

DIE HERMETISCHE THEORIE DES MIKROKOSMOS IN DER METAPHYSIK ALBERTS DES GROSSEN UND IM PROKLOSKOMMENTAR DES BERTHOLD VON MOOSBURG

UDO REINHOLD JECK *

1. Einführung

Zu den Grundaxiomen der hermetischen Philosophie gehört die Differenzierung zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos. Der Makrokosmos steht gemäß dieser Konzeption für den außermenschlichen Teil der Universums, während sich die Welt im Menschen zum Mikrokosmos verengt. Dieses Konzept übernahm der Hermetismus vornehmlich aus stoischen Quellen. Es findet sich aber nicht nur im *Asclepius*, sondern ist auch in anderen hermetischen Texten nachweisbar¹. Dieses hermetische Prinzip des Mikrokosmos hat in der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts Berthold von Moosburg in seinem umfangreichen Kommentar zur *Elementatio theologica* des Proklos² auf differenzierte Weise durchdacht³. Er stützte sich dabei vor allem auf den hermetischen Traktat *Asclepius*, den er mit größter Genauigkeit analysierte. Hier läßt sich nicht nur seine Konzeption zur Analyse des Menschen im Kosmos erkennen, sondern auch die Begrifflichkeit, die er dabei benutzte.

Berthold philosophierte in der Tradition der Schule des Philosophen

* Universidad de Bochum (Alemania)

¹ Vgl. *Asclepius*, ed. C. Moreschini (Apulei Platonici Madaurensis Opera quae supersunt 3), Stuttgart/Leipzig 1991, 39–86.

² Vgl. Proclus, *Elementatio theologica*, ed. E. R. Dodds, 2. Aufl., Oxford 1963; ders., *Elementatio theologica, translata a Guillelmo de Morbecca*, ed. H. Boese, Leuven 1987; ders., *De X dubitationibus circa providentiam*, ed. H. Boese, in: Procli Diadochi Tria opuscula (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 1), Berlin 1960, 3–108; ders., *De malorum subsistentia*, ed. H. Boese, in: Procli Diadochi Tria opuscula, 172–265; ders., *De providentia et fato*, ed. H. Boese, in: Procli Diadochi Tria opuscula, 109–171.

³ Vgl. Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologiam Procli. Prologus. Propositiones 1-13*, hg. v. M. R. Pagnoni-Sturlese u. L. Sturlese mit einer Einl. v. K. Flasch (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi [CPTMA] VI,1), Hamburg 1984; ders., *Expositio super Elementationem theologiam Procli. Propositiones 14-34*, hg. v. L. Sturlese, M. R. Pagnoni-Sturlese u. B. Mojsisch (CPTMA VI,2), Hamburg 1986; ders., *Expositio super Elementationem theologiam Procli. Propositiones 160-183*, hg. v. U. R. Jeck und I. J. Tautz (CPTMA VI,7) (im Druck); Bertoldo di Moosburg, *Expositio super Elementationem theologiam Procli: 184-211 (De animabus)*, ed. L. Sturlese (Temi e Testi 18), Rom 1974; ders., *Expositio super Elementationem theologiam Procli. Propositiones 113-134*, hg. v. U. R. Jeck (CPTMA VI,5) (in Vorb.); ders., *Expositio super Elementationem theologiam Procli. Propositiones 135-159*, hg. v. U. R. Jeck (CPTMA VI,6) (in Vorb.).

Albertus Magnus, die mit Ulrich von Straßburg, Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart schon bedeutende Denker hervorgebracht hatte. Auf die Vorarbeiten dieser Philosophen konnte er sich stützen. Das zeigt sich auch bei seinen hermetischen Reflexionen. Die Definition des Mikrokosmos, die Berthold durchdachte, stammt nämlich nicht direkt aus einem hermetischen Traktat, sondern aus einer von Albert dem Großen modifizierten Textpassage des *Asclepius*. Alberts neuplatonisches Spätwerk, das im Kommentar zur *Metaphysik* des Aristoteles und zum *Liber de causis* einen Höhepunkt erreicht hatte⁴, diente Berthold als Ausgangspunkt zur philosophischen Determination der weltlichen Existenz des Menschen im Ausgang von einer neuplatonisch geprägten Theologie. Berthold philosophierte hier nach den Vorgaben Alberts und ging doch eigene Wege. Er radikalisierte bestimmte Tendenzen im Denken Alberts und verstärkte ihre neuplatonischen Inhalte durch die Integration neuer Quellen. Die hermetische Definition des Mikrokosmos, die er dabei zum Ausgangspunkt nahm, besitzt folgenden Wortlaut⁵:

“Verum circa microcosmum, id est hominem, sciendum, quod per Trismegistum ubi supra sic describitur: ‘Homo est nexus Dei et mundi super mundum per duplicem indagacionem existens, physicam videlicet et doctrinalem, quorum utrumque virtute rationis humanae perficitur, et hoc modo mundi gubernator proprie vocatur. Subnexus autem Deo, pulchritudines eius non immersas mundo, hoc est continuo et tempori, accipiens per similitudinem divinam, quae est lumen simplicis intellectus, quod a Deo deorum participat’”.

Der Mensch repräsentiert gemäß dieser Auffassung die Verknüpfung des Göttlichen mit der Welt. Er greift durch Naturforschung und Gelehrsamkeit auf die Welt aus, transzendiert diese Zugriffsweisen jedoch auch. Jene beiden weltlichen Intentionen erhalten nämlich erst durch den menschlichen Verstand ihre Vollendung. Dadurch läßt sich der Mensch auf eigentümliche Weise und in hermetischer Begrifflichkeit als ‘Steuermann’ der Welt bezeichnen. Dann aber ist er Gott verbunden, indem er dessen unverborgene Schönheiten durch die Welt, das heißt durch Raum und Zeit, auffaßt. Dies gelingt ihm aufgrund seiner göttlichen Ähnlichkeit, die das Licht des einfachen Intellectes ist, das er durch Teilhabe aus dem Gott der Götter empfängt.

2. Der Mensch als Knotenpunkt von Gott und Welt

Zur Auslegung der hermetischen Definition des Mikrokosmos frug

⁴ Vgl. Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. W. Fauser (Opera omnia, editio Coloniensis 17,2), Münster i.W. 1993; ders., *Metaphysica*, ed. B. Geyer (Opera omnia, editio Coloniensis 16,1-2), Münster i.W. 1960-1964.

⁵ Vgl. Bertholdus, *Exp.*, prol. 14; Sturlese 23,570-577 ex Albertus, *Met.* I 11; Geyer 2,5-15.

Berthold zunächst nach der Natur des Menschen als 'nexus' zwischen Gott und Welt⁶. Dabei bezeichnete er den 'nexus' auch als eine 'copulatio', die auf Ähnlichkeit (*similitudo*) gegründet ist. Jene Ähnlichkeit bereitet die durch die menschliche Existenz gesicherte Verbindung und Verknüpfung Gottes mit der Welt vor⁷. In diesem Zusammenhang zählte er vier Aspekte auf, die die Bezeichnung des Menschen als 'minor mundus', 'creatura mundi' oder 'nexus Dei et mundi' rechtfertigen sollen. Er nannte 'corpus', 'anima', 'intellectus' und 'unum' bzw. 'unitas'. Dabei setzte er als bekannt voraus, daß Körper, Seele und Intellekt diese Brückenfunktion besitzen⁸.

Daher beschäftigte sich Berthold zunächst mit der Frage nach der Beziehung des Menschen zum Einen (*unum*) oder zur Einheit (*unitas*). Diese Frage erhielt ihre Antwort aus Reflexionen des Proklos und des Ps.-Dionysius Areopagita⁹. Nach Proklos befindet sich in uns die geheime Spur des Einen¹⁰. Sie evoziert ein Derivat jener ersten Einheit. Zur Explikation dieses Sachverhalts zog Berthold Ps.-Dionysius Areopagita herbei, wobei er sich auf zwei Übersetzungen der dionysischen Schrift *De divinis nominibus* stützte¹¹. Wenn der Areopagite dort die in Richtung auf das Überseiende transzendierende Tendenz des Geistes als Übersteigerung dachte, dann fand Berthold dabei Hinweise auf die Kontaktfunktion menschlicher Existenz. Was Welt und Gott miteinander verknüpfen soll, bedarf eines Bezugs zum Göttlichen.

⁶ 'Homo est nexus Dei et mundi' - 23,578-603.

⁷ Vgl. Bertholdus, Exp., prol. 15; Sturlese 23,578-580: "Circa istam descriptionem primo occurrit scire, qualiter homo sit nexus Dei et mundi, id est copulatio, quae necessario fit per similitudinem, id est qua ratione dicatur similis Deo et mundo, ut ea copulet sive nectat."

⁸ Vgl. Bertholdus, Exp., prol. 15; Sturlese 23,581-584: "Ubi notandum, quod homo in sui constitutione complectitur quattuor partes principales universi, ratione quarum bene dicitur minor mundus sive creatura mundi et nexus Dei et mundi, quae sunt corpus, anima, intellectus et unum sive unitas. De quorum ultimo, quia prima tria manifesta sunt..."

⁹ Vgl. Ps.-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, PG 3, 585-984; ders., *De mystica theologia*, PG 3, 997-1048; ders., *Epistulae*, PG 3, 1065-1122; ders., *De divinis nominibus*, translatio Eriugenaë, in: *Dionysiaca*, recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage, Brügge 1937 ff., 5-561; ders., *De divinis nominibus*, translatio Ioannis Sarraceni, ed. P. Simon, in: *Albertus Magnus, Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. P. Simon (Opera omnia, editio Coloniensis 37,1), Münster i.W. 1972; ders., *De mystica theologia*, translatio Ioannis Sarraceni, ed. P. Simon, in: *Albertus Magnus, Super Dionysii Mysticam theologiam et Epistulas*, ed. P. Simon (Opera omnia, editio Coloniensis 37,2), Münster i.W. 1978, 453-475. *Epistulae*, translatio Eriugenaë, in: *Dionysiaca*, 605-669, 1479-1578; *Epistulae*, translatio Ioannis Sarraceni, in: *Albertus Magnus, Super Dionysii Mysticam theologiam et Epistulas*, Münster i.W. 1978, 479-554.

¹⁰ Vgl. Bertholdus, Exp., prol. 15; Sturlese 23,584-587: "...sic dicit Proclus libro *De providentia quaest.* 10: 'Et enim nobis (scilicet hominibus) iniacet aliquod secretum unius vestigium, quod et eo, qui intellectus, est divinius'; vgl. Proclus, *De X* dub. 10, n.64; Boese 106,9-11.

¹¹ Vgl. Bertholdus, Exp., prol. 15; Sturlese 23,587-591: "Cui concordat Dionysius 7 cap. *De divinis nominibus* vocans tale unum 'unionem excedentem mentis naturam' (vel secundum aliam translationem: 'unitatem superexaltatam supra mentis naturam'), per quam coniungitur ad ea, quae sunt supra ipsam (scilicet mentis naturam)"; vgl. Dionysius, *De div. nom.* 7 1; PG 3,865C; Simon 337,72-73; transl. Eriugenaë, *Dionysiaca* 385,3-4.

Berthold deutete 'corpus', 'anima', 'intellectus' und 'unum' bzw. 'unitas' als die vier Grundmomente menschlichen Seins, die eine Brückenfunktion zwischen Gott und Welt sichern. Die Assimilation mit Gott und den göttlichen Entitäten leisten Einheit und Intellektualität. Zur Welt und den weltlichen Dingen findet der Mensch durch Seele und Körper Zugang. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Aufspaltung der psychischen Einheit in Intellektualität und Seele: Der Intellekt sichert den Zugang zum Göttlichen, während die Seele dem weltlichen Sein verhaftet ist¹². Der Hermetismus konnte zur Konstitution der Intellektlehre in der Albertschule nur wenig beitragen. Aber er stellte unterstützende Argumente zur Differenzierung zwischen den unteren Seelenkräften und dem Intellekt bereit, die sich schon in Alberts Philosophie des Geistes¹³ unter Berufung auf den *Asclepius* anbahnten¹⁴.

Die weitere Ausführung und Vertiefung des nexus-Gedankens vollzog Berthold ganz nach Motiven des Ps.-Dionysius Areopagita. Der 'nexus' bzw. die 'copula' oder die 'continuatio' beziehen sich auf jenes Eine, das Gott und den göttlichen Entitäten ähnlich ist. Gemeint ist der Gott, der gemäß dem Areopagiten das Eine ist, da er ja allen Dingen gemäß dem singulären Ausfluß (*excessus*) der Einheit uniert ist. Ebenso erstreckt sich die Ähnlichkeit auf jene göttlichen Entitäten, die alle eines oder eine Einheit sind¹⁵. Abschließend hielt Berthold noch einmal fest: Einerseits ereignet sich der 'nexus Dei et divinorum et intelligibilium' durch das Eine und den Intellekt, andererseits vollzieht sich der 'nexus animealium et corporalium' durch die Seele und den Körper. Hermetische und Dionysische Konzeptionen durchdrangen und ergänzten sich auf harmonische Weise in einer ontologischen Einordnung der menschlichen Existenz zwischen Gott und Welt¹⁶.

¹² Vgl. Bertholdus, Exp., prolog. 15; Sturlese 23,592-593: "Per istas quattuor partes homo est nexus Dei et mundi. Assimilatur enim Deo et divinis uno et intellectu, mundo et mundanis anima et corpore."

¹³ Vgl. Albertus Magnus, De intellectu et intelligibili, ed. A. Borgnet (Opera omnia 9), Paris 1890,477-521.

¹⁴ Vgl. Albertus, De int. II 1 9; Borgnet 9,517a: "Et ideo dixit Hermes 'Deum deorum non proprie percipi nomine proprio, sed vix mente attingitur ab his qui a corpore per longum studium separantur'"; ders., De int. II 1 9; Borgnet 9, 517b: "Et ideo dicit Hermes Trismegistus in libro de *Natura Dei deorum*, quod 'homo nexus est Dei et mundi' quia per hujusmodi intellectum conjungitur Deo...".

¹⁵ Vgl. Bertholdus, Exp., prolog. 15; Sturlese 23,594-600: "Et sic pulchre et subtiliter dicitur nexus seu copula sive continuatio Dei per unum, quod est simile Deo et divinis -Deo, qui secundum Dionysium 13 cap. *De divinis nominibus* est 'unum, quoniam omnia unitive est secundum unum unitatis excessum'; divinis secundum essentiam, quorum quodlibet est unum sive unitas; et hoc ex parte sui suprema-, et mundi intelligibilis per intellectum, qui est similis intelligibilibus, sive sint talia secundum causam sive secundum essentiam"; vgl. Dionysius, De div. nom. 13 2; PG 3,977C; Simon 435,68.

¹⁶ Vgl. Bertholdus, Exp., prolog. 15; Sturlese 23, 601-603: "Item est nexus Dei et divinorum et intelligibilium ex parte una per unum et intellectum et animealium et corporalium ex parte altera per animam et corpus."

3. Der menschliche Zugriff auf die Welt

Den menschliche Zugriff auf die Welt sichern Körper und Seele¹⁷. Aber auf diese körperliche Weltverhaftung ging Berthold nicht ein. Er beschäftigte sich vielmehr mit dem geistigen Ausgriff auf den Kosmos, der allerdings im Dienste des Intellekts steht¹⁸. Bei der Bestimmung dieser Zusammenhänge arbeitete er ausschließlich mit Alberttexten. Seine Auffassungen sind daher mit dessen Ansicht identisch. Insofern setzte er die hohe Einschätzung naturphilosophischer Forschung der Albertschule auf seine Weise fort. Diese Haltung manifestiert sich auch in den naturphilosophischen Überlegungen, die in den noch unedierten Abschnitten seines Kommentars zur *Elementatio theologica* verborgen sind. Eines ist zunächst festzuhalten: Zum Menschen gehört nicht nur die Philosophie als Erkenntnis des Göttlichen, sondern auch die philosophisch-wissenschaftliche Erkenntnis der Natur. Das wachsende Ansehen des Hermes Trismegistus in den damals prosperierenden Naturwissenschaften (wie z. B. in der Alchemie) mag zur Aufwertung der hermetischen Definitionen beigetragen haben¹⁹. Platonische Theologie ist in diesem Kontext auch die Basis einer Philosophie der Natur. Beide philosophischen Disziplinen sind sich nicht fremd, sondern die eine begründet die andere.

Wenn der Mensch nach der modifizierten hermetischen Definition des Mikrokosmos durch Naturforschung und Gelehrsamkeit gleichsam überweltlich existiert, dann bedarf zunächst die Naturforschung (*indagatio physica*) einer Standortbestimmung im Gesamtentwurf menschlicher Existenz: Nach Berthold vervollständigt die Erforschung der Natur den Intellekt, weil sie mit der Zeit verknüpft ist. Diese merkwürdige Definition verliert ihre Befremdlichkeit durch eine Gegenstandsbestimmung der Physik: Die physikalischen Begriffe beziehen sich auf die Materie, die der Bewegung oder Veränderung unterworfen ist. Der Naturforscher untersucht daher die Erscheinungen der Materie in ihrem Zusammenhang mit der Zeit. Insofern ist auch die Naturforschung als Wissenschaft nicht fix, sondern erfährt stetig Modifikationen. Nichts erscheint im Hinblick auf die Materie sicher, nichts ist als stabil aufzufassen. Heraklit gilt hier als Urheber einer Physik, die buchstäblich im Fluß ist. Die Naturphilosophie

¹⁷ 'super mundum per duplicem indagacionem existens, physicam scilicet et doctrinalem' - 23,604-24,635.

¹⁸ Vgl. Bertholdus, Exp., prol. 16; Sturlese 24,606-609: "Ubi notandum, quod 'physica indagatio perficit intellectum hominis, prout est cum tempore, doctrinalis vero, inquantum ad continuum inclinatur: necesse est enim perfici intellectum speculativum secundum omnem rationem formae speculativae, secundum quam verum speculatur"; vgl. Albertus, Met. I 11; Geyer 1,13-18.

¹⁹ Vgl. U. R. Jeck, Albert der Große über die Natur der Metalle. Ein Beitrag zur Geschichte des Hermetismus in der Philosophie des dreizehnten Jahrhunderts, in: System und Struktur. Neue Zeitschrift für spekulative Physik 6,1-2 (1998) 121-137.

des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts arbeitete insofern schon an der Überwindung ihrer dogmatischen Fesseln: Naturwissenschaft ist zunächst Erfahrungswissenschaft²⁰.

Die Materie befindet sich im zeitlichen Fluß, aber ihre Veränderungen vollziehen sich nicht gesetzlos. Sie ist vielmehr in ein Netzwerk von Formalismen eingefügt, die ihr Erscheinungsbild mitbestimmen. Die 'doktrinale' Erforschung der Natur (*indagatio doctrinalis*) bezieht sich daher im Gegensatz zur temporalen Struktur der physischen Naturforschung auf den Raum. Die oben genannten Formen der Natur erwachsen zwar aus der physischen Erscheinung und befinden sich auch nicht außerhalb der physischen Welt, aber sie besitzen als Prinzipien ihrer Essenz einen anderen Modus. Sie sind in der Variation der Mannigfaltigkeit der physischen Erscheinungen allein stabil und bleibend.

Albert und Berthold sprachen hier nicht nur von Begriffen wie 'gleich' und 'ungleich', sie meinten auch nicht nur Zahlenproportionen und geometrischen Figuren, sondern sie dachten an die Konfiguration der Sterne. Daher erhielt diese Wissenschaft die Bezeichnung 'doktrinal', weil sie nicht der Erfahrung (*experientia*) bedarf, sondern der Kenntnis der Begriffe. Die Verklammerung der physischen und doktrinalen Naturforschung ist evident. Ihre Perfektionierung geschieht durch die Kraft des menschlichen Verstandes²¹.

Berthold nahm an den Darlegungen aus Alberts *Metaphysikkommentar* keine grundlegenden Modifikationen vor. Was dieser im Ausgang von

²⁰ Vgl. Bertholdus, *Exp.*, prol. 16; Sturlese 24,610-619: "Physica autem concepta sunt cum materia, quae motui subiacet aut mutationi aut utrique, et ideo talium indagator concipit ea cum tempore, secundum quod sunt in re temporali, et propter hoc, quod de huiusmodi scitur, multum miscetur opinioni non habens habitum scientiae stantem et necessarium": 'Obiecti enim tremantis necesse est et habitum tremantem esse secundum Platonem in *Phaedone*. Formae autem in materia existentes continue tremunt, tamquam in euripo, hoc est in ebullitione, sint (euripus enim ebullitio maris est sursum et deorsum vertens), et ideo de eis nihil certum, nihil stabile concipi potest; propter quod de eis non potest esse nisi opinio et nihil de eis sciri potest, sicut dixit Heraclitus"; Albertus, *Met.* I 1 1; Geyer 1,18-26; ders., *Summa theol.* II 1 4 1 2; Borgnet 74a (vgl. Albertus Magnus, *Summa theologiae*, ed. A. Borgnet [Opera omnia 31-33], Paris 1895).

²¹ Vgl. Bertholdus, *Exp.*, prol. 16; Sturlese 24,620-633: "Doctrinalia vero indagazione rationis medium suae demonstrationis accipiunt secundum rationem definitivam formae, quae, licet esse habeat in physicis et extra physica non inveniatur, tamen rationem definitivam non habet conceptam cum materia physica neque secundum principia essentialia dependet ad physicam materiam, sed extra eam accipit principia essentialia suae. Et ideo in omni varietate physicorum indagata eius manent certa et stabilia sicut par et impar et omnis proportio numeri in arithmetis et circulus et quadratum in geometricis, diapente et diatessaron in musicis, coniunctio in puncto et omnis stellarum respectus in astronomicis et quaecumque alia sunt huiusmodi. Et sicut illa sunt stantia, motum, et mutationem evadentia, ita stantes generant habitus nihil opinionis habentes, sed potius scientiam necessariam; propter quod et doctrinales et disciplinales vocantur, experientia non indigentes, sed notitia terminorum. Non sic autem in physicis, in quibus experientia plus confert quam doctrina per demonstrationem"; vgl. Albertus Magnus, *Met.* I 1 1; Geyer 1,28-56.

Aristoteles als wissenschaftstheoretische Grundüberlegungen zur Naturforschung vorgelegt hatte, verknüpfte jener nach dessen Vorgaben in seinen *Prolog* zur *Elementatio theologica* mit hermetischen Formulierungen. Der *Prolog* erfüllt auf diese Weise die Funktion einer Propädeutik in die gesamte wissenschaftliche Konzeption des *Prokloskommentars* Bertholds.

4. Die leitende Funktion des Menschen in der sinnlichen Welt

Die Naturwissenschaft zieht als forschender Zugriff die Herrschaftsfunktion des Menschen über die Natur nach sich²². Zur Artikulation dessen dient der hermetische Terminus 'Steuermann' (gubernator). Derartige euphemische Bezeichnungen sind im *Corpus Hermeticum* keine Seltenheit. Der Mensch erscheint als 'König' oder erhält andere vergleichbare Attribute²³. Dies kam einem Denker wie Berthold von Moosburg sehr entgegen. Daher schenkte er dem Terminus 'gubernator' als Ausdruck menschlicher Naturbeherrschung große Beachtung.

Die Verbesserung der Naturwissenschaften ermöglicht die Beherrschung des Kosmos als 'mundus sensibilis'. In diesem Zusammenhang zeichnete Berthold die Astronomie und Astrologie besonders aus. In diesen Wissenschaften zeigt sich der Mensch als Beobachter des Makrokosmos, unter dessen Einwirkung er steht. Berthold bewegte sich auf einem Terrain, das schon Albert in seinem *Speculum Astronomiae* bereitet hatte²⁴. Daher erfahren die Astrologen in seinen Überlegungen eine besondere Hochachtung. Ihnen allein ist unter allen Philosophierenden eine bestimmte göttliche Gabe gewährt: Aus der Betrachtung der natürlichen ersten Ursachen himmlischer Entscheidungen an sich und in Erwägung zukünftiger Ereignisse gelten sie als Erforscher und Mitwisser der wesentlichen und ewigen Dinge. Die Astrologie entfernt sich dabei keineswegs von den Prinzipien der Natur und der Naturwissenschaft²⁵. Berthold belegte seine Auffassung mit Hinweisen auf die Thesen des Astronomen Haly und des Philosophen Alfarabius.

Doch dabei blieb er nicht stehen. Zur Exposition des Begriffes 'gubernator' steigerte er die Theorie menschlichen In-der-Welt-Seins zur

²² 'mundus sensibilis' - 'gubernator' - 24,636-25,674.

²³ Vgl. J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XII,2-4), Münster 1914,317-325.

²⁴ Vgl. Alberto Magno, *Speculum astronomiae*, ed. S. Caroti u.a., unter der Ltg. v. P. Zambelli, Pisa 1977.

²⁵ Vgl. Bertholdus, *Exp.*, prol. 16; Sturlese 24,636-25,642: "Quod autem per eas et specialiter astronomiam et astrologiam homo mundi sensibilis vocetur proprie gubernator, apparet. Tum quia astrologis solis inter omnes philosophantes divino munere communicatum est decretorum caelestium ex consideratione causarum naturalium primarum per se et essentialium ac sempiternarum in futurorum eventibus scrutatores esse et conscios: Nequaquam enim a principiis naturae et naturalis scientiae discedunt...".

Konzeption der 'deificatio' (θεοποίησις). Auch dafür gab es Vorbilder im Hermetismus bzw. im *Asclepius*. Schon das Schlußgebet des *Asclepius*, das nicht nur in einer lateinischen Fassung, sondern auch als griechisches Papyrus und koptische Übersetzung aus Nag Hammadi erhalten ist, verlangt nach Verewigung noch im Leibe²⁶. Berthold kannte diese erst in der Gegenwart rekonstruierten Traditionsbezüge jedoch nicht. Er knüpfte vielmehr an die ihm vertraute philosophische Überlieferung an. Dort erscheint die Sonderstellung des Menschen als Theorie vom 'homo divinus'²⁷. Diese Formel findet sich allerdings schon bei Albert.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang eine entsprechende Sentenz aus dessen *Metaphysik*: Der Mensch treibt Erkenntnisgewinnung zur Erreichung einer quasi göttlichen Wissenschaft (sapientia divinalis). Diese besitzt er aber nicht, insofern er 'humanus', sondern vielmehr, weil er 'divinus' ist²⁸. Zur Erläuterung dieser Konzeption griff Berthold aber auch auf Theoreme zurück, die sich bei Proklos und Ps.-Dionysius Areopagita finden: Nach Proklos 'verwaltet' der Mensch die Welt mit den Göttern. An anderer Stelle sprach er vom göttlichen Leben der perfektionierten Seele²⁹. Eine Bestätigung jener Thesen fand Berthold im Konzept des Areopagiten. Wenn der Mensch nach der Philosophie der *Mystischen Theologie* das göttlichen Dunkel erreicht und nach dem *Brief an Dorotheus* den Ort betritt, an dem Gott wohnt, dann erlangt er dies als 'homo divinus'³⁰.

5. 'Chaldäisch-hermetische Reflexionen'

Die ekstatische und visionäre Schau Gottes ist dem Hermetismus nicht fremd. Im *Corpus Hermeticum* gibt es zahlreiche Zeugnisse dazu. Die Einung

²⁶ Vgl. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, 361.

²⁷ Vgl. L. Sturlese, 'Homo divinus'. Der Prokloskommentar Bertholds von Moosburg und die Probleme der nacheckhartschen Zeit, in: K. Ruh (Hrsg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter - Symposium Kloster Engelberg 1984* (Germanistische Symposien - Berichtsbände VII), Stuttgart 1986, 145-161.

²⁸ Vgl. Bertholdus, Exp., prol. 16; Sturlese 25,647-649: "Haec autem duplex indagatio gradus efficit et manuaciones ad sapientiam divinalem, quae est hominis non in quantum humanus, sed magis in quantum divinus"; vgl. Albertus, Meth. I 1 1; Geyer 1,57-58; 2,2-4.

²⁹ Vgl. Bertholdus, Exp., prol. 16; Sturlese 25,645-646: "Et sic secundum Proclum 10 quaest. *De providentia* dispensat mundum cum dis"; vgl. Proclus, De mal. subs. 7,n.23; Boese 201,7-202,9; ders., Exp., prol. 16; Sturlese 25,650-652: "Est autem divinus secundum Proclum ubi iam supra per unum, quod est intellectu divinius, 'in quod consummans anima et locans se ad ipsam divina est et vivit divina vita, secundum quod et huic est licitum'; vgl. Proclus, De X dub. 10,n.64; Boese 106,11-12.

³⁰ Vgl. Bertholdus, Exp., prol. 16; Sturlese 25,671-674: "...quia secundum Dionysium 1 cap. *Mysticae theologiae* 'solum non velate et vere apparet' omnia transcendentibus et intrountibus caliginem. Quae 'divina caligo', ut idem dicit in *Epistula* ad Dorotheum, 'est inaccessible lumen, in quo habitare Deus dicitur'; vgl. Dionysius, De myst. theol. 1 3; PG 3,1000C; Simon 459,82-84; ders., Epist. 5; PG 3,1073A; Simon 493,72.

von Gott und Mensch vollzieht sich einerseits durch die 'Erhebung' des Menschen zum Göttlichen³¹, andererseits durch den 'Abstieg' des Gottes. In der gegenseitigen Durchdringung dieser Prozesse heben sich die Unterschiede dann auf. Das philosophischen Konzept des Hermetismus steht insofern dem Platonismus nahe. In der Sekundärliteratur erscheinen daher Platon bzw. verschiedene Neuplatoniker als Urheber dieser hermetischen Theorie. Wer also neuplatonische Philosophie zur Exegese entsprechender hermetischer Thesen herbeizieht, befindet sich auf der richtigen Spur. Nicht anders verfuhr Berthold von Moosburg, der seine Theorie des 'homo divinus' bei der Erläuterung hermetischer Formulierungen zur Charakterisierung der Vergöttlichung des Menschen benutzte und sie zugleich mit platonischen Denkmodellen erhellte³².

Die Theorie des 'homo divinus' konkretisiert sich in einer Beschreibung der Anbindung an Gott, wozu Berthold die Formel 'subnexus autem Deo' ausbaute. Den Terminus 'subnexus' deutete er als 'coniunctus' bzw. 'copulatus'³³ und erklärte ihn mit Auszügen aus den Schriften des Ps.-Dionysius Areopagita und Proklischen Texten. Er brachte ohne Bedenken den ägyptischen Weisen, den griechischen Platoniker und den angeblichen Schüler des Apostels Paulus in einen Zusammenhang. Auch hierin gilt er als Protagonist der Platoniker der Renaissance, in der diese Zusammenstellung gleichsam ubiquitär auftritt.

Hermes Trismegistus, Ps.-Dionysius Areopagita und Proklos erscheinen bei Berthold als Philosophen, die in ihren wesenhaften Auffassungen keine Differenzen zeigen. Bertholds Theorie des 'homo divinus' besitzt demnach nicht nur proklische und dionysische Ursprünge, sie entspringt auch nicht allein der Tradition der Albertschule, sondern wurzelt im Gedankengut des Hermetismus, wie es im *Asclepius* niedergelegt ist.

In der *Einleitung zur Mystischen Theologie* beschrieb Ps.-Dionysius Areopagita den Aufstieg des 'homo divinus' zur Unierung, die über alle Substanz und Erkenntnis existiert³⁴. Nach der Schrift *Über die göttlichen Namen* ereignet sich jene 'unitio' daher oberhalb des Intellekts³⁵. Der Mensch ist nur dann Gott verbunden, wenn er in das göttliche Dunkel

³¹ 'subnexus autem Deo' - 'caligo divina' - 'flos intellectus' - 26,675-27,732.

³² Vgl. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, 355 ff.

³³ Vgl. Bertholdus, *Exp.*, prol. 17; Sturlese 26,675-676: "Subnexus autem Deo, quod sequitur in descriptione, id est coniunctus, copulatus."

³⁴ Vgl. Bertholdus, *Exp.*, prol. 17; Sturlese 26,677-681: "Quod secundum Dionysium in principio *Mysticae theologiae* forti contritione fit per sensuum derelictionem et intelligibilium operationum et omnium sensibilium et intelligibilium et omnium existentium et non existentium et ut divinus homo ignote consurgat, sicut est possibile, 'ad eius unionem, qui est super omnem substantiam et cognitionem'", vgl. Dionysius, *De myst. theol.* 1 1; PG 3,997B; Simon 457,66-68.

³⁵ Vgl. Bertholdus, *Exp.*, prol. 17; Sturlese 26,691-692: "Ecce, quod supra 7 cap. dixit 'mentem', nunc vocat 'intellectum', super quem est unitio, unum sive unitas..."; vgl. Dionysius, *De div. nom.* 7 1; PG 3,865C; Simon 337,72-73.

eintritt. Diese 'divina caligo' umriß Berthold mit einem Zitat aus dem *Brief an Dorotheus*: Im göttlichen Dunkel vollzieht sich die Erkenntnis dessen, was jenseits aller sinnlichen und intelligiblen Entitäten anzusetzen ist. Berthold stellte hier ausgewählte Sentenzen des Areopagiten nach Art einer Zitatenskette zusammen, wobei er auf eigene Bemerkungen verzichtete³⁶.

Die Ausführungen des Ps.-Dionysius über das göttliche Dunkel sind knapp gehalten und diffus formuliert. Sie bedürfen daher selbst der Erhellung. Berthold präziserte deshalb die Dionysischen Thesen mit Überlegungen aus dem Proklischen Buch *De fato et providentia*. Die dort vorgenommene Abstufung der Erkenntnis von der operativen, doktrinalen und wissenschaftlichen Stufe über die intellektive Erkenntnis bis zu einer fünften Erkenntnisweise jenseits der Intellektualität gab ihm die Gelegenheit, den Übertritt in das göttliche Dunkel näher zu beschreiben. Dies geschah bei Proklos durch einen Vergleich zwischen Aristoteles und Platon. Die Philosophie des Aristoteles führte bis zur intellektuellen Tätigkeit in die Höhe. Platon dagegen und die Theologen vor Platon pflegten die Erkenntnis und den Wahnsinn (mania) oberhalb des Intellekts zu loben, der die 'Blüte des Geistes' hervorrief³⁷.

Proklos nannte die Anwesenheit des Einen in uns die Blüte der Seele oder des Geistes (ἄνθος τῆς ψυχῆς, ἄνθος τοῦ νοῦ, flos intellectus)³⁸. Darauf griff Berthold ausdrücklich zurück. Der Bezug dieses Begriffes zur Philosophie Meister Eckharts ist bekannt. Indem Berthold auf die Proklische Blüte des Geistes verwies, bewegte er sich in der Nähe zur Rede Eckharts vom Seelenfunken³⁹. Das hermetische 'subnexus autem Deo', der Dionysische Eintritt in die 'divina caligo' und die platonisch-proklische 'mania' gehören in einen Zusammenhang. Die Rede 'flos intellectus' geht aber –vermittelt durch Proklos– auf die *Chaldäischen Orakel* zurück. Berthold verwertete also nicht nur 'ägyptische' Orientalia aus dem Umkreis des *Corpus Hermeticum*, sondern auch andere Orientalismen neuplatonischer Provenienz.

³⁶ Vgl. Bertholdus, Exp., prol. 17; Sturlese 26,693-698: "...coniunctus seu subnexus est homo Deo, quo etiam intrat divinam caliginem. In hac - secundum Dionysium ad Dorotheum - fit omnis, qui Deum cognoscere et videre dignus est habitus, per ipsum non videre neque cognoscere vere in eo, qui est super visionem et cognitionem factus, hoc ipsum cognoscens, quod post omnia sensibilia est et intelligibilia'. Et nota totam *Epistulam*."; vgl. Dionysius, Ep. 5; PG 3,1073A; Simon 493,74-76.

³⁷ Vgl. Bertholdus, Exp., prol. 17; Sturlese 27,705-710,719-721: "Et infra: 'Quintam etiam post has omnes cognitiones intelligentiam volo te accipere, qui credidisti Aristoteli usque ad intellectualem operationem sursum ducenti, ultra hanc autem nihil insinuant; assequentem autem Platoni et ante Platonem theologis, qui consueverunt nobis laudare cognitionem supra intellectum et maniam, ut vere hanc divinam divulgant...Hanc, o amice, divinissimam enter operationem animae aliquis operans soli credens sibi ipsi, scilicet flori intellectus...'" ; vgl. Proclus, De prov. 8,n.31-32; Böese 139,24-140,8.

³⁸ Vgl. W. Beierwaltes, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik (Philosophische Abhandlungen 24), 2. Aufl., Frankfurt 1979,375.

³⁹ Vgl. H. Hof, Scintilla animae, Lund/Bonn 1952.

6. Schönheit

Bevor Berthold durch Auslegung eines weiteren Abschnittes seine Exegese der hermetischen Definition des Mikrokosmos fortsetzte⁴⁰, wiederholte er noch einmal seine fundamentale These zur Verklammerung von Gott und Mensch:

‘So also ist der Mensch dem Gott, dem wahren und unsagbaren Einen, durch sein Eines verbunden, das heißt durch die göttliche Ähnlichkeit, durch sein Eines nämlich, das ein Bild Gottes ist, durch das der Mensch für Gott selbst empfänglich und Gott verbunden ist, die Ähnlichkeit Gottes besitzt und sogar die Ähnlichkeit Gottes und ein Gott durch Partizipation ist’⁴¹.

Er sagte deutlich: ‘immo est similitudo Dei et deus participatione’⁴². Seine Theorie des ‘homo divinus’ und des ‘deus participatione’ ist kaum weniger radikal als die entsprechenden Überlegungen Eckharts. Sie bedarf jedoch noch der weiteren Ergänzung: Gemäß der oben genannten hermetischen Definition ist der Mensch Gott auch dadurch verbunden, weil er dessen unverborgene Schönheiten durch die Welt, das heißt durch Raum und Zeit, auffaßt.

Es ist bemerkenswert, daß jene hermetische Definition den Weltzugang des Menschen ganz auf das Erfassen der Schönheit zentriert. Da die innerweltlichen Entitäten, die den Makrokosmos anfüllen, selbst schön sind, läßt sich auch der Mensch als Mikrokosmos ganz auf ihre Schönheit beziehen. Berthold nahm dieses Konzept auf und baute es aus. Der Ästhetizismus, der dem Platonismus anhaftet, erreichte in seiner Philosophie einen neuen Höhepunkt. Im *Prolog zur Expositio*, das heißt an exponierter Stelle, wies Berthold der Schönheit einen zentralen Platz zu. Eine solche Aussage läßt sich als Programm verstehen. Der Leser erhält insofern Hinweise auf die Anlage des gesamten Kommentars.

Dem hermetischen Verweis auf das Schöne begegnete Berthold mit Hinweisen auf die Lehre des Areopagiten von der Schönheit. Das entsprechende Kapitel aus der Schrift *De divinis nominibus* blieb insofern auch in der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts immer noch der umfangreichste philosophische Text des Platonismus zur Philosophie des Schönen, der den Philosophen dieser Zeit zur Verfügung stand⁴³.

⁴⁰ ‘pulchritudines eius non immersas mundo, hoc est continuo et tempori’ - 27,733-734; ‘pulchritudines non immersas et immersas mundi, hoc est continuo et tempori’ - 30,836-837.

⁴¹ Vgl. Bertholdus, Exp., prol. 18; Sturlese 27,729-732: “Sic ergo homo subnexus Deo vero et indicibili uni per suum unum, hoc est per divinam similitudinem - uno enim suo, quod est imago dei, qua homo est capax ipsius Dei et conexus Deo, habet similitudinem Dei, immo est similitudo Dei et deus participatione...”

⁴² Bertholdus, Exp., prol. 18; Sturlese 27,731-732.

⁴³ Vgl. U. R. Jeck, Ps.-Dionysios Areopagites und der Bilderstreit in Byzanz, in: *Hermeneia. Zeitschrift für ostkirchliche Kunst* 8,2 (1992) 71-80; ders., Dionysios Areopagites’ Theorie des Schönen in armenischer Version, in: *Hermeneia. Zeitschrift für*

Vergleichbare Werke Platons bzw. Plotins konnte Berthold noch nicht einsehen. Er bezog sich daher auf Dionysische Texte und ergänzte sie durch Hinweise aus den lateinischen Fassungen der Werke des Proklos. Auch hier legte er hermetische Theoreme mit Dionysischen und Proklischen Konzepten aus.

Im Ausgang von Ps.-Dionysius Areopagita untersuchte Berthold zunächst die enge Verwandtschaft des Schönen mit dem Guten. Im vierten Buch von *De divinis nominibus* las er: Alle begehren sowohl das Schöne als auch das Gute. Es existiert kein Seiendes, das nicht am Schönen und Guten partizipiert⁴⁴. Dies kam seiner Auffassung von der zentralen Bedeutung des Guten sehr entgegen. Die Verknüpfung des Schönen mit dem Guten schien auf diese Weise gesichert. Ergänzend bemühte sich Berthold um die Einbindung des Einen, so daß sich das Schöne, das Gute und das Eine zu einer in sich verknüpften Triade vereinigen. Dafür benutzte er bestimmte Sentenzen des Proklos⁴⁵ und erschloß sich auf diese Weise eine der Grundtendenzen Proklischer Philosophie⁴⁶. Ausgehend davon entwarf er das Bild eines am ersten Schönen partizipierenden Universums, dessen Inhalt im Ausgang von den schönen Primordialursachen als Ausflüsse der Quelle aller Schönheit zu bezeichnen ist. Daß in der hermetischen Definition auch vom Raum und der Zeit die Rede ist, die den schönen Entitäten den Rahmen ihres Hervortretens vorzeichnen, übergang Berthold an dieser Stelle.

7. Ähnlichkeit und Intellektualität

Die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott manifestiert sich im Licht des einfachen Intellektes, den er besitzt⁴⁷. Dieses 'hermetische' Theorem gab

ostkirchliche Kunst 10, 2 (1994) 96-102; ders., Philosophie der Kunst und Theorie des Schönen bei Ps.-Dionysios Areopagites, in: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 7 (1996) 1-38; ders., Ein Zusatz zum Corpus Dionysiacum, in: Byzantinische Zeitschrift 90, 1 (1997) 64-72; ders., Ps. Dionysios Areopagita, in: J. Nida-Rümelin/M. Betzler (Hg.), Ästhetik und Kunstphilosophie. Von der Antike bis zur Gegenwart in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1998, 649-654; ders., Mystische Kontemplation und sakrale Musik bei Ps.-Dionysios Areopagites und seinen Kommentatoren, in: F. Hentschel (Hg.), Musik- und die Geschichte der Philosophie und Naturwissenschaften im Mittelalter. Fragen zur Wechselwirkung von 'musica' und 'philosophia' im Mittelalter (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 62), Leiden/Boston/Köln 1998, 125-140.

⁴⁴ Vgl. Bertholdus, Exp., prol. 18; Sturlese 28,745-748: "Considera ex Dionysio 4 cap. *De divinis nominibus*, quod 'idem est bono pulchrum, quoniam pulchrum et bonum secundum omnem causam cuncta desiderant, et non est aliquid existentium, quod non participet bono et pulchro'"; vgl. Dionysius, *De div. nom.* 4 7; PG 3,704B; Simon 192,80-81.

⁴⁵ Vgl. Bertholdus, Exp., prol. 18; Sturlese 29,794-795: "Aut secundum existentiam, puta unusquisque deus unum et bonum et pulchrum existens."

⁴⁶ Vgl. Beierwaltes, Proklos, 306ff.

⁴⁷ 'per similitudinem divinam' - 30,838-31,843; 'lumen simplicis intellectus' - 31,843-32,879.

Berthold die Gelegenheit zu einer abschließenden intellekttheoretischen Überlegung. Weil die Definition des Mikrokosmos in seiner Auslegung den Intellekt als ihren tragenden Grund enthüllt, steht am Ende dieser Meditation zum Hermetismus, aber im *Prolog*, das heißt zu Beginn der *Expositio*, eine Theorie der Vernunft, die in ihren Grundzügen Meister Dietrich und Meister Eckhart verpflichtet ist. Allerdings präziserte Berthold seine Bemerkungen in diesem Zusammenhang nicht, sondern stellte sie in den größeren Zusammenhang einer Theorie zur Gottebenbildlichkeit (*imago Dei*)⁴⁸. Der *Prolog* zur *Expositio* besitzt eben nur eine propädeutische Funktion.

Bei der Exegese der hermetischen Definition zum Makrokosmos untersuchte Berthold die 'imago'-Struktur des gesamten innerweltlichen Seienden. In diesem Gefüge differenter Bildlichkeiten nimmt der Mensch eine Mittelstellung ein. Eine nähere Analyse dieser Zwischenstruktur stellte Berthold jedoch zurück, da ihn zunächst eine Bestimmung der universellen Bildlichkeit des Kosmos interessierte. Dies holte er bei der Definition des Mikrokosmos nach, indem er die Aristotelische Intellekttheorie durch die Integration einer von Dietrich und Eckhart beeinflussten 'imago Dei'-Theorie überhöhte⁴⁹. Berthold nahm dabei die Formulierung 'lumen simplicis intellectus' sehr ernst und spaltete sie in zwei Modifikationen auf. Er deutete den Intellekt mit den Mitteln der Aristotelischen Lehre als 'intellectus agens', verstand aber den Hinweis auf das 'Licht' als eine zusätzliche Erhellung dieses selbst schon lichthaften Intellekts, als das Eine in uns, das im Hinblick auf eine Annäherung an das göttliche Eine unerlässlich ist. Hier zeigt sich ein zusätzliches Grundelement der 'homo divinus' - Theorie Bertholds. Die entsprechenden Ausführungen sind zusammen mit seinen Bemerkungen zur proklisch-chaldäischen 'Blume des Intellektes' zu lesen und präzisieren sie: Durch dieses 'Licht' ist die Seele dem ersten Einen und den primordialen Einheiten ähnlich. Es ermöglicht die Annäherung an die übersubstantielle Welt und eröffnet den Zugang zur göttliche Finsternis, in der nach einer Epistel des Ps.-Dionysius Areopagita Gott selbst wohnt⁵⁰.

⁴⁸ Vgl. Bertholdus, Exp., prol. 19; Sturlese 30,838-844: "Istas autem pulchritudines accipit homo subnexus Deo per divinam similitudinem sive imaginem, hoc est per mentem sive simplicem et immaterialem intellectum, qui est imago prime intellectus quoad intelligibiles pulchritudines, quibus similis est, et per unum sive unitatem supra mentis sive simplicis intellectus naturam exaltatam, quae etiam propter sui supereminentiam in toto regno animae dicitur lumen sive lux simplicis intellectus, qua anima est similis prime uni et unitatibus primordialibus."

⁴⁹ Vgl. B. Mojsisch, Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg (CPTMA, Beiheft 1), Hamburg 1977,66ff.; ders., Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983,79ff.

⁵⁰ Vgl. Bertholdus, Exp., prol. 19; Sturlese 31,845-850: "Suo enim uno ingreditur homo mundum supersubstantialem, scilicet superluculentem et divinam caliginem, quae, ut supra dictum est, inaccessibilis est, in qua Deus habitare dicitur; et invisibilis quidem dicitur existens propter excedentem claritatem et inaccessibilis dicitur propter excessum supersubstantialis luminis effusionis"; Dionysius, Epist. 5; PG 3,1073A; Simon 493,72-74.

Berthold bemühte sich in gewissen Grenzen um eine nähere Bestimmung dieses Sachverhalts: Da das Eine lichtgeformter ist als der einfache Intellekt, der nach Aristoteles selbst Licht ist (*intellectus agens*)⁵¹, ist es selbst nicht nur edler als der Intellekt, sondern auch das Edelste, das der Mensch vom Gott der Götter erhält. Dieses platonische Motiv taucht in anderer Perspektive bei Berthold wieder auf.

Wie verhält sich nun dieses Eine zum göttlichen Einen? Berthold gebrauchte dafür ein Beispiel: Dies geschieht nicht derart, wie ein Spiegel am gespiegelten Antlitz Anteil hat, sondern wie der Druck eines Siegels in Wachs⁵². Der Hinweis auf die Signierung soll den Akt der Partizipation über die Spiegelung erheben, denn die Impression ist enger als eine lichthafte Reflexion. Das Eine in uns ist wie ein Antlitz oder eine Miene, das Verborgene des Geistes (*abditum mentis*), die höhere Vernunft (*ratio superior*), die den göttlichen Entitäten anhaftet, durch die wir Gott ähnlich sind, die Vernunft, der jenes Licht, jenes Siegel, eingedrückt ist⁵³. Bertholds Worte sind hier dunkel. Sie geben auch nur erste Andeutungen eines Grundrisses, dessen Umrisse nur notdürftig zeigen, was an anderer Stelle in der *Expositio* klarer erscheint.

Primärliteratur

- Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. W. Fauser (*Opera omnia*, editio Coloniensis 17,2), Münster i.W. 1993.
 —, *De intellectu et intelligibili*, ed. A. Borgnet (*Opera omnia* 9), Paris 1890, 477-521.
 —, *Metaphysica*, ed. B. Geyer (*Opera omnia*, editio Coloniensis 16,1-2), Münster i.W. 1960-1964.
 —, *Speculum astronomiae*, ed. S. Caroti u.a., unter der Ltg. v. P. Zambelli, Pisa 1977.
 —, *Summa theologiae*, ed. A. Borgnet (*Opera omnia* 31-33), Paris 1895.
 Aristoteles, *De anima*, ed. W. D. Ross, Oxford 1956.
 Asclepius, ed. C. Moreschini (*Apulei Platonici Madaurensis Opera quae supersunt* 3), Stuttgart/Leipzig 1991, 39-86.
 Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Prologus. Propositiones 1-13*, hg. v. M. R. Pagnoni-Sturlese u. L. Sturlese

⁵¹ Vgl. Aristoteles, *De an.* III 5,430a14-15: καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς.

⁵² Vgl. Bertholdus, *Exp.*, prol. 19; Sturlese 31,864-868: "Cum igitur unum, de quo agitur, sit luciformius intellectu simplici, qui etiam est lux, ut dicit Aristoteles, ipsum est eo nobilius et sic nobilissimum, quod homo a Deo deorum participat non iam per emphasim sive apparitionem, sicut speculum participat imaginem obiecti vultus, sed magis per impressionem, sicut sigillum imprimitur cerae"; vgl. Aristoteles, *De an.* III 5,430a14-15.

⁵³ Vgl. Bertholdus, *Exp.*, prol. 19; Sturlese 31,871-32,874: "Unum enim nostrum est facies sive vultus, abditum mentis, ratio superior, quae solis divinis contemplandis inhaeret, qua Deo similes sumus, cui impressum est illud lumen, hoc sigillum..."

- mit einer Einl. v. K. Flasch (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi [CPTMA] VI,1), Hamburg 1984.
- , *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 14-34*, hg. v. L. Sturlese, M. R. Pagnoni-Sturlese u. B. Mojsisch (CPTMA VI,2), Hamburg 1986.
- , *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 113-134*, hg. v. U. R. Jeck (CPTMA VI,5) (in Vorb.).
- , *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 135-159*, hg. v. U. R. Jeck (CPTMA VI,6) (in Vorb.).
- , *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 160-183*, hg. v. U. R. Jeck und I. J. Tautz (CPTMA VI,7) (im Druck).
- Bertoldo di Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli: 184-211 (De animabus)*, ed. L. Sturlese (Temi e Testi 18), Rom 1974.
- Proclus, *De X dubitationibus circa providentiam*, ed. H. Boese, in: *Procli Diadochi Tria opuscula (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 1)*, Berlin 1960, 3-108.
- , *De malorum subsistentia*, ed. H. Boese, in: *Procli Diadochi Tria opuscula*, 172-265.
- , *De providentia et fato*, ed. H. Boese, in: *Procli Diadochi Tria opuscula*, 109-171.
- , *Elementatio theologica*, ed. E. R. Dodds, 2. Aufl., Oxford 1963.
- , *Elementatio theologica, translata a Guillelmo de Morbecca*, ed. H. Boese, Leuven 1987.
- Ps.-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, PG 3, 585-984.
- , *De mystica theologia*, PG 3, 997-1048.
- , *Epistulae*, PG 3, 1065-1122.
- , *De divinis nominibus, translatio Eriugena*, in: *Dionysiaca, recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, Brügge 1937 ff., 5-561.
- , *De divinis nominibus, translatio Ioannis Sarraceni*, ed. P. Simon, in: *Albertus Magnus, Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. P. Simon (Opera omnia, editio Coloniensis 37,1), Münster i.W. 1972.
- , *De mystica theologia, translatio Ioannis Sarraceni*, ed. P. Simon, in: *Albertus Magnus, Super Dionysii Mysticam theologiam et Epistulas*, ed. P. Simon (Opera omnia, editio Coloniensis 37,2), Münster i.W. 1978, 453-475.
- , *Epistulae, translatio Eriugena*, in: *Dionysiaca 605-669, 1479-1578*.
- , *Epistulae, translatio Ioannis Sarraceni*, in: *Albertus Magnus, Super Dionysii Mysticam theologiam et Epistulas*, Münster i.W. 1978, 479-554.

Studien

- Beierwaltes, W., *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik (Philosophische Abhandlungen 24)*, 2. Aufl., Frankfurt 1979.
- Hof, H., *Scintilla animae*, Lund-Bonn 1952.
- Jeck, U. R., *Ps.-Dionysius Areopagites und der Bilderstreit in Byzanz*, in: *Hermeneia. Zeitschrift für ostkirchliche Kunst* 8,2 (1992) 71-80.
- , *Dionysios Areopagites' Theorie des Schönen in armenischer Version*, in: *Hermeneia. Zeitschrift für ostkirchliche Kunst* 10,2 (1994) 96-102.

- , Philosophie der Kunst und Theorie des Schönen bei Ps.-Dionysios Areopagites, in: Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 7 (1996) 1-38.
 - , Ein Zusatz zum Corpus Dionysiacum, in: Byzantinische Zeitschrift 90,1 (1997) 64-72.
 - , Ps. Dionysios Areopagita, in: J. Nida-Rümelin/M. Betzler (Hg.), Ästhetik und Kunstphilosophie. Von der Antike bis zur Gegenwart in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1998,649-654.
 - , Mystische Kontemplation und sakrale Musik bei Ps.-Dionysios Areopagites und seinen Kommentatoren, in: F. Hentschel (Hg.), Musik- und die Geschichte der Philosophie und Naturwissenschaften im Mittelalter. Fragen zur Wechselwirkung von 'musica' und 'philosophia' im Mittelalter (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 62), Leiden - Boston - Köln 1998,125-140.
 - , Albert der Große über die Natur der Metalle. Ein Beitrag zur Geschichte des Hermetismus in der Philosophie des dreizehnten Jahrhunderts, in: System und Struktur. Neue Zeitschrift für spekulative Physik 6,1-2 (1998), 121-137.
- Kroll, J., Die Lehren des Hermes Trismegistos (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XII,2-4), Münster 1914.
- Mojsisch, B., Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg (CPTMA, Beiheft 1), Hamburg 1977.
- , Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983.
- Sturlese, L., 'Homo divinus'. Der Prokloskommentar Bertholds von Moosburg und die Probleme der nacheckhartischen Zeit, in: K. Ruh (Hrsg.), Abendländische Mystik im Mittelalter - Symposion Kloster Engelberg 1984 (Germanistische Symposien - Berichtsbände VII), Stuttgart 1986,145-161.

RESUMEN

El autor estudia la definición de microcosmos que Berthold de Moosburg tematiza en su comentario a la *Elementatio Theologica* de Proclo. Sostiene que el concepto de microcosmos que elabora Berthold no proviene directamente de tratados herméticos, sino de un texto de Asclepio modificado por Alberto Magno en algunas de sus obras más marcadamente neoplatónicas: sus Comentarios a la Metafísica de Aristóteles y al Liber de Causis. Berthold sigue en parte a Alberto, pero al mismo tiempo innova respecto de él, pues radicaliza algunas tendencias de su pensamiento y acentúa su neoplatonismo mediante la integración de nuevas fuentes.