwesen in der physischen Welt zu vervollständigen.

Diese Integration vernünftiger und sinnlicher Vermögen und ihre gegenseitige Abhängigkeit ist in moralischer Hinsicht von großer Bedeutung, weil sie zeigt, dass die sogenannten niederen Impulse, die zur Sünde antreiben, prinzipiell von der Vernunft geleitet werden können. Andererseits sind aber diese Impulse dafür verantwortlich, dass man Sachverhalte für wahr halten kann, die sich bei einer eingehenderen Untersuchung als falsch herausstellen können, etwa wenn einem Diabetiker nach Süßem gelüstet und er deshalb meint, es sei gut, Süßes zu wollen. Aus all dem ergibt sich die für die Theorie der moralischen Handlung relevante wesentliche Verknüpfung niederer, d.h. sinnlicher Vermögen, mit den höheren, vernünftigen Seelenteile, wie das folgende Schema verdeutlichen soll.



6.2. Wille und Wahlfreiheit

Erkenntnis, sei diese in den Sinnen begründet oder in der Vernunft, scheint bei Philipp die Voraussetzung dafür zu sein, dass der Wille sich auf ein Gutes richten kann. Wie bereits oben erwähnt wurde, sind die Begriffe »gut« und »wahr« austauschbar, dennoch werden sie von unterschiedlichen Vermögen operationalisiert, nämlich vom Willen einerseits und andererseits von der Vernunft. In der noch zu beschreibenden Unterscheidung zwischen natürlichem und überlegendem Willen wird allerdings deutlich, dass Philipp den kognitiven Aspekt eines durch die Vernunft erfassten Guten durchaus als Voraussetzung dafür betrachtet, dass man etwas begründeterweise wollen kann.

Dass der Wille ein Vermögen ist, heißt zunächst nichts anderes, als dass es durch einen angemessenen Gegenstand, nämlich das Gute, aktualisiert wird. Dieses Gute wird begrifflich in ein partikuläres, sinnlich erfassbares, und ein allgemeines, durch die Vernunft zu begreifendes Gute unterteilt. Unter Rückgriff auf Maximus Confessor und Johannes von Damaskus sieht Philipp den Willen in beiden Bereichen tätig: Zum einen als natürlichen Willen und, zum anderen, als überlegenden Willen. Θέλησις, der natürliche Wille also, deutet demnach auf die Art und Weise hin, wie sich ein vernünftiges Sinneswesen so in seiner Umwelt zu verhalten vermag, dass es alle lebenswichtigen Funktionen erfüllt und somit das eigene Überleben sichert. Obwohl sich diese Art des Willens in Menschen manifestiert und Tätigkeiten der Vernunft voraussetzt, so scheinen die Gründe, durch den natür-

lichen Willen zu handeln, keine aktive Überlegung und Entscheidung vorauszusetzen, etwa so, wie wenn man weiß, dass man essen muss, wenn man Hunger hat. Vernünftige Entscheidung, βούλησις, in Bezug auf die Zusammensetzung des Mahls, etwa weil der Arzt eine bestimmte Diät verordnet hat, gehört in den Bereich der Vernunft. Hierzu gehört auch die Möglichkeit, sich anders zu entscheiden und statt gedünstetem Gemüse ein Stück Fleisch zu verzehren.[58]

Während der natürliche Wille das handelnde Subjekt auch ohne Überlegung auf ein Gut ausrichtet, setzt der überlegende Wille, wie bei Aristoteles oder Maximus Confessor bzw. Johannes von Damaskus, ein Urteil voraus, durch das einem als gut eingeschätzten Sachverhalt zugestimmt *(consensus)* werden kann. In seinen Grundzügen geht Philipp hierbei nicht über die Erläuterungen des Johannes hinaus, was man daran sieht, dass er dessen Vokabular beinahe vollständig übernimmt. Aus diesem Grund erweist es sich als nützlich, knapp die Grundelemente aus *De fide orthodoxa* wiederzugeben, die ihrerseits auf Auszügen aus dem *Opusculum I ad Marinum* von Maximus Confessor beruhen und die Johannes im folgenden Abschnitt zitiert:

> Er [Maximus] sagt ›*boulesis* (also der Wille) und das, was in unserer Macht liegt und das, was nicht in unserer Macht liegt, sich auf Mögliches und Unmögliches [richtet]‹. Oft wollen wir huren oder nüchtern sein

[58] Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica ad Marinum*, PG Bd. 91, Paris 1863, 12C–13A: »Voluntatem naturalem esse aiunt, vim appetentem eius, quod est secundum naturam: omnesque proprietates essentialiter naturae competentes continentem ac velut astringentem. Substantia enim, quae naturali hac voluntate natura contineatur et quasi astringatur, sensus menteque et esse et vivere et moveri appetit, qua ratione id quod est (entitatem vocant) naturale plenumque expetit. Natura enim sui appetens est, omniumque ex natura constituentium, ad eiusque absolutionem facientum«. Siehe auch die Auffächerung des Willensbegriffs bei Johannes von Damaskus, *De fide orthodoxa*, ed. E. Buytaert, S. 140–141: »Oportet autem scire quod aliud quidem est thelisis, aliud vero bulisis; aliud vera theliton et aliud theliticon, et aliud thelon. Nam thelisis quidem (id est voluntas) est ipsa simplex virtus volendi. Bulisis vera (id est voluntas) est quae circa quid thelisis. Theliton (id est voluntabile) autem est quae supposita est thelisi res, scilicet quod volumus, puta movetur appetitus ad cibum, – qui simpliciter quidem appetitus, qui rationalis thelisis (id est voluntas) est; appetitus autem qui ad cibum, bulisis (id est voluntas) est, ipse autem cibus theliton (id est voluntabile) est. – Theliticon (id est voluntativum) autem est quod habet voluntativam virtutem, puta homo. Thelon (id est volens) autem, ipse qui thelisi (id est voluntate)«.

> oder schlafen und Ähnliches. Was in unserer Macht liegt, ist möglich. Wir wollen Könige sein, was aber nicht in unserer Macht liegt. Vielleicht wollen wir nie sterben, was aber unmöglich ist.
> ›*Boulesis* (also der Wille) richtet sich auf den Zweck‹, nicht ›auf die Mittel‹. ›Daher kann ein Zweck gewollt werden‹, etwa König zu sein, [oder] ›gesund zu sein. Zum Zweck gehört die Beratschlagung, nämlich die Art und Weise zu heilen‹ oder zu herrschen. Auf *boulesis* (also den Willen) folgen Nachforschung und Untersuchung. Wenn es sich um etwas handelt, was in unserer Macht liegt, folgt daraufhin Beratschlagung oder Ratschlag. ›Die Beratschlagung ist ein untersuchendes Streben bezüglich der Dinge, die wir tun können‹. Es wird beratschlagt, ob auf eine Sache eingegangen werden kann oder nicht. Danach wird geurteilt, welche besser ist, was als Urteil *(iudicium)* bezeichnet wird. Daraufhin richtet man sich darauf ein und liebt, was durch Beratschlagung beurteilt wurde, was als Schiedsspruch *(sententia)* bezeichnet wird. […] Nachdem man sich darauf eingerichtet hat, entsteht eine Wahl […].[59]

Die Reihenfolge der Argumente, wie sie Johannes von Damaskus darstellt, bilden das Grundgerüst für Philipps Darstellung, der sich auf die von Burgundius und Cerbanus angefertigte lateinische Übersetzung beruft. Insgesamt lassen sich bei Johannes mehrere ineinander verschränkte Aspekte unterscheiden.[60]

(1) Das, was man will, ein Gut also, muss prinzipiell auch erreichbar sein, vor allem, weil es in unserer Macht liegt (*quae sunt in nobis*, αὐτεξούσια) oder weil es im Allgemeinen gewollt werden kann, auch wenn es momentan nicht in unserer Macht liegt.[61]
(2) Ist erst einmal deutlich geworden, dass der Gegenstand des Willens möglich ist und in unserer Macht liegt, so kann man dazu übergehen, Urteile (*iudicia*, κρίσις) darüber zu fällen.
(3) Das Urteil allein ist aber nicht ausreichend, eine Entscheidung zu treffen, weshalb eine affektive Zustimmung *(disponit et amat)* diesbezüglich erfolgen muss.
(4) Vorausgesetzt, man hat dem Inhalt des Willens zugestimmt, folgt die Wahl *(electio)* dessen, was gewollt wird.

---

[59] Johannes von Damaskus, *De fide orthodoxa*, ed. Buytaert, S. 136–137. Zu den Begriffen des Willens und der freien Wahl bei Johannes siehe Frede, Michael, »John of Damaskus on Action, the Will, and Human Freedom«, in: Katerina Ierodiakonou (Hg.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford 2002, S. 63–95.
[60] Ebd., S. 86–87.
[61] Ebd., S. 78.

(5) Dies bedingt jedoch noch nicht die aktive Ausrichtung auf den Gegenstand im Sinn des Hervorbringens einer Handlung. Dazu ist ein Impuls (*impetus*, ὁρμή) erforderlich, der das handelnde Subjekt auch körperlich in Bewegung setzt.
(6) Als Folge dieser Bedingungen kann man dann den Gegenstand wollen, wobei natürlich auch bedacht werden muss, dass dieses Wollen deshalb gut oder schlecht sein kann, weil die entsprechenden Überlegungen und Zustimmungen entweder mit dem Gesollten übereinstimmen oder nicht.

Während die handlungstheoretischen Grundlagen des Johannes von Damaskus, die von Philipp weitgehend übernommen werden, in normativer Hinsicht neutral zu sein scheinen, erweist es sich als wichtig, wie Punkt (6) zeigt, diese Aspekte in moralischer und moraltheologischer Hinsicht fruchtbar zu machen, weil es ja aus der theologischen Perspektive darum geht, zu zeigen, wie sich der Mensch handelnd den Gründen zu sündigen entgegenstemmen kann. In dieser Hinsicht ist der Begriff der Wahlfreiheit *(liberum abritrium)* von Bedeutung, weil durch ihn die Struktur des vernünftigen Handelns mit den normativen Erfordernissen, moralisch richtig zu handeln, verknüpft wird. Abermals bildet Johannes von Damaskus den begrifflichen Ausgangspunkt. Johannes selbst fügt dem bereits zitierten Abschnitt die folgenden Überlegungen zur Wahlfreiheit an, deren Begrifflichkeit im Wesentlichen in der *Summa de bono* wiederzufinden zu sind:

> Der Wille ist vernünftig und die Wahlfreiheit ist ein natürliches Streben. Im Menschen und den vernünftigen Wesen wird man eher vom vernünftigen Streben geleitet, als dass man selbst leitet. Durch die Wahlfreiheit wird man zusammen mit der Vernunft bewegt, schließlich sind sie miteinander verbunden, und die Vermögen des Erkennens und des Lebens sind in beiden [im Willen und in der Vernunft – J. A. T.]. Durch die Wahlfreiheit strebt man, durch die Wahlfreiheit will man, durch die Wahlfreiheit untersucht man, durch die Wahlfreiheit urteilt man, durch die Wahlfreiheit disponiert man sich, durch die Wahlfreiheit wählt man, durch die Wahlfreiheit entsteht ein Impuls, durch die Wahlfreiheit wird immer das hervorgebracht, was natürlicherweise existiert.[62]

[62] Johannes von Damaskus, *De fide orthodoxa*, ed. Buytaert, S. 137–138: »Voluntas enim est rationalis et libera arbitrio naturalis appetitus. In hominibus autem, rationabilibus entibus, ducitur magis rationalis appetitus quam ducit. Libere arbitrio enim et cum ratione movetur, quia coniungatae sunt et cognos-

Ebenso wie bei Johannes wird bei Philipp dem Kanzler deutlich, dass es nicht schlicht darum geht, die Impulse der Sinnlichkeit zu unterdrücken, schließlich spielen sie eine durchaus entscheidende Rolle bei der Entscheidungsfindung.

»Die Wahlfreiheit ist der Wille, doch nicht nur der Wille, insofern er Wille ist, sondern auch [insofern er] Vernunft ist, denn die Freiheit betrifft den Willen und die Vernunft allerdings auf unterschiedliche Weise«[63].

Die Wahlfreiheit ist ein Vermögen des Willens und der Vernunft, wobei Philipp sich auf die Definition des Boethius stützt: »Die Wahlfreiheit ist das freie Urteil des Willens« *(liberum arbitrium est liberum de voluntate iudicium)*.[64] Während sich die Freiheit des Urteils als Willensäußerung manifestiert, kommt ein Urteil, das propositionaler Natur ist, deshalb zustande, weil die Vernunft es aktiv hervorbringt. Vernünftige Überlegung praktischer Zusammenhänge und die Überzeugung, ohne Hindernisse wollen zu können, ist demnach der wesentliche Charakterzug der Wahlfreiheit.

6.3. Freiheit

Philipp gesteht ein, dass es durchaus sinnvoll wäre, Freiheit als Wahlfreiheit zu verstehen im Sinn einer Unbestimmtheit unterschiedlicher Handlungsabläufe, etwa sich ohne Zwang zwischen einer Sache oder einer anderen zu entscheiden oder schlicht das zu tun, was man will. Dagegen wendet er ein, dass die Fähigkeit, eine äußere Handlung zu vollziehen, nicht immer gegeben ist und trotzdem die Freiheit bestehen bleibt, nämlich insofern sie das handelnde Subjekt dem gewollten Gegenstand zuneigt.[65] Dies impliziert auch, dass das

---

citivae et vitales virtutes in eadem. Libere arbitrio igitur appetit, et libere arbitrio vult, et libere arbitrio inquirit et scrutatur, et libere arbitrio iudicat, et libere arbitrio disponit, et libere arbitrio eligit, et libere arbitrio impetum facit, et libere arbitrio agit semper in hiis quae secundum naturam sunt«.

[63] Philipp der Kanzler, *Summa de bono*, ed. Wicki, S. 177.

[64] Boethius, *In librum Aristotelis De interpretatione*, ed. secunda III prol., PL 64, Sp. 492D.

[65] Philipp der Kanzler, *Summa de bono*, ed. Wicki, S. 183: »Non enim est nobis potestas semper faciendi opere exteriori quod volumus, semper autem est in nobis libertas. Unde non erit libertas huiusmodi potestas, sed potestas inclinandi in volitum«.

handelnde Subjekt auch dann frei ist, wenn sich ihm nur eine einzige Alternative anböte und selbst dann, wenn er sie nicht erreichen kann. Hierbei scheint ausschlaggebend zu sein, dass die Zwecke, welchen sich der Wille frei zuneigt, auf einer vernünftigen Zustimmung *(consensus)* beruhen.

Freiheit selbst wird nicht als Vermögen verstanden, sondern als Habitus, der einen willentlichen und einen vernünftigen Aspekt hat und der in unterschiedlichen Graden realisiert werden kann, also besser oder schlechter.[66] Diese Staffelung von Graden der Freiheit hat zweierlei Gründe. Zum einen beruht sie auf einer Unterscheidung, die Philipp in *De gratia et liberi arbitrio* von Bernhard von Clairvaux vorfindet.[67] Im Gegensatz zur Wahlfreiheit definiert Bernhard Freiheit *(libertas)* negativ als Freiheit von der Sünde *(peccatum)*, Freiheit vom Elend *(miseria)* und Freiheit von der Notwendigkeit *(necessitas)* oder von Zwang *(coactio)*. Freiheit von Sünde deutet auf die moraltheologische Dimension handelnder Subjekte hin, wenn sie noch keine lässliche oder tödliche Schuld auf sich geladen haben, während die Freiheit von Elend gewissermaßen die Bedingungen anspricht, unter denen man nach dem Sündenfall mit allerlei Dingen zu kämpfen hat, etwa mit Krankheit, Tod und Verderbnis. Freiheit von Zwang bzw. Notwendigkeit hingegen spiegelt die Wahlfreiheit insofern wider, als sie anzeigt, dass man keinen äußeren Zwängen unterworfen ist, die eine Handlung ungebührend begrenzen oder bedingen würden.

Philipp geht, zusammen mit Augustinus und Bernhard, davon aus, dass diese drei Freiheiten das handelnde Subjekt gewissermaßen kumulativ freier machen. Da Freiheit von Zwang die Mindestanforderung für vernünftiges und unbehindertes Handeln darstellt, kann von ihr nie abgesehen werden. Wenn Freiheit von Zwang nicht zugleich auch Freiheit von Elend ist, welche durch die Gnade ermöglicht wird, dann ergibt sich eine geringere Freiheit, als wenn es nur

---

[66] Ebd., S. 168: »Quod autem libertas sit habitus accipitur ex hoc quod liberius dicitur unum liberum arbitrium altero, ut in bonis angelis liberius dicitur quam in hominibus, in hominibus autem quam in daemonibus«.

[67] Bernhard von Clairvaux, *De gratia et libero arbitrio. Über die Gnade und den freien Willen*, in: *Sämtliche Werke,* lateinisch/deutsch, ed. Gerhard Winkler, Bd. 1, Innsbruck 1990, S. 183.

Freiheit von Sünde gäbe. Nur der Zusammenschluss aller drei Formen von Freiheit verhilft zum höchsten Grad an Freiheit.[68]

In normativer Hinsicht bedeutet die Abwesenheit der erwähnten, die Freiheit mindernden Umstände (Sünde, Elend und Zwang) nicht, dass das handelnde Subjekt all das tun kann, was es in ungehinderter Weise tun könnte. Freiheit, im Vollsinn des Wortes, tritt genau dann ein, wenn man das tut, was man tun soll. In diesem Sinn ist sie »das Vermögen, die Richtigkeit des Willens um ihrer selbst willen zu erhalten«.[69]

6.4. Gewissen und Synderesis

Kernstück von Philipps Ausführungen zu den Seelenvermögen sind die Begriffe des Gewissens und der Synderesis, die mit Sicherheit zu den philosophiegeschichtlich bedeutsamsten Lehrstücken der *Summa de bono* zählen. Während Wille, Vernunft und Wahlfreiheit in erster Linie praktische Vermögen beschreiben, durch die man Unterschiedliches wollen kann, so gehen Gewissen und Synderesis darüber hinaus, indem sie dem handelnden Subjekt einen Einblick für das liefern, was moralisch richtig oder falsch ist. Es scheint Philipp nämlich nicht nur darum zu gehen, die Struktur der vernünftigen Entscheidungsfindung zu enthüllen, sondern vor allem zu zeigen, wie das handelnde Subjekt die Richtigkeit des Handelns von ihrem Gegenteil bewusst unterscheiden kann. Diese Rolle kommt dem Gewissen *(conscientia)* und der Synderesis zu.

Für den Begriff der Synderesis gibt es keine eigene lateinische (oder deutsche) Bezeichnung. Sein Ursprung scheint in der Ezechiel-Kommentierung des Hieronymus zu liegen.[70] Darauf bedacht, die »dumme Weisheit der Philosophen« *(stultam philosophorum sapientia)* zu korrigieren, beruft sich Hieronymus auf die platonische

---

[68] Philipp der Kanzler, *Summa de bono*, ed. Wicki, S. 188: »Unde dicit Augustinus quod cum sit triplex libertas, prima est magis libertas quam secunda, tertia vero magis quam prima aut secunda«.

[69] Anselm von Canterbury, *De libertate arbitrii* c. 3 et 13, in: *Opera omnia*, Bd. 1, ed. F. S. Schmitt, Edinburgh 1946, S. 212 und S. 225.

[70] Siehe Anzulewicz, Henryk und Anzulewicz, Philipp, »Einleitung«, in: Albert der Große, *Über das Gewissen und den praktischen Intellekt. Lateinisch-deutsch*, HBPhMA, Band 44, Freiburg 2019, S. 20–22.

Lehre der drei Teile der Seele: λογιστικόν, θυμικόν und ἐπιθυμητικόν, also der denkende, der strebend-tätige und der begehrende Teil.[71] Diese drei Teile werden nun um einen weiteren Aspekt ergänzt, nämlich, wie aus dem Kommentar hervorgeht, die συντήρησις. Vermutlich handelt es sich bei diesem Ausdruck um einen Fehler des Kopisten oder um eine Konjektur, die dem ursprünglichen Terminus συνείδησις die sprachliche Form gibt, die er in den Diskussionen des 13. Jahrhunderts haben sollte: Synderesis.[72] Sie ist, wie Hieronymus sagt, der Funke des Gewissens *(scintilla conscientiae)*, welcher nicht erlischt.[73] Im von Hieronymus diskutierten Fall hat Kain durch die Tötung seines Bruders natürlich Schuld auf sich geladen und trotzdem hat er, wie Hieronymus nahelegt, seinen moralischen Kompass nicht vollständig verloren und könnte, wann immer sich ihm die Gelegenheit böte, aktiv moralische Urteile fällen, welche in den Bereich des Gewissens fallen. Während also die Synderesis in dispositionaler Weise immer vorhanden ist, zeigt sich ihre Wirksamkeit nur, wenn sie das Gewissen antreibt. Die Synderesis kann zwar nicht erlöschen, ihr dispositionaler Charakter aktualisiert sich aber nicht von selbst; hierzu ist das Gewissen vonnöten. Sein Makel ist aber, dass es in moralischer Hinsicht unbeständig ist und sich unter Umständen überhaupt nicht manifestiert. Für Kain bedeutet dies, dass er durchaus kein tätiges Gewissen gehabt haben mag, obwohl die Synderesis in ihm nicht erloschen war.[74] Von geringem Nutzen ist also die dispositionale Einsicht der Synderesis, solange sie sich nicht in bewussten Entscheidungen äußert, auf die das Gewissen sich richtet.

---

[71] Platon, *Politeia* IX 580d–581e.

[72] Anzulewicz, *Einleitung*, S. 21.

[73] Hieronymus, *Commentarium in Ezechiliem* I, 1, PL 25, Paris 1884, Sp. 22A: »Quartamque ponunt quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήρησιη, quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam eiectus est de paradisus, non extinguitur […]«. Siehe hierzu auch Lottin, *Psychologie et morale*, Bd. 2. S. 142. Man könnte allerdings darauf verweisen, dass die Funkenmetapher denkbar ungeeignet ist, schließlich sind Funken definitionsgemäß von kurzer Dauer und alles andere als unauslöschlich.

[74] Siehe Potts, Timothy, *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge 1980, S. 10.

Der Themenbereich Synderesis/Gewissen scheint in Paris um 1225 reges Interesse hervorgerufen zu haben. Nicht nur Philipp setzte sich mit ihm auseinander, sondern auch Wilhelm von Auxerre (gest. 1231), dessen *Summa aurea* im selben Zeitraum entstand wie Philipps *Summa de bono*. Auch sind im Sentenzenkommentar des Alexander von Hales Ausführungen zu diesen Begriffen zu finden und man kann annehmen, dass Philipp im Zusammenhang seiner Aufgaben als Kanzler beide kannte und vielleicht auch mit Aspekten ihrer Lehren vertraut war.

Wilhelm von Auxerre behauptet, die Synderesis sei mit der augustinisch aufzufassenden *ratio superior* identisch, sie sei aber dann nicht unfehlbar, wenn sie sich inhaltlich auf die *ratio inferior* beruft.[75] Die Einsicht vernünftiger erster praktischer Prinzipien aber, wie sie von der *ratio superior* geleistet wird, bewahrt die Synderesis davor, in Irrtum zu verfallen.[76] Wilhelm verleiht der Synderesis eine eindeutig kognitive Interpretation, nach der sie auf selbstevidente praktische Prinzipien, die mit dem Naturrecht übereinstimmen, zurückgreifen kann, es aber nicht tut, solange sie die Vorstellungsbilder der niederen Vernunft als Bezugspunkt hat.

Alexander von Hales' *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, welche auch in Paris im Zeitraum von 1225–1228 entstand, bietet eine andere Deutung an, deren Fragestellung mit der Philipps zum Teil

---

[75] Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea*, Bd. 1, ed. Jean Ribaillier, Paris/Rom 1982, S. 301 f.: »Nobis videtur sine praeiudicio quod synderesis est superior pars rationis, et ipsa aliquando peccat. In eam enim fuit peccatum Arrii et Sabelli. Sed notandum est quod duas habet vias: unam qua incipit a prima forma et secundum quod in ea videt, regit se. Cum enim ipsa sit vera ymago Dei, in se videt Deum, in quo videt veram iustitiam, veram mansuetudinem et sic de aliis; et secundum quod dono sapientiae magis fuerit illustrata, perspicatius videt in prima forma, et sic humiliat se et conformare ei nititur se. Videns enim quid faciendum, quid non faciendum, quia videt ibi omnia que sunt iuris naturalis, secundum hanc viam numquam peccat ratio sive synderesis. […] Habet ratio aliam viam, cum incipit discretionem suam a sensibilibus: et secundum hanc viam potest decepi per rationes sensibilium apparentes […]«. Siehe hierzu auch Lottin, *Psychologie et morale* Bd. 2, S. 125 und Anzulewicz, *Einleitung*, S. 34–39.

[76] Wilhelm von Auxerre, *Summa aurea*, ed. Ribaillier, S. 302: »Eodem modo synderesis semper est vera quantum ad primam viam in faciendis, quia sicut in speculativis sunt quaedam que per se sunt nota que sunt pura natura speculationis, ita in agendis sunt quaedam principia agenda per se nota in quibus ius naturae consistit«.

übereinstimmt.[77] Anders als Wilhelm, der davon auszugehen scheint, dass die Synderesis ein Vermögen ist, selbstevidente praktisch-normative Propositionen zu erfassen, fragt sich Alexander, ob sie ein Vermögen oder ein Habitus ist. Obwohl sie ein Teil der Vernunft *(pars rationis)* ist, ist sie in formaler Hinsicht ein natürlicher Habitus und in materialer Hinsicht eine angeborene Fähigkeit, zu urteilen.[78] Dies bedeutet auch, dass die Synderesis nicht vollständig in der Vernunft als Vernunft *(ratio ut ratio)* aufgeht, während sie dennoch vernünftiger Natur *(ratio ut natura)* ist.[79] Die Entscheidung, die Synderesis als Habitus aufzufassen, sollte sich als bedeutsamer Schritt erweisen; denn auf diese Weise zeigt Alexander, dass es möglich ist, über angeborenes normatives Wissen zu verfügen, ohne es notwendigerweise aktiv zu benutzen. Bei Philipp würde diese Aktualisierung normativen Wissens in den Bereich des Gewissens fallen, welches auf Urteilen beruhend irren kann. Insgesamt sind in Alexanders Sentenzenkommentar Erläuterungen zum Begriff des Gewissens, die über die Kommentarstellen des Hieronymus gehen, nicht zu finden.

Philipp behält das von Hieronymus geprägte Vokabular zwar bei, basiert aber seine Analyse auf der von Alexander aufgeworfenen Fragestellung, ob die Synderesis ein Habitus oder ein Vermögen *(potentia)* sei. Zum einen gesteht er zu, dass man sie als Vermögen auffassen kann, insofern sie ein Teil der vernünftigen Seele ist, die Gutes und Schlechtes unterscheiden kann.[80] Zum anderen kann man sie auch als Habitus auffassen, der in die rationalen Vermögen unterstützend eingreift.[81] Indem er scheinbar Alexanders Unterscheidung

---

[77] Alexander von Hales, »Prolegomena«, in: *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, Bd. 2, Florenz 1951, S. 21*.

[78] Alexander von Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, Bd. 2, S. 382.

[79] Ebd., S. 383.

[80] Philipp der Kanzler, *Summa de bono*, ed. Wicki, S. 193: »Quod etiam sit vis animae ratione accipi potest. Cum sit quaedam vis animae contemplativa veri quae semper est in actu, quae dicitur a philosophis intellectus agens et a magistro Richardo de Sancto Victore dicitur intelligentia et similiter a Boethio in libro *De consolatione philosophiae*, erit altera similiter in bonum affectiva et a malo detestativa et haec est synderesis. Erit ergo synderesis vis animae«.

[81] Ebd., S. 194: »Quod autem sit habitus arguitur sic. Proheresis et synderesis recte opponi videntur, quemadmodum voluntas naturalis et deliberativa. Sicut ergo proheresis est habitus quo regitur voluntas deliberativa existens vis ani-

zwischen der formalen und der materialen Bestimmung der Synderesis aufgreift, gelangt Philipp schließlich dazu, Synderesis als *potentia habitualis* zu verstehen:

> Hierzu muss gesagt werden, dass, obwohl Synderesis ihrer formalen Bezeichnung zufolge mehr nach Habitus als nach Vermögen klingt, sie dennoch ein habituelles Vermögen bezeichnet. Ich spreche nicht von einem erworbenen Habitus, sondern von einem angeborenen, und entsprechend kann der Begriff des Habitus dem entgegengesetzt werden, was man auf Art eines Habitus besitzt, und der Begriff des Vermögens [kann dem entgegengesetzt werden], was man auf Art eines Vermögens besitzt.[82]

Die Funktion der Synderesis besteht *in nuce* darin, den Zugriff zu ersten allgemeinen praktischen Prinzipien zu ermöglichen. Ob diese ersten Prinzipien mit allgemeinen Regeln gleichgesetzt werden können, kann anhand des Texts nicht festgestellt werden, schließlich begnügt sich Philipp mit dem Hinweis, die Synderesis sei unveränderlich und bezöge sich auf das Gute schlechthin.[83] Man kann allerdings mutmaßen, dass die Synderesis deshalb keine allgemeinen Regeln beinhaltet, deren sich das handelnde Subjekt bewusst wäre, weil sie von sich aus ohne das Zusammenspiel von Wahlfreiheit und Gewissen keinerlei wirksames Urteil oder Handlungsanleitung bietet. Als Funke des Gewissens ist die Synderesis ausschließlich dispositionaler Natur und manifestiert sich erst als bewusste Handlungsanleitung, wenn sie sie dem Gewissen anbietet. Die Synderesis selbst ist zwar nicht fehlerbehaftet, sie ist aber auch an sich unwirksam, weil sie selbstständig keine handlungsrelevanten Entscheidungen trifft; dies fällt abermals in den Bereich des Gewissens.[84] Die Synderesis geht somit

---

mae, ita synderesis est habitus existens connaturalis ipsi potentiae quo ipsa naturalis voluntas in bonum simpliciter dirigitur«.

[82] Philipp der Kanzler, *Summa de bono*, ed. Wicki, S. 194 f. siehe auch S. 195: »Si ergo quaeratur utrum sit potentia aut habitus respondendum est accipiendo medium: potentia habitualis«.

[83] Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, S. 18, deutet die Synderesis bei Philipp deontisch, also so, dass sie allgemeine Regeln erschließt, die dann vom Gewissen auf den Einzelfall richtig oder falsch angewendet werden. Es ist allerdings nicht klar, ob es sich bei Philipp um Regeln handelt oder vielmehr um das dispositionale Vorhandensein selbstevidenter praktischer Grundsätze.

[84] Die Synderesis hat natürlicherweise gewisse allgemeine praktische Grundsätze zum Inhalt, etwa das Gute zu tun und Schlechte zu meiden.

den Überlegungen der praktischen Vernunft voraus, sie bedingt aber die Entscheidungsfindung nicht notwendigerweise, weil ansonsten – da sie ja nie irrt – jede Wahl moralisch einwandfrei sein müsste.

Die Möglichkeit, in moralischer Hinsicht fehlerhaft zu entscheiden, fällt somit in den Bereich des Gewissens. Die Wirksamkeit des dispositionalen Wissens dessen, was gut und was schlecht ist, zeigt sich erst, wenn das Individuum zur Handlung schreitet und sich fragt, ob in der konkreten Situation, in der es sich befindet, diese normativen Leitfäden aktualisiert werden können. Die Schwierigkeit, die sich hier aber ergibt, besteht darin, dass handelnde Subjekte üblicherweise ihre Gründe zu handeln hinterfragen und implizit oder explizit rechtfertigen, was bedeutet, dass die Beurteilung dessen, was in einer konkreten Situation getan werden soll, durchaus fehlerhaft sein kann. Das Gewissen gehört, so Philipp, in den Bereich der Vernunft, und da die Vernunft irren kann, so kann auch das Gewissen irren.[85] Dieses Argument stellt eine Korrektur des Standpunkts des Wilhelm von Auxerre dar, der ja behauptet hatte, die Synderesis befände sich in der *ratio superior* und sei aus diesem Grund vor Irrtümern gefeit.[86] In dieser Hinsicht scheint Philipp die Synderesis vom Vernunftbegriff abzulösen und betrachtet sie vielmehr als Bedingung moralisch vernünftigen Handelns.[87]

Die Bedeutsamkeit der Synderesis für die Theorie moralischen Handelns zeigt sich darin, dass sie nicht erlischt. Wie auch immer ein handelndes Subjekt sich auf die konkrete Umwelt bezieht und wie auch immer moralische Urteile gefällt werden, so bietet die Synderesis immer die prinzipielle Möglichkeit, sich richtig zu entschei-

---

[85] Philipp der Kanzler, *Summa de bono*, ed. Wicki, S. 201: »Sic ergo synderesis cum ratione liberi arbitrii facit conscientiam rectam vel erroneam et conscientia magis se tenet ex parte rationis«.

[86] Ebd., S. 202: »Ad id vero quod obicitur sapientiam donum esse in synderesi cum sit in suprema vi animae, dicendum est quod dona et virtutes sunt in ratione et voluntate, ut proprie loquamur, et sapientia donum est in superiori parte rationis et in ea potest esse peccatum, cum non videatur esse sine gratia et luce«.

[87] Siehe auch zur Frage nach der Normativität der Synderesis Vernon Bourke, »The Synderesis Rule and Right Reason«, in: *The Monist* 66 (1983), S. 71–82. Obwohl sich der Artikel auf Thomas von Aquin bezieht, so scheint mir Bourkes zentrale These, die Synderesis beinhalte nur allgemeine Regeln, die aber keine konkrete Handlungen nach sich ziehen, auch in Bezug auf Philipp richtig zu sein.

den und moralisch korrekte Handlungen zu vollziehen. All dies ist angesichts des allen überragenden Zwecks der Heilsnotwendigkeit erforderlich, nämlich dass, wie das Beispiels Kains zeigt, jeder im Prinzip, so verrucht er auch sein mag, die Möglichkeit hat, sich aus dem moralischen Schlamassel zu befreien, in den er sich durch seine Entscheidungen gebracht hat. Dass dies in der Regel allerdings nicht geschieht, wie das Beispiels Kains auch zeigt, ist das Ergebnis der vernünftigen Autonomie eines jeden. Nicht nur ist die vernünftige Betrachtung praktischer Prinzipien und ihre Anwendung auf Einzelfälle potenziell fehlerhaft, auch beruht oft das gesamte Gerüst epistemischer und praktischer Überzeugungen, denen man zustimmt, auf falschen Annahmen und irrigen Schlussfolgerungen. Gerade dies fällt in den Bereich des Gewissens, weil es nämlich konkrete Handlungsanweisungen nicht deduktiv aus der Synderesis ableitet, sondern vielmehr auf sie als allgemeine formale Richtlinie für richtiges praktisches Urteilen zurückgreift.[88] Es fällt hierbei auf, dass der Begriff des Gewissens bei Philipp, im Vergleich zu seinen deutlich längeren Ausführungen zur Synderesis, deshalb nicht im Vordergrund steht, weil es nur eine Möglichkeit unter vielen darstellt, fehlerhaftes Entscheiden und Handeln zu erklären. Die Vernunft kann irren, die Sinnlichkeit kann irren, ebenso ist die Wahlfreiheit mit Fehlern behaftet und letzten Endes auch das Gewissen.

7. Quellen und Einfluss

Der vorausgehende kurze Abriss lässt bereits erkennen, dass die Quellen, auf die Philipp zurückgreift, in erster Linie theologischer Art sind, nämlich vor allem die Texte von Augustinus, Johannes von Damaskus, Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux und Petrus Lombardus umfassen. Die Vertrautheit mit den Werken

[88] Siehe Bourke, *Synderesis Rule and Right Reason*, S. 76. Es reicht einfach zu sehen, wie sich diese Begriffe bei Thomas von Aquin wiederfinden; siehe *Summa theologiae* I q. 79 a. 12 c.: »[…] Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis«.

des Augustinus ist offensichtlich, schließlich zitiert er etliche von seinen Hauptwerken, doch vor allem das 12. Buch von *De trinitate*. Eine besondere Stellung nimmt seine Verwendung der Bibel ein, die er nicht nur ausgiebig als Autorität heranzieht, sondern auch ihre Glossen, vor allem diejenigen des Petrus Lombardus, kommentierend verwendet.

Die philosophischen Quellen sind hingegen spärlicher gesät, dennoch zeigt ihre Verwendung, dass Philipp mit dem aus dem *Corpus Aristotelicum* stammenden Vokabular und vielen aristotelischen Theorien so weit vertraut war, dass er sie für seine eigene Lehre fruchtbar machen konnte. In der Tat kannte Philipp frühe Übersetzungen von *De anima*, *Physica*, *Topica*, *Etica Nicomachea* u. a. und lässt sein Verständnis der aristotelischen Begrifflichkeit in seine Überlegungen einfließen. Dies zeigt sich zum Beispiel daran, dass er die aristotelische Entscheidungstheorie als Interpretationshilfe für das Verständnis von *De fide orthodoxa* des Johannes von Damaskus heranzieht. Ein weiterer wichtiger Themenbereich, der durch die Lektüre des Aristoteles deutlichere Konturen erhält, ist der der Verhältnisbestimmung von Körper und Seele. Indem Philipp, auch unter implizitem Rückgriff auf Avicenna, die Vernunftseele als *perfectio* charakterisiert, gelangt er zu einer überaus originellen Deutung dieses Verhältnisses, das, wie oben bereits gezeigt, zum einen die Seele als Vervollkommnung in einem Körper ansieht im Sinn einer Form in der Materie, sie aber zum anderen als eine dem Körper äußerliche Wirklichkeit betrachtet, die sich auf die körperlichen Bedingungen nicht reduzieren lässt.[89] Dass aber Avicenna, dessen von Gundissalinus ins Lateinische übersetzte *De anima* zu Beginn des 13. Jahrhunderts bereits auf eine relativ lange Rezeptionsgeschichte zurückblicken konnte, nicht öfters erwähnt wird, mag zunächst erstaunen, zeigt aber auch, dass Philipp in erster Linie theologischen Vorlagen folgt und philosophische Werke nur dann zu Rate zieht, wenn es ihm darum geht, den Begriffsapparat in einen schärferen Fokus zu rücken. Dies trifft auch auf weitere philosophische Quellen zu, etwa Boethius, dessen *Consolatio philosophiae* knapp erwähnt wird, ebenso wie die zweite Niederschrift des Kommentars zu *De interpretatione*.

Von Belang sind auch einige von Philipps Zeitgenossen, von denen einige im Laufe dieser Einleitung bereits erwähnt wurden, vor

[89] Siehe oben Abschnitt 5.

allem Alexander von Hales und Wilhelm von Auxerre. Wie bereits gesehen, stimmt die Lehre des Gewissens und der Synderesis des 2. Buchs der *Glossa in quatuor libros Sententiarum* in mehreren Aspekten mit der *Summa de bono* überein, was die Vermutung nahelegt, dass beide Autoren in Paris sich in einem gelehrten Austausch befunden haben.[90] Dasselbe kann wohl auch von Wilhelm von Auxerre behauptet werden, dessen *Summa aurea* durchaus von der *Summa de bono* beeinflusst worden sein kann.[91]

Eine Sonderstellung unter den zeitgenössischen Werken nimmt hierbei die sogenannte anonyme *Summa duacensis* ein.[92] Diese Schrift, die nach Glorieux zwischen 1231 und 1236 entstanden sein muss, weist eine große Ähnlichkeit zu Passagen aus der *Summa de bono* auf, so dass man davon ausgehen muss, dass der Autor dieser Schrift Philipps Abhandlung vor Augen gehabt hatte.[93] Dies zeigt sich an der Struktur der *Summa duacensis*, die grundsätzlich dem Modell Philipps folgt: *De bono increato, de bono creato spirituali, de bono spirituali coniunctum corpori, de natura animae* usw. Im Einzelnen ist die Abhängigkeit der *Summa duacensis* von Philipp am folgenden Beispiel zu ersehen.

---

[90] Siehe hierzu auch Anzulewicz, »Einleitung«, in: *Albert der Große, Über das Gewissen*, S. 51 f.

[91] Boyd Taylor Coolman, »William of Auxerre«, in: Henrik Lagerlund (Hg.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Dordrecht 2011, S. 1407.

[92] Anonym, *La ›Summa Duacensis‹ (Douai 434). Texte critique avec une introduction et des tables*, ed. P. Glorieux, Paris 1955. Zum Verhältnis beider Schriften siehe eingehender Wicki, *Introduction*, S. *49–*62.

[93] Dies ist zumindest Wickis These, *Introduction*, S. *51, der sich damit von Glorieux absetzen möchte. Als dieser 1955 allerdings die Behauptung aufgestellt hatte, die *Summa de bono* würde von der *Summa duacensis* abhängen, galt das Entstehungsdatum von Philipps Schrift als noch nicht gesichert, während Wicki nachweist, dass sie um 1228 redigiert wurde, also deutlich vor der *Summa duacensis*.

Summa duacensis	*Summa de bono*
Solutio: notandum quoniam cum dicitur duo opposita non simul in eodem nec unum in alio, istud dictum est per modum informationis. Duo enim non possunt simul unicum subiectum informare, nec partem unicam illius si ad invicem opponantur; nec alterum longe fortius reliquum poterit informare. Anima autem cum dicitur esse in corpore non est revera in illo per modum informantis vel per modum inherentiae; sed suum esse in corpore, que simplex est et ipsum compositum, est idem quod coexistere (ed. Glorieux, S. 59).	Bene ergo concedimus quod primo obiectum est quod duo opposita non sunt in eodem, multo magis nec oppositum in opposito per modum informationis. Sed duo opposita nihil impedit habere coexistentiam, quorum unum sit simplex, alterum compositum, quae non sunt opposita sicut oppositae qualitates cum sint substantiae. Secundum ergo quod anima est substantia habet coexistentiam, quia quemadmodum corpus, immo etiam verius existit nec applicatur corpori, ut per ipsum fulciatur in esse, cum per se possit existere. (ed. Wicki, S. 282).

Das Verhältnis zur *Summa duacensis* deutet aber auch an, dass die *Summa de bono* auch nach dem Tod Philipps als eigenständiges und originelles Werk wahrgenommen wurde, was man bei Johannes von la Rochelle, Albert dem Großen und Thomas von Aquin sehen kann. Die *Summa de anima* etwa, die von Johannes von la Rochelle im selben Zeitraum wie die *Summa ducacensis* verfasst wurde (1235–1236), zeigt einen deutlichen Einfluss von Philipps Seelenlehre.[94]

Doch nicht nur Franziskaner rezipierten die *Summa de bono*, sie hatte auch bei Dominikanern in den nachfolgenden Jahrzehnten eine große Strahlkraft, vor allem bei Albert dem Großen und Thomas von Aquin.[95] Dies ist, wie bereits in Bezug auf Thomas angedeutet worden war, besonders gut in ihren jeweiligen Lehren des Gewissens und der Synderesis zu erkennen.[96] Bei Albert dem Großen sind es vor allem zwei Texte, in denen sich die Diskussionen über das

[94] Johannes von la Rochelle, *Summa de anima. Texte critique avec introduction, notes et tables*, ed. Jacques Guy Bougerol, Paris 1995, S. 112–113, 116, 128 und viele andere Stellen. Siehe auch Odon Lottin, »L'influence de Philippe le Chancelier sur les théologiens préthomiste«, In: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 2 (1930), S. 311–326.

[95] Siehe Delmas, *Philippe le Chancelier et les ordres mendiants*, S. 31–35.

[96] Siehe auch Rollen Houser, *The Cardinal Virtues: Aquinas, Albert and Philip the Chancellor*, Toronto 2004 und Spiering, Jamie Anne, *An Innovative Approach to Liberum Arbitrium in the Thirteenth Century: Philip the Chancellor,*

Gewissen und die Synderesis widerspiegeln: *De homine* und die *Quaestio de synderesi*.[97] Ebenso wie Philipp stellt Albert fest, dass »die Synderesis das Vermögen der Vernunftseele ist«, also im Allgemeinen zur Vernunft gehört, wobei er allerdings darauf achtet, den Vernunftaspekt mit dem Begriff des Habitus zu verschränken und nicht, wie bei Wilhelm von Auxerre, nur als Teil der *ratio superior:* »So sagen wir folglich, dass die Synderesis ein gewisses, durch den Habitus allgemeiner Rechtsprinzipien bewegendes Vermögen ist und etwas von der Erkenntnis sowie etwas vom Streben beinhaltet«.[98] Dies ist m. E. das, was Philipp meint, wenn er die Synderesis als *potentia habitualis* beschreibt. Es ließen sich bei Albert auch andere Textstellen nennen, die den Einfluss Philipps belegen, doch dieser tritt vermutlich bei Thomas von Aquin noch deutlicher zutage. Abgesehen vom 2. Buch des Sentenzenkommentars ist die Quaestio 79 Artikel 12 der *Prima pars* ausschlaggebend: »Es muss gesagt werden, dass die Synderesis kein Vermögen, sondern ein Habitus ist, obwohl einige annahmen [etwa Wilhelm von Auxerre – J. A. T.], die Synderesis sei ein Vermögen der höheren Vernunft; andere aber behaupteten, sie sei Vernunft selbst, nicht als Vernunft, sondern als Natur«.[99] Selbstverständlich sind bei Thomas auch Einflüsse hinsichtlich der Transzendentalienlehre auszumachen, aber hiervon soll nicht die Rede sein.[100]

8. Text und Übersetzung

Die in diesem Band enthaltene Übersetzung hat die von Nikolaus Wicki angefertigte kritische Ausgabe der *Summa de bono* zur Grundlage.[101] Die Übersetzung soll in erster Linie der Verständlich-

---

Albert the Great, and Thomas Aquinas, Washington D.C. 2010 (unveröffentlichte Dissertation).

[97] Albert der Große, *Über das Gewissen und den praktischen Intellekt. Lateinisch-deutsch*, übers. Henryk und Philipp Anzulewicz, Freiburg 2019.

[98] Übersetzung in Albert der Große, *Über das Gewissen und den praktischen Intellekt*, S. 343.

[99] Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I q. 79 a. 12 c. Vgl. hierzu auch: Thomas von Aquin, *Vom Gewissen. Quaestiones disputatae de veritate* 16–17, HBPhMA, Band 51, Freiburg, 2021.

[100] Siehe aber Aertsen, *Philosophy as Transzendental Thought*, S. 209 ff.

[101] Philipp der Kanzler, *Summa de bono*, ed. Nikolas Wicki, 2 Bde., Bern 1985.

keit dienen. Aus diesem Grund wurden mitunter längere Sätze in der Übersetzung in kürzere Bedeutungseinheiten zergliedert, und es wurden dort in eckige Klammern Ergänzungen, etwa Substantive, eingefügt, die im Original entweder nur durch ein Pronomen gekennzeichnet sind oder wenn dies dem Verständnis der Übersetzung selbst förderlich schien. Ein Glossar im Anhang soll Aufschluss über die Übertragung einiger zentraler Begriffe geben.

Für die häufig zitierten Passagen aus der Vulgata habe ich die neue von Beriger, Ehlers und Fiegers herausgegebene Übersetzung benutzt.[102] Für die Passagen aus Bernhard von Clairvaux' *De gratia et libero arbitrio* wurde die Übersetzung Winklers[103] verwendet, und vor allem für das 12. Buch von *De trinitate* des Augustinus habe ich die ältere Übersetzung von Michael Schmaus an die Begrifflichkeit meiner eigenen Übertragung angepasst.[104]

Das leitende Kriterium, das für die Textauswahl zugrunde gelegt wurde, war, den Zusammenhang zwischen der Seelenlehre und der Psychologie der moralischen Handlung hervorzuheben. All diese Texte befinden sich im ersten Band der von Wicki herausgegeben Edition der *Summa de bono*, in dem sich Philipp mit dem Gut körperlich-vernünftiger Wesen auseinandersetzt. Die Quaestiones 1 und 8 zum Wesen der Seele und ihrem Verhältnis zum Körper rahmen die Diskussion zur moralischen Handlungstheorie ein. Ausgelassen wurden die Quaestiones 4 bis 6 und die 9. Quaestio, weil in ihnen die Diskussion zu weit in schöpfungstheologische Zusammenhänge eindringt, für die dieser Band, der versucht, hauptsächlich philosophische Themen zu erörtern, nicht der richtige Ort gewesen wäre.

---

[102] *Biblia Sacra Vulgata. Lateinisch-deutsch*, ed. Andreas Beriger u. a., 5 Bde., Berlin/Boston 2018.

[103] Bernhard von Clairvaux, *De gratia et libero arbitrio. Über die Gnade und den freien Willen*, in: *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, ed. Gerhard Winkler, Bd. 1, Innsbruck 1990.

[104] Aurelius Augustinus, *Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit* (Bibliothek der Kirchenväter Bd. 11), München 1935.