

Karl Baier

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE II: MITTELALTER

Teil 1: Einleitungsfragen und Institutionengeschichte

INHALTSÜBERSICHT

I. Einleitung: Die Problematik des Begriffs Mittelalter (MA) als Epochenbestimmung

I.1 Verschiedene Interpretationen der Epochenbezeichnung "MA"

- a. *Das Vorurteil von Humanismus, Renaissance,*
- b. *Reformation und Aufklärung: das MA als leere Mitte*
- c. *Das Vorurteil des romantischen Antimodernismus: das MA als goldene Mitte*
- d. *Das MA als Vermittelalter*

I.2 Zur Frage der Periodisierung der europäischen (Philosophie-) Geschichte

- a. *Der Begriff „Epoche“ und die Problematik wechselnder Epocheneinteilungen*
- b. *Das Standardschema zur Einteilung europäischer Geschichte*
- c. *Ansätze zu einer alternativen Epochen-Einteilung*
- d. *Die Epochen in der Philosophiegeschichte*

I.3 Die Charakterisierung der mittelalterlichen Philosophie als Scholastik

- a. *Scholastik als Doktrin*
- b. *Scholastik als Methode*
- c. *Überflüssige Scholastik? Für einen differenzierten Scholastikbegriff.*

II. Häuser der Weisheit: Philosophie im Bildungswesen des MA

II.1 Einführung in die Problematik am Beispiel der heutigen Universität

II.2 Das Erbe der Antike: Funktionen und Fächer der Philosophie im Rahmen des antiken Bildungssystems

- a. *Philosophie als Inbegriff höherer Bildung und ihr Verhältnis zu den freien Künsten*
- b. *Einteilungen der philosophischen Fächer aus dem hellenistischen Schulbetrieb*
- c. *Philosophie als Therapie, Meditationspraxis und Lebensform*

II.3 Philosophie in mittelalterlichen Einleitungsschriften zum Studium der Wissenschaften

- a. *Augustinus: Die Integration hellenistischer Philosophie ins christliche Bildungswesen nach De doctrina christiana (396/97, Schluß: 426/27) und anderen Schriften*
- b. *Alkuin, Disputatio de vera philosophia (Ende 8.Jh.). Philosophie im Umfeld karolingischer Bildungspolitik*
- c. *Hugo von St. Victors Didascalicon (1125-1140). Monastisches Weisheitsverständnis und neue Wissenschaftlichkeit*
- e. *Gundissalinus, De divisione philosophiae (nach 1140). Die neue Sichtweise der Philosophie durch den Einfluß arabisch-aristotelischer Quellen*
- d. *Die Philosophie an den Universitäten des 13. Jahrhunderts*

I. Einleitung: Die Problematik des Begriffs Mittelalter (MA) als Epochenbestimmung

I.1 Die vom Wortsinn her möglichen Bedeutungen von "MA"

Vom Wortsinn her bedeutet die Bezeichnung "MA" ein (Zeit-)Alter, das in der Mitte zwischen zwei anderen Epochen liegt. Rein formal genommen ist diese Bestimmung nichtssagend. Jede beliebige Zeit kann chronologisch als Mitte zwischen einer vorangegangenen und einer nachfolgenden verstanden werden. Der Mittenlage des MA wurden aber verschiedene inhaltliche Bedeutungen verliehen, an denen sich jeweils eine bestimmte Interpretation der ganzen Epoche ablesen läßt.¹

a. *Das Vorurteil von Humanismus, Renaissance, Reformation und Aufklärung: das MA als leere Mitte*

Der Begriff MA wurde von italienischen Humanisten im 15. Jahrhundert eingeführt. Im deutschen Sprachraum ist er erst seit dem späten 17. Jahrhundert nachweisbar. Für die Humanisten war das MA die leere Zwischenzeit zwischen der Antike und ihrer Neubelebung für die sich die humanistische Bewegung einsetzte. Das Wort hatte einen stark polemischen Klang, der zirka 1000 Jahre Geschichte als unbedeutend diskreditierte.

"Dem von den Humanisten geschaffenen Bild des ‚finsternen Mittelalters‘ fügte die Reformation das Verdikt des »katholisch-papalistischen« MAs hinzu. Indem sich die Reformatoren als Erneuerer des wahren und ursprünglichen Christentums verstanden, mußte die dazwischenliegende Zeit, das Mittelalter, als Abfall vom evangelischen Glauben erscheinen."² Auch für verschiedene andere geschichtliche Bewegungen der Neuzeit, die sich nicht als Wiederbelebung der griechisch-römischen oder christlichen Antike verstanden, war der Bruch mit dem aus ihrer Sicht finsternen MA für ihr Selbstverständnis konstitutiv: Aufklärung, die empirischen

¹ Siehe zum Folgenden auch N. Brieskorn, Finsteres Mittelalter? Über das Lebensgefühl einer Epoche, Mainz 1991, Teil A: Finsteres oder vorbildliches Mittelalter, 13-39.

² A. Angenendt, Das Frühmittelalter, Stuttgart 1990, 27.

Wissenschaften, die nationalstaatlichen Bewegungen etc.. Und last not least hat sich diese Sicht der Epoche in der Philosophiegeschichtsschreibung niedergeschlagen. So nennt etwa Hegel in seiner "Philosophie der Geschichte" Renaissance und Reformation den Tag, "welcher endlich nach der langen, folgenreichen und furchtbaren Nacht des Mittelalters hereinbricht".³

Die "furchtbare Nacht des MA" spukt noch heute im alltäglichen Sprachgebrauch („Das sind ja mittelalterliche Verhältnisse!“ u.ä.) und in der Trivialkultur herum. Gothic Metal Bands beziehen sich auf dieses Klischee ebenso wie mittelalterliche Grusel-Comics und Abenteuerfilme. Man denke nur an den Auftritt von Österreichs letztem Ritter Arnold Schwarzenegger als Conan der Rebell.

b. Das Vorurteil des romantischen Antimodernismus: das MA als goldene Mitte

Das In-der-Mitte-Sein des MA kann auch das Gegenteil meinen: Mitte nimmt dann den Sinn des ordnenden und beherrschenden Zentrums und Höhepunkts an: Das MA erscheint als goldene Mitte der Zeiten, eine Phase der Reife und strahlendes Vorbild für nachfolgende, schwächere Zeiten. Diese Deutung des MA fand bedeutende Vertreter besonders in der politischen Romantik und verwandten Richtungen des 19. und 20. Jahrhunderts, die der Moderne kritisch gegenüberstehen und Halt in vergangenen Zeiten suchen. Das gegenüber der Aufklärung "neue Mittelalterbild, befördert durch so viele Romantiker und Konvertiten, gedieh rasch zu einer katholischen Angelegenheit: das Mittelalter als Epoche idealer Christlichkeit und speziell des Katholizismus."⁴

Das spiegelt sich im Kirchenbau und in der bildenden Kunst des 19. Jahrhunderts. Sie brauchen nur nach der Vorlesung beim Verlassen der Uni einen Blick auf die neugotische Votivkirche werfen, schon haben sie ein Beispiel für diese Art der Mittelalterrezeption vor Augen. Oder denken sie an die Nazarener, die deutsche Künstlergruppe, die sich im Stil einer mittelalterlichen Gilde unter dem

³ G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke Bd. 12, 491.

⁴ A. Angenendt, a.a.O., 28.

Schutz des hl. Lukas, des Patrons aller Maler zusammenschloß und eine Zeitlang die katholische Kunstszene Deutschlands beherrschte.

Gesellschaftspolitisch lehnten die Mittelalterfreunde der Romantik und Neuromantik Kapitalismus und moderne Demokratie ab und sprachen sich für den Ständestaat und die Monarchie aus. Ein gutes Beispiel für diese Art von Verklärung des Mittelalters aus dem 20. Jahrhundert ist Paul Ludwig Landsberg.⁵ Landsberg zeichnet auf neuromantische Weise das Mittelalter als ewig-gültige menschliche Lebensform, die mitten im Untergang des Abendlands, den man in der Katastrophenstimmung nach dem ersten Weltkrieg für gekommen glaubte, als strahlendes Vorbild und Orientierungshilfe beschworen wird. Die Ständeordnung des Mittelalters gab den Menschen angeblich "eine gesellschaftliche Zufriedenheit, die wir nur sehnsüchtig ahnen können. In einem guten Sinne war hier die beste Gesellschaftsordnung erreicht."⁶ In der guten alten Zeit hatte das Leben noch einen Sinn: "Das Leben des mittelalterlichen Menschen ist in seiner Artung durch und durch bestimmt von einer ihm ganz sicheren Ansicht über den Sinn des Lebens. Ist es nicht die eigentliche Qual des modernen Menschen, dass er sich von diesem Lebenssinn keine Vorstellung mehr machen kann ...?"⁷ Der Umstand, dass gerade das Mittelalter von großen sozialen Spannungen und mächtigen nihilistischen Strömungen heimgesucht wurde, scheint Landsberg entgangen zu sein.

Auch das romantische Mittelalterbild mit seinen sturmgepeitschten Burgen, den edlen, drachenbesiegenden Rittern, gemütlichen Dörfern voller glücklicher Handwerker und Bauern, die sich über den Sinn ihres Lebens im Klaren waren, setzt sich heute in der Trivialkultur fort, besonders in der Fantasy-Literatur. Ein herausragendes Beispiel dieser Gattung ist der berühmte "Herr der Ringe" von Tolkien, einem Oxforder Professor für mittelalterliche Literatur. Auf einem meistens wesentlich geringeren Niveau mischt sich die religiöse Trivialkultur der Esoterik aus Alchemie, Tempelrittern, Rosenkreuzern, Meister Eckhart, Heiligem Gral und Hexensalben ein phantastisches MA.

⁵ P. L. Landsberg, Die Welt des Mittelalters und Wir. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters, Bonn 1922.

⁶ P.L. Landsberg, Die Welt des Mittelalters und Wir, a.a.O., 24.

⁷ A.a.O., 27.

c. *Das MA als Vermittelalter*

Neben den zwei eben besprochenen Weisen dem Wortsinn von "MA" eine inhaltliche Bedeutung zu geben, Mitte als goldene Mitte und Mitte als Leerlauf, wurde für einen dritten Sinn von "MA" plädiert, der m.E. größere Plausibilität besitzt: das MA als Vermittelalter. Bereits Hegel hat auf die gewaltige Vermittlungsaufgabe des MA hingewiesen. J. Pieper, der Hegels Auffassung das MA sei an dieser Aufgabe gescheitert nicht teilt, schließt sich doch der hegelschen Sicht, die das MA von seiner Vermittlungsaufgabe her versteht, an und meint die "Einbewältigung von etwas nicht auf eigenem Boden Gewachsenen, die Erlernung nicht nur eines fremden Vokabulars, sondern einer anders gearteten Denkweise, die Assimilierung eines ungeheuren Bestandes von bereits Gedachtem, all dies ist in der Tat das Problem, mit dem die mittelalterliche Philosophie antritt und fertig zu werden hat."⁸

Die geschichtliche Aufgabe war nicht die einer Inkulturation der hellenistisch-christlichen Welt in die relativ archaische Welt der neuen Völker. Ein solcher Vorgang war in der ausgehenden Spätantike in den Randgebieten des römischen Reiches längst in Gang gekommen. Das Besondere des MA liegt vielmehr darin, dass dieser kontinuierliche Inkulturationsprozeß durch den Zusammenbruch der alten Welt vorzeitig beendet wurde und die Aneignung des antiken Erbes nun von den germanischen und slavischen Stammesgesellschaften aus eigener Kraft weitergeführt werden mußte. Erst im Hochmittelalter kam Philosophie aus dem persischen und arabischen Bereich zu Hilfe.

Das Konzept des MA als Vermittelalter hat den Vorzug die Idealisierung dieser Epoche ebenso zu vermeiden wie ihre Verteufelung. Ihr Nachteil liegt darin, dass die kreativen Leistungen der Philosophie dieser Zeit zu wenig berücksichtigt werden. Im Grunde liegt darin auch eine Abwertung, weil dem MA nur eine Brückenfunktion und keine Eigenständigkeit zugesprochen wird. Scheinbar läßt sich eine Mittelstellung des Zeitalters, von dessen Philosophie in dieser Vorlesung die Rede sein soll, nicht wirklich ausweisen. Wir müssen deshalb die Frage nach der Periodisierung der Geschichte Europas neu aufgreifen.

⁸ J. Pieper, *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*, München 1978, 20.

I.2. Zur Frage der Periodisierung der europäischen Geschichte

a. Der Begriff der Epoche

Was bedeutet die Periodisierung der Geschichte in Epochen? Es geht bei der Umgrenzung von Epochen nicht um das Anlegen eines äußeren, willkürlichen Maßes, an dem man Zeit chronologisch abmißt, sondern um die Artikulation einer Erfahrung unseres geschichtlichen Lebens, die zu unserem Selbstverständnis, unserer Identität als geschichtliche Wesen gehört. Die Gliederung der Geschichte in Epochen ist eine Weise, wie wir uns selbst in unserer Geschichtlichkeit verstehen. Sie wandelt sich selbst im Lauf der Geschichte, ist deshalb aber nicht willkürlich. Der Wandel des Epochenverständnisses zeigt an, dass der Fortgang der Geschichte das schon Geschehene nicht unberührt läßt. Im Licht der Gegenwart und ihrer Zukunft zeigt sich das Vergangene jeweils in einer neuen Bedeutung.

Epochen werden eröffnet, indem etwas Einschneidendes, Neues geschieht, wodurch das bisherige Leben zur Vorgeschichte wird und sich zugleich eine den bisherigen Erwartungshorizont sprengende Zukunft auftut. Die Rede vom einschneidend Neuen als Epochen-Markierung darf aber nicht so verstanden werden, dass dieses Neue mit einem Mal und plötzlich die Bühne der Geschichte betritt. Meist bereitet es sich lange vor und tritt erst allmählich heraus. Deshalb spricht man in der Geschichtsschreibung von Epochenschwellen, Schwellenzeiten, die keiner Epoche zugeordnet werden können.⁹ Meist erkennt man die Bedeutung des Neuen erst später aus seinen Folgen und sieht deshalb den epochalen Einschnitt im Rückblick von einer bestimmten Gegenwart aus. Was für eine Zeit ein Einschnitt andersgleichen sein mag, nimmt sich vielleicht 200 Jahre später als periphere Entwicklung aus. So bleibt das Ganze der Geschichte in Bewegung und gliedert sich jeweils neu. Epochengliederungen sind deshalb aber kein müßiges Spiel, sondern gehören notwendig zu unserem geschichtlichen Dasein.

⁹ Weiterführendes zu den Begriffen der Epoche und Epochenschwelle, besonders im Blick auf die Schwelle MA/Neuzeit siehe H. Blumenberg, Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner, Frankfurt/M. 1982. Zur Epochenschwelle schreibt Blumenberg: „Es gibt keine Zeugen von Epochenumbrüchen. Die Epochenwende ist ein unmerklicher Limes, an kein prägnantes Datum oder Ereignis gebunden. Aber in einer differentiellen Betrachtung markiert sich eine Schwelle, die als entweder noch nicht erreichte oder schon überschrittene ermittelt werden kann.“(a.a.O., 20)

Jeder Mensch kennt ein analoges Phänomen aus ihrer/seiner eigenen Lebensgeschichte. Jemand fängt z.B. an Jus zu studieren. Das ist in Bezug auf seine persönliche Biographie ein epochemachendes Ereignis. Es beginnt damit ein neuer Zeitabschnitt, die Studienzeit. Die am Gymnasium verbrachte Zeit wird zur Vorgeschichte, die die jetzige Epoche ermöglichte. Zugleich verändert sich der Zukunftshorizont durch die Aussicht auf die künftige berufliche Tätigkeit als Rechtsanwalt. Der Zivildienst, den unser fiktiver Student vorher noch hinter sich brachte, ist eine schnell vergessene Episode. Nehmen wir nun an der Jus-Student erkennt im Lauf seines Studiums, dass er es nur ergriffen hat, weil schon sein Vater Jurist war und er die Familientradition, ohne seine eigenen Neigungen zu beachten, einfach fortsetzte. Er schaut sich daraufhin nach einem Studienzweig um, der ihm besser entspricht. Dabei erinnert er sich daran, dass ihm der Zivildienst als Sanitäter eigentlich viel sinnvoller vorgekommen ist als sein jetziges Studium und er sattelt um auf Medizin. Der vorher relativ unbedeutende Zivildienst wird auf einmal zur wichtigen Vorgeschichte seiner Entscheidung. Die drei Semester Jus, die er brauchte, um zu erkennen, dass er im falschen Fach war, werden zur flüchtigen Episode, an die er sich nur ungern und immer seltener erinnert. Das Jus-Studium wird zum "grauen Mittelalter" zwischen den Anfängen seiner Bildungsgeschichte und ihrer erfolgreichen Fortsetzung im Medizinstudium. Seine Entscheidung hat nicht nur seine Gegenwart und Zukunft, sondern auch die Epochengliederung seiner bereits durchlaufenen persönlichen Geschichte verändert.

Das Beispiel sollte noch einmal zeigen, dass Epochengliederungen zu unserem geschichtlichen Dasein notwendig dazugehören und vom sich änderenden Lauf der Dinge bzw. lebensgeschichtlich einschneidenden Entscheidungen aus jeweils neu entworfen werden.

Zurück zum Mittelalter als Epoche und der Problematik der Gliederung der westeuropäischen Geschichte. Der diesbezügliche Diskurs dreht sich um ein Standardschema und seine Infragestellung.

b. Das Standardschema zur Einteilung der europäischen Geschichte

Unter MA versteht man im geläufigen Sinn die Zeit, die vom Ende der Antike, konkret dem Untergang des weströmischen Reiches und der Völkerwanderungszeit ausgeht und bis zur Renaissance reicht, also grob gesprochen die 1000 Jahre umfassende Zeit zwischen 500 und 1500. Als symbolträchtiges Datum, das seinen Beginn anzeigen soll, wird gerne das Jahr 529 angeführt. In diesem Jahr schloß der christliche Kaiser Justinian die platonische Akademie in Athen. Diese Hochschule, an der Wissenschaften und v.a. Philosophie gelehrt wurde, bestand immerhin 900 Jahre lang. Ihre Schließung geschah u.a. aus religiösen Gründen. Die Akademie hatte als sakralen Mittelpunkt ein Heiligtum der Musen. Sie war rechtlich eine Kultgemeinschaft. Die Philosophie galt als höchste "Musik" im wörtlichen Sinn von "Musenkunst". Die Mitglieder der Akademie versammelten sich dementsprechend regelmäßig zur kultischen Verehrung der Musen. Nachdem das Christentum Staatsreligion geworden war, wurde die Akademie als im religiösen Kult verwurzelte, angesehene heidnische Bildungsinstitution auf die Dauer politisch untragbar. Im Jahr der Schließung der Akademie gründet der hl. Benedikt das Kloster Monte Cassino. Als Orte der Bildung und Gelehrsamkeit traten die benediktinischen Klöster in gewisser Weise die Nachfolge der antiken Philosophenschulen an. Die Übersiedelung der Kultur von der Stadt Athen zu den am Land befindlichen Klöstern zeigt außerdem den Rückzug aus der zerstörten antiken Stadtkultur an.

Für das Ende des MA fehlt ein ähnlich markantes, vielsagendes Datum. Das 15.-16. Jahrhundert gilt als Übergangsperiode zur Neuzeit. Die Entdeckung Amerikas 1492, Galileo Galileis neue Physik, die ersten Ansätze zur Bildung von Nationalstaaten im neuzeitlichen Sinn und anderes mehr werden als Zeichen eines geschichtlichen Umbruchs hervorgehoben.

Die geläufige Einteilung der abendländischen Geschichte war seit ihrem Aufkommen freilich nie uneingeschränkt in Geltung. Es lassen sich z.B. Differenzen

feststellen, die z.B. von der Nationalität der Historiker abhängig sind.¹⁰ Der Werdegang der nationalen Identität konstituiert den Standort mit, von dem aus die Geschichte ausgelegt und in Phasen eingeteilt wird. So besteht etwa in der italienischen Geschichtsschreibung die Tendenz die Zäsuren zwischen Altertum und MA sowie MA und Neuzeit eher zu nivellieren, da man geneigt ist die eine Geschichte Italiens vom römischen Imperium bis zum heutigen Italien als Einheit zu betrachten. In Frankreich liegen die Dinge anders. Frankreich sieht den Ursprung seiner nationalen Identität im mittelalterlichen Frankenreich, daher hat diese Zeit als Anbruch der eigenen Geschichte große Bedeutung. Die Renaissance wurde aus Italien nach Frankreich eingeführt. Die Reformation aus Deutschland hatte keinen dauerhaften Erfolg. Andererseits war das französische Bildungswesen bis vor kurzem humanistisch geprägt, so dass auch eine Tendenz der Abwertung und Vernachlässigung des MAs im Unterrichtswesen bestand. Ein Teil des Reizes, den die Beschäftigung mit dem MA in den vergangenen Jahrzehnten in Frankreich hatte, liegt in dem alternativen Touch, den sie vor diesem bildungspolitischen Hintergrund hat.

In Deutschland überwiegt im ersten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts noch das Bewußtsein in einem kontinuierlichen Zusammenhang mit dem MA zu leben. Der Beginn des MAs wird von national gesinnten Historikern des 19. Jahrhunderts oft darin gesehen, dass "die jungen, unverbrauchten Germanen, die oft schlichtweg als Deutsche betrachtet werden, das dekadente Römerreich zum verdienten Einsturz brachten."¹¹ Und das mittelalterliche römische Reich deutscher Nation galt als Vorbild für die noch in der Zukunft liegende, erstrebte nationale Vereinigung. Das MA wird als bis in die Gegenwart reichend aufgefaßt, wenn es auch seine Glanzzeit schon hinter sich hat. Im späteren 19. Jahrhundert wird es als geschlossene, christliche Welt immer stärker gegen die säkularisierte Moderne abgehoben. Die Zäsur MA-Renaissance wird unter den Historikern im deutschen Sprachraum bis heute besonders intensiv diskutiert.

c. Ansätze zu einer alternativen Epochen-Einteilung

¹⁰ Dazu: P. v. Moos: Gefahren des Mittelalterbegriffs. Diagnostische und präventive Aspekte, in: J. Heinzle (Hg.): Modernes Mittelalter. Frankfurt/M. 1994, 33-67: 34-41.

¹¹ A. Angenendt, Das Frühmittelalter, a.a.O., 31.

Heute sind in der Geschichtswissenschaft und in der Philosophiehistorie die Einteilungsfragen erneut in Fluß gekommen. Ein Teil der HistorikerInnen halten Epochenschemata insgesamt für pragmatische Notbehelfe mit wenig Erkenntniswert, um die man sich am besten so wenig wie möglich kümmert, eine Auffassung, gegen die ich oben schon Einspruch erhoben habe. Manche plädieren sogar für eine Abschaffung des Begriffs MA. Es ist evident, dass das MA zur Antike hin offen ist und hier ein fließender Übergang stattfindet. Es gab keinen radikalen Neubeginn, sondern eine allmähliche Neukonstitution der europäischen Gesellschaft, die mit ständigen Rückgriffen auf die Antike verbunden war. Aber auch die Epochenschwelle des 15. Jahrhunderts ist problematisch geworden. Man hält das Bewußtsein der Humanisten, dass mit ihnen eine neue Zeit beginnt, heute oft für eine Selbstüberschätzung, die der genaueren historischen Analyse nicht standhält.

Neuere Versuche einer Epocheneinteilung schlagen vor von einer Epochenschwelle zwischen 1050 und 1150 auszugehen. Die damit gegebene Ansetzung von zwei Hauptphasen des MAs findet heute unter den Historikern breiten Konsens. "Das zwölfte Jahrhundert bedeutet für die ökonomischen, die institutionellen, die juristischen, die religiösen und sprachlichen Lebensbedingungen des mittelalterlichen Denkens eine Art Wasserscheide: Die in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts sich abzeichnende Umwälzung erbrachte nun in den führenden Regionen ... den Übergang von einer primär agrarischen zu einer mehr urbanen Zivilisation."¹²

Für die vor dieser Schwelle liegende Zeit wird eine archaische Epoche des MA angesetzt, in der Überreste antiker Hochkultur inklusive religiöser Praxis, Theologie und Philosophie sich mit volkstümlichen, archaischen Inhalten vermischen.¹³ Andererseits zieht man zwischen Spätmittelalter und früher Neuzeit nicht mehr, wie früher es früher oft geschah, einen deutlichen Schnitt. Der Entwurf eines Alteuropa als geschichtliches Kontinuum vom Hochmittelalter bis zum 19. Jahrhundert wird

¹² K. Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter, Stuttgart 1986, 194

¹³ Ausführlich wird die religiöse Seite dieses Prozeßes diskutiert bei A. Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997, 1-88. Das christliche Mittelalter war, so Angenendt, „zunächst der Verlust der Theologie und dabei die Anreicherung mit ‚urtümlichem‘ Religionsmaterial und ‚einfachen‘ Deutungsmustern.“ (a.a.O., 37) Den „einfachen Deutungsmustern“ fiel in den ersten Jahrhunderten des MA auch die Philosophie zum Opfer.

zwar nur von einigen Historikern vorgeschlagen, doch wird heute ziemlich allgemein angenommen, daß der geschichtliche Einschnitt, der sich um das Jahr 1800 ereignete wesentlich gravierender war als der im 15.-16. Jahrhundert.

d. Die Epochen in der Philosophiegeschichte

In der Philosophiegeschichte wird durchwegs noch das dreigliedrige Standardschema Antike, MA, Neuzeit zugrundegelegt. Innerhalb des MA wird oft eine frühmittelalterliche, hochmittelalterliche und spätmittelalterliche Epoche unterschieden. Die Gliederung hat den Nachteil, dass eine Phase als "Hochblüte" hervorgehoben wird und v.a. das sog, Spätmittelalter tendenziell als Verfallsphase erscheint.

Auch die Philosophiegeschichte wird in Frankreich, Italien, Deutschland etc jeweils mit anderen Akzenten geschrieben. Ich möchte das in Bezug auf die Sicht der mittelalterlichen Philosophie anhand des deutschen Philosophen Martin Heidegger und des Italieners Ernesto Grassi zeigen. Für Heidegger, der von der Dreiteilung Antike/MA/Neuzeit ausgeht, sind die deutsche und die griechische Sprache schon von sich aus philosophische Sprachen und mit einer gedanklichen Tiefe und Kreativität begabt, die von keiner anderen europäischen Sprache erreicht wird. Von daher sind die Griechen und die Deutschen von vorneherein zur Philosophie prädestiniert. Mit der Übersetzung der Grundworte der griechischen Philosophie ins Lateinische beginnt für H die "Bodenlosigkeit des abendländischen Denkens".¹⁴ Das MA hat im Grunde keine eigenständige Philosophie aufzuweisen. Mittelalterliches Denken ist eine durch das Römische und durch die Vorherrschaft des Christentums entfremdete und trivialisierte Fortführung griechischer Ansätze. Ein Neuanfang ist nach dem Ende des Zeitalters der Metaphysik vom deutschen Denken zu erwarten, das der griechischen Philosophie ebenbürtig ist und sie deshalb so ursprünglich verstehen kann, dass das im großen Anfang des abendländischen Denkens noch Aufgesparte, Ungedachte zu einem neuen Anfang finden kann.

¹⁴ M. Heidegger, Holzwege, Frankfurt/M. ⁵1972, 13. Zu Heideggers Interpretation des Mittelalters siehe Karl Baier, Heidegger und das Mittelalter, in: H. Vetter (Hg.), Heidegger und das Mittelalter. Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1997, Frankfurt/M. 1999, 13-40.

E. Grassi geht dagegen in seiner Version der Geschichte von dem aus, was er als italienischer Philosoph als seine eigene Tradition versteht und gegen die Mißdeutung Heideggers in Schutz nehmen will: die lateinische und italienische humanistische Tradition. Er versucht nachzuweisen, dass Grundmotive des Heideggerschen Denkens im Humanismus vorweggenommen sind. Er versucht nachzuweisen, daß Grundmotive des Heideggerschen Denkens gerade im italienischen Humanismus vorweggenommen sind. Das Sichentbergen des Seienden in seiner geschichtlichen Situation und im dichterischen Wort wird als ursprüngliche Wahrheit gegenüber der beweisenden Rede herausgestellt. Diese Grundeinsicht des Humanismus steht gegen die traditionelle Metaphysik, wie sie von Platon und Aristoteles gestiftet wurde und im mittelalterlichen Denken, sowie im neuzeitlichen Rationalismus ihre Fortsetzung fand. Der Humanismus hat seine Quellen in der römischen Antike bei Cicero und Horaz und kommt im Spätmittelalter bei Dante, Musatto und Petrarca zu einer Entfaltung die eine Tradition italienischen Denkens stiftet, die bis ins 18. Jahrhundert zu G. Vico reicht. Der Platonismus der Renaissance verdeckt zeitweise diese Denktradition und der Einfluß des dt. Idealismus läßt sie in Italien nahezu Vergessenheit geraten bis sie Grassi erneut ans Licht bringt.

In dieser italienischen Gegenperspektive zur allzu deutschen Variante der Seinsgeschichte, gerät die ursprüngliche Seinserfahrung der römischen Spätantike durch die Wiederaufnahme der klassischen griechischen Metaphysik im MA in Vergessenheit. Erst im Spätmittelalter wird durch die Humanisten dieser Strang des abendländischen Denkens wiederbelebt um dann im Strom des neuzeitlichen Rationalismus erneut untergehen.

In jüngerer Zeit beginnt in der Philosophiegeschichte auch abgesehen von solchen nationalen Aktzentuierungen das Standardschema zu wanken. Wann die mittelalterliche Philosophie endet, ist derzeit eine offene Frage. Flasch weist zu Recht darauf hin, dass mit dem Bekanntwerden der gesamten Schriften des Aristoteles in der scholastischen Phase des mittelalterlichen Philosophierens die aristotelische Terminologie mächtig wird und die Sprache der europäischen Wissenschaften z.T. bis ins späte 18. Jahrhundert bestimmt. Dadurch sind etwa über die Barockscholastik die neuzeitlichen Metaphysiker Descartes und Spinoza, aber auch noch Christian Wolf und Kant dem MA verpflichtet. Natürlich darf nicht

übersehen werden, dass die gemeinsame Terminologie wesentliche Umdeutungen erfährt, aber das sind doch Transformationen, die im Raum eines durchgängigen Gesprächszusammenhanges stehen und nur aus ihm verstanden werden können. Die großen Gestalten neuzeitlicher Philosophie können deshalb ohne Kenntnis von mittelalterlicher Philosophie nicht verstanden werden. Die im 13. Jahrhundert einsetzende Aristoteleskommentierung setzt sich bruchlos bis ins 17. Jahrhundert an den Universitäten fort und geht in die Neuscholastik über, die freilich im 19. Jahrhundert zu einer Richtung wird, die ausschließlich innerhalb der katholischen Kirche vertreten wird. Andererseits entstehen um 1300 bereits für die neuzeitliche Philosophie entscheidende philosophische Richtungen. V.a. im deutschen Sprachraum wird immer wieder Nicolaus Cusanus (1400-1464) angeführt, der, ob man ihn nun auf der einen, oder anderen Seite der Schwelle zwischen MA und Renaissance ansiedelt, jedenfalls eine Grenze anzeigt.

Ich lege dieser Einführungsvorlesung eine leicht modifizierte Variante der Standardversion zugrunde, die auf dem Überblick-Materialblatt entnommen werden kann.

Die Standard-Variante hat auch eine geografische Seite, die nicht minder problematisch ist wie die zeitliche Abgrenzung des MA. Traditionell wird Philosophiegeschichte des Mittelalters auf die lateinisch sprechende europäische Staatenwelt beschränkt.. Bereits deren unmittelbare Nachbarn, die arabischen Gebiete und Byzanz bleiben ausgeklammert, ebenso die asiatische Philosophie dieses Zeitraums. Dadurch kann der Anschein entstehen, es gäbe so etwas wie eine Philosophie des lateinischen christianisierten Raums, die abgelöst für sich betrachtet werden kann. Aber ebenso, wie die antike griechische Philosophie vorderasiatische, ägyptische und vielleicht sogar indische Quellen hat, so ist auch das mittelalterliche Denken in Europa nicht ohne die Beiträge jüdischer und arabischer Denker und der eher verborgenen Gegenwart byzantinischen Denkens zu verstehen. Wenn ich mich in dieser Vorlesung auch geografisch weitgehend an die gängige Einteilung halte, dann ist diese Einschränkung auf die Bühne des christlichen, lateinisch sprechenden Westeuropa von der Sache her nicht gerechtfertigt, sie erfolgt aus rein pragmatischen Gesichtspunkten.

Ich wollte aber die Problematik der Standard-Epocheneinteilung und möglicher Alternativen nicht unbehandelt lassen. Sie sollten durch die obigen Überlegungen für die Probleme sensibilisiert werden, die heute in dem Versuch liegen, die westeuropäische Geschichte nach dem Standardschema räumlich und zeitlich einzugrenzen.

1.3. Die Charakterisierung der mittelalterlichen Philosophie als Scholastik.

In vielen Lehrbüchern wird bis in die jüngste Zeit die gesamte mittelalterliche Philosophie als Scholastik bezeichnet. Man teilt ihre Geschichte dann entsprechend ein in Früh-, Hoch-, und Spätscholastik. Wie kam es zu dieser Bezeichnung?

Das Wort "Scholastik" kommt vom griechischen *scholé*, das Muße, Ruhe, und die den Wissenschaften gewidmete freie Zeit bedeutet.¹⁵ Durch das Entstehen der antiken Philosophen-Schulen wird das Wort zur Bezeichnung für alles, was mit Schulbetrieb zu tun hat. Im Lateinischen ist *scholasticus* die Bezeichnung von jemand der mit der Schule zu tun hat, im weiteren Sinn der Gebildete (*eruditus*, *litteratus*) Auch im MA meint *scholasticus* zunächst nur soviel wie "gelehrt". Beamte, aber auch Schulleiter wurden *scholastici* genannt. Das Adjektiv dient auch zur Bezeichnung schulmäßiger, gelehrter Bücher oder in der Schule üblicher Lehrweisen. Ab dem 12. Jahrhundert ist in einigen wenigen Texten von der *theologia scholastica* als der an den städtischen Domschulen und Universitäten betriebenen Theologie die Rede, ohne dass sich diese Bezeichnung allgemein durchgesetzt hätte.

„Scholastik“ als Bezeichnung der Philosophie und Theologie des MA ist ein neuzeitlicher Begriff. So setzen sich etwa Luther und Melanchton kritisch von der bisherigen von ihnen als "scholastisch" bezeichneten Theologie und Philosophie ab. Scholastisch wird von da an ein negativ besetztes Wort, mit dem man trockene Schulhaftigkeit, haarspalterische Systematisierung und Lebensferne verbindet. Gegenüber diesem Scholastikverständnis, das mit dem bereits besprochenen Bild vom "finsternen MA" zusammenhängt, verstehen sich die sog. Zweite Scholastik oder

¹⁵ Zur Begriffsgeschichte und Definitionsversuchen von Scholastik vgl. U. G. Leinsle, Einführung in die scholastische Theologie, Paderborn 1995, 1-15.

Barockscholastik der katholischen Hochschulen des 17./18. Jahrhunderts und die Neuscholastik des 19.-20. Jhds als positive Weiterführung und Erneuerung der mittelalterlichen Philosophie.

Wenn die mittelalterliche Philosophie als Scholastik bestimmt wird, so liegt darin der Anspruch eine Eigentümlichkeit namhaft zu machen, durch die das Philosophieren im MA eine Einheit bildet und sich von den anderen – nichtscholastischen – Formen der Philosophie unterscheidet. Wer die mittelalterliche Phil als Scholastik faßt und dies nicht nur in unbefragter Übernahme einer Gepflogenheit, sagt also mehr als in der Bezeichnung mittelalterlicher Philosophie schon liegt. Man setzt voraus, dass es etwas Typisches gibt, das das Denken dieser Zeit als "scholastisch" gegenüber anderen Epochen auszeichnet.

Die Folgefrage, an der sich die Geister scheiden, heißt dann "Was ist Scholastik?". Rolf Schönberger hat die verschiedenen Standpunkte, die bezüglich einer Bestimmung der Scholastik in der Diskussion der letzten hundert Jahre eingenommen wurden, in drei Typen zusammengefaßt, die ich im Folgenden durchgehen möchte.¹⁶

a. Der doktrinale Typus

Die Einheit mittelalterlichen Denkens für die der Begriff Scholastik steht, wird in bestimmten grundlegenden Lehren gesehen, die eine für die Epoche verbindliche, gemeinsame Basis darstellen sollen. Dieser Ansatz findet sich vor allem bei neuscholastischen Forschern der mittelalterlichen Philosophie, etwa im Frühwerk von Maurice de Wulf, der in typischer Weise das ganze MA in der Philosophie des Thomas v. Aquin gipfeln läßt. Hintergrund solcher doktrinärer Scholastik-Definitionen steht die 1879 verkündete Enzyklika "Aeterni Patris", in der die Philosophie und Theologie des Thomas der gesamten katholischen Kirche als einzig gültige vorgeschrieben wurde. Scholastik im Sinne des Thomismus wurde damit zum normativen Standard der katholischer Philosophie und Theologie erhoben.

Die von der Neuscholastik selbst wesentlich befruchtete und mitgetragene Erforschung des MA hat bald die Unmöglichkeit eines solchen Standpunktes

¹⁶ R. Schönberger, Was ist Scholastik?, Hildesheim 1991.

erwiesen. Wo immer ein inhaltliches Gemeingut festgemacht werden soll, leiden diese Versuche daran, dass sie entweder dem MA selbst fremde Gesichtspunkte ins Spiel bringen, und/oder genötigt sind, nicht ins Konzept passende Philosophien des MA als "Antischolastik" auszugrenzen. Ein weiterer Nachteil des doktrinalen Verständnisses von Scholastik besteht darin, dass das Spätmittelalter meist nur als eine Zeit der Zersplitterung und des Verfalls thematisch wird, eine Auffassung, die heute veraltet ist.

Auch lehramtlich haben sich die Zeiten mittlerweile gewandelt. Wenn man die Richtlinien für die Neugestaltung der kirchlichen Studien zu Rate zieht, die das zweite Vatikanische Konzil ausgearbeitet hat, dann fällt auf, dass der Name Thomas v. Aquin bei der Behandlung der philosophischen Disziplinen nicht mehr fällt. Einzig der Dogmatischen Theologie wird noch empfohlen "mit dem heiligen Thomas als Meister, die Heilsgeheimnisse in ihrer Ganzheit spekulativ tiefer zu durchdringen und in ihrem Zusammenhang zu verstehen"¹⁷

b. Der formale Typus. Scholastik als Methode

Paradigmatisch hierfür ist der Ansatz von M. Grabmann. In seinem berühmten Werk "Die Geschichte der scholastischen Methode" bestimmt er Scholastik als Methode folgendermaßen:

"Die scholastische Methode will durch Anwendung der Vernunft, der Philosophie auf die Offenbarungswahrheiten möglichste Einsicht in den Glaubensinhalt gewinnen, um so die übernatürliche Wahrheit dem denkenden Menschengenossen inhaltlich näher zu bringen, eine systematische, organisch zusammenfassende Gesamtdarstellung der Heilswahrheit zu ermöglichen und die gegen den Offenbarungsinhalt vom Vernunftstandpunkt aus erhobenen Einwände lösen zu können. In allmählicher Entwicklung hat die scholastische Methode sich eine bestimmte äußere Technik, eine äußere Form geschaffen, sich gleichsam versinnlicht und verleblicht."¹⁸

Zwei Punkte dieser Definition seien herausgegriffen:

¹⁷ Dekret über die Priesterausbildung, *Optatum totius*, 15-16.

¹⁸ M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. 1, Freiburg 1909, 36ff.

1. Scholastik wird bestimmt als Anwendung der Vernunft zur bestmöglichen Einsicht in die primär durch den Glauben erschlossene Wahrheit der Offenbarung.

2. Gehört zur scholastischen Methode nach Grabmann "eine bestimmte äußere Technik", eine bestimmte Vorgangsweise, die zur Klärung von Fragen eingeschlagen wird.

Ad 1: Ist das Prinzip "Anwendung der Vernunft auf die Offenbarungswahrheiten" zur Charakterisierung der Eigenart der mittelalterlichen Philosophie geeignet? Oft wird in diesem Zusammenhang auf den bekannten Leitspruch des Anselm von Canterbury verwiesen, den er ursprünglich als Titel seines Proslogion vorgesehen hatte: *fides quaerens intellectum*, der Einsicht suchende Glaube. Der Sinn, den dieses Motto bei Anselm hat, wird in dieser Vorlesung bei der Behandlung seiner Philosophie noch ausführlich diskutiert werden.

Jetzt nur einmal als allgemeines Programm genommen, gibt diese Formel eigentlich keine Methode an, sondern stellt eine grundlegende Orientierung dar, keine epochenspezifische Methodik. Die Haltung gegenüber dem Glauben die damit angesprochen ist, kann man bereits bei den Kirchenvätern antreffen. In der Patristik berief man sich auf die LXX-Übersetzung von Jes 7,9: *Nisi crederitis non intellegitis*. "Wenn ihr nicht glauben werdet, werdet ihr nicht zur Einsicht gelangen." Diese Stelle wurde auf das Verhältnis von Glaube und Philosophie bezogen. Man entnahm ihr, dass Glaube und philosophische Erkenntnis nicht in Widerspruch zueinander stehen, sondern der Glaube die philosophische Erkenntnis zu befruchten vermag.¹⁹

Es geht bei *fides quaerens intellectum* nicht um Philosophie, sondern um christliche Theologie, die sich u.a. der Philosophie bediente um den christlichen Glauben systematisierend zu interpretieren. Die Formel artikuliert auch nicht ein spezifisches Grundmotiv mittelalterlicher Theologie, sondern der Theologie überhaupt. Das Christentum ist zwar nicht aus Philosophie hervorgegangen. Es hat wie alle Religionen einen eigenen Ursprung. Doch gibt es verschiedene Gründe, warum sich die patristischen und mittelalterlichen Theologen auf die außerhalb des

¹⁹ Vgl. auch Augustinus in Sermo 43, 9: *intellige, ut credas; crede ut intelligas*. „Erkenne um zu glauben, glaube um zu erkennen.“ Ähnlich Boethius in De trinitate II: *fidem ... rationemque coniunge*, „verbinde den Glauben mit Einsicht“.

Christentums entstandene Philosophie eingelassen haben und einlassen mußten. Ein historischer Grund liegt darin, dass man an der Weltdeutung der hellenistischen Philosophie gar nicht vorbeigehen konnte um sich selbst und den Anderen als Christ verständlich zu werden. Für die Gebildeten der damaligen Zeit, ob Christen oder Heiden, war die hellenistische Philosophie der maßgebende Denkraum.

Aber es gibt auch sachliche Gründe dafür, dass die frühen Christen in ein Gespräch mit der Philosophie eintraten, ein Gespräch, das bis heute nicht abgerissen ist. Die Glaubenserfahrung, die im Christentum artikuliert wird, betrifft die Wirklichkeit im Ganzen, ihren Grund, sowie den Sinn des menschlichen Daseins in der Welt. Sie ist deshalb für das Denken des Ganzen und seines Grundes, das als Philosophie entwickelt wurde und wird, von Belang und bringt auch einen epochalen Einschnitt in der Geschichte des philosophischen Denkens hervor. Die Offenbarung widerspricht nicht der Vernunft, sondern motiviert und inspiriert das philosophische Denken.

Nehmen wir z.B. Augustinus, der durch eine Auslegung des Schöpfungsberichtes nach einem tieferen Verständnis seines Glaubens sucht. An einem Punkt dieses theologischen Unterfangens stellt sich ihm die Frage "Was ist die Zeit?" Die Antwort darauf und schon der Weg, der zu einer möglichen Antwort führen könnte, sind nicht der heiligen Schrift zu entnehmen. Um hier weiter zu kommen muß er philosophieren, d.h. er muß beginnen das Wesen der Zeit mit seiner eigenen Vernunft zu ergründen, im Rekurs nicht auf die Bibel, sondern auf die griechischen Philosophen, die dazu schon Bedeutendes zu sagen wußten. Die Antwort, die er auf die Frage nach dem Wesen der Zeit versucht, kann dann auch für jeden Menschen, der sich dieser Frage stellt, Bedeutung gewinnen, egal ob es sich um einen Christen handelt oder nicht.

Daran hat sich bis heute nichts geändert. Wenn etwa J. Moltmann, um nur einen systematischen Theologen der Gegenwart zu nennen, den christlichen Schöpfungsglauben auslegt, dann kommen bei der Behandlung der Zeit der Schöpfung selbstverständlich Philosophen und ihre Überlegungen zum Wesen der Zeit zu Wort, neben Augustinus auch Kant, Heidegger u.a..²⁰ Das, was Zeit

²⁰ Siehe J. Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, 116-153.

schöpfungstheologisch bedeutet, kann gar nicht unabhängig vom Stand der philosophischen Besinnung auf das Wesen der Zeit adäquat zur Sprache gebracht werden. In der ganzen Geschichte der Theologie zeigt sich, dass die Theologie schicksalhaft der Philosophie verbunden ist. In Zeiten, in denen die Philosophie auf schwachen Füßen steht, ist meistens auch keine gehaltvolle Theologie zu finden. Das ist so, weil innerhalb der Theologie selbst Fragen aufbrechen, die die Theologie auf ihrem eigenen Boden zwar stellen muß, aber nicht beantworten kann, ohne die Hilfe der Philosophie in Anspruch zu nehmen. Wo Theologie glaubt, auf Philosophie verzichten zu können, ist ein billiger, auf unbefragten Vorurteilen beruhender Glaubenspositivismus nicht mehr weit.

Die Texte der griechischen und römischen Philosophen werden in der Patristik und im MA von der christlichen Glaubenserfahrung her gelesen und umgekehrt die Lehren des Glaubens mit den Mitteln der antiken Philosophie durchdacht. So entfaltet sich überhaupt erst christliche Theologie und zugleich ein Philosophieren im Bereich des Christentums, das das philosophische Erbe der Antike aufbewahrt und zugleich verwandelt. Heißt das aber, dass das Charakteristische an der mittelalterlichen Philosophie ihre Funktionalisierung für theologische Fragen darstellt? Die Philosophie als *ancilla theologiae*, Magd der Theologie?

Eines daran ist wahr: Die meisten mittelalterlichen Philosophen waren in erster Linie Theologen und haben die Philosophie nicht so streng von der Theologie unterschieden, wie wir das heute zu tun geneigt sind. Eine klare methodische Trennung der beiden Fächer bahnt sich erst im 13. Jahrhundert an. Dennoch sind im ganzen MA eigenständige Vorgangsweisen und Fragen in der Logik, Metaphysik, Anthropologie, Ethik etc zu erkennen, die nicht unmittelbar auf Glaubensfragen bezogen sind, auch wenn das *fides quaerens intellectum* den umfassenden Motivationshorizont des Denkens bildet.

Ad 2: Die bestimmte Art und Weise, bzw. der Kanon von Verfahrensweisen nach denen Fragen behandelt und Erkenntnisse gesucht werden, ist nichts für die mittelalterliche Philosophie bzw. Theologie Spezifisches. Die hochmittelalterliche Medizin und Jurisprudenz bedienen sich derselben literarischen Gattungen, derselben Disputationsformen und vergleichbarer Lehrschemata. Scholastik im Sinn dieser Vorgangsweisen ist identisch mit der hochmittelalterlichen Gestalt von

Wissenschaft. G. Makdisi hat gezeigt, dass diese Methoden ihren Ursprung in der muslimischen Rechtswissenschaft haben, die höhere Schulbildung in den muslimischen Gebieten prägten und höchstwahrscheinlich von dort in Europa als allgemeiner Wissenschafts-Standard übernommen wurden.²¹

Damit erweist sich auch das zweite Moment der Grabmannschen Definition von Scholastik für die Bestimmung der Eigenart der gesamten mittelalterlichen Philosophie als ungeeignet.

c. Überflüssige Scholastik? Für einen differenzierten Scholastikbegriff

Schönberger weist darauf hin, dass der Begriff Scholastik außer Gebrauch gekommen ist. "Der Begriff Scholastik hat aufgehört, ein Thema der Mediävistik zu sein."²² Auch K. Flasch bezeichnet die Scholastik als einen Begriff "der eine Reihe von Mißverständnissen bei sich führt und ohne den das vorliegende Buch ganz gut auskommt."²³

Ich halte einen eingeschränkten Begriff von Scholastik dennoch für sinnvoll. Man kann "Scholastik", wie oben bereits anklang, als Bezeichnung für eine Form von Wissenschaftlichkeit beibehalten, die sich im 12. Jahrhundert herausbildet und im 13. herrschend wird. Scholastik in diesem Sinn ist nicht auf die Theologie und Philosophie einzuschränken, sondern für den betreffenden Zeitraum in allen Wissensbereichen dominant. Insofern auch die Philosophie dieser Zeit sich der scholastischen Methoden bedient, kann sie als scholastische Philosophie bezeichnet werden. Im nächsten Teil der Vorlesung werde ich auf einige Charakteristika der scholastischen Denk- und Forschungsweise eingehen.

II. Häuser der Weisheit: Philosophie im Bildungswesen des MA

²¹ G. Makdisi, The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into its Origins in Law and Theology, in: Speculum 49 (1974) 640-661.

²² R. Schönberger, Was ist Scholastik, a.a.O., 36. Zum Vergleich der Bildungsinstitutionen des MA im Islam und Europa siehe Ders., The Rise of Colleges, Institutions of Learning in Islam and the West, Edinburgh 1981.

²³ K. Flasch, Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1987, 38.

II. 1. Einführung in die Problematik am Beispiel der heutigen Universität

Unter dem poetischen Titel „Häuser der Weisheit“ versteckt sich die akademische Prosa einer Institutionengeschichte der Philosophie. Darunter versteht man die Geschichte der gesellschaftlichen Organisation philosophischen Wissens. Zusammen mit der Beziehung der Philosophie zu ihren jeweiligen geschichtlichen Umständen, der Diskursgeschichte, die Kontroversen und transformierende Fortschreibungen in Bezug auf bestimmte Gedanken und Probleme behandelt und der Darstellung einzelner PhilosophInnen gehört die Institutionengeschichte zu den Grunddisziplinen der Philosophiegeschichte.²⁴ Eine Philosophiegeschichte des MA, die alle genannten Fragestellungen integriert, ist noch weitgehend ein Desiderat. Im Rahmen dieser Einführungsvorlesung kann nicht mehr als ein erster Eindruck von den verschiedenen Dimensionen der Philosophiegeschichte des MA gegeben werden.

Zunächst möchte ich eine Einführung in die Fragestellung der Institutionengeschichte anhand der heutigen Universität geben. Wir philosophieren ja immer hier und heute. Von hier und heute aus müssen wir uns deshalb auch einen Weg in das mittelalterliche Philosophieren bahnen. Spuren, die ins Mittelalter führen, umgeben uns und sind zahlreich, wir müssen sie nicht erst suchen. Wir stoßen schon auf sie, wenn wir nur darauf achten, wo wir uns gerade befinden. Diese Vorlesung wird in einem Hörsaal der Universität Wien gehalten. Die Wiener Universität ist eine spätmittelalterliche Gründung (1365). Nicht nur sie, die Einrichtung der Universität überhaupt ist eine Erfindung des Mittelalters, an der die mittelalterliche Philosophie mitbeteiligt ist.

Laut Lehrplan haben alle Theologiestudenten im ersten Studienabschnitt einen philosophischen Grundkurs zu absolvieren. Die Tatsache, dass der Philosophie eine derartige Bedeutung im Rahmen des Theologiestudiums gegeben wird, ist nicht zu verstehen, ohne etwas von der Rolle der Philosophie an der mittelalterlichen Universität zu wissen. Als Teil der philosophischen Ausbildung für Theologen ist die Vorlesung, die deren Skriptum sie gerade lesen, nicht nur eine

²⁴ Zu den verschiedenen Dimensionen der Philosophiegeschichte vgl. F.-M. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien 2004, 122-123.

Vorlesung über mittelalterliche Philosophie, sondern sie steht selbst in mittelalterlicher Tradition.

Die Organisation des Unterrichtswesens einer Epoche und die Struktur der Hochschulen im Besonderen sind ein guter Indikator dafür, wie zu einer bestimmten Zeit in einer Gesellschaft der Raum menschlicher Erkenntnis konzipiert wird. Als Organisationsform der Wahrheitsfindung ist die Universität die institutionelle Ausprägung eines Grundverhaltens des Menschen, das sein ganzes Dasein trägt. An ihr ist abzulesen, wie der Mensch sich als Wissender nimmt, was zu einer Zeit jeweils als wissenswert und wißbar und nicht wissenswert bzw. nicht-wißbar gilt, welche Weisen des erkennenden Verhaltens zum Seienden gesellschaftlich etabliert sind und dementsprechend organisiert und miteinander verbunden werden. An den Lehrplänen zeigt sich damit, welches Wissen gesellschaftsfähig ist und welche gesellschaftlich verfügbare Erkenntniswegen aus dem Kanon der Wissenschaften ausgeschlossen werden. Sie sagen damit etwas darüber, was eine Gesellschaft wissen will und was sie nicht wissen will. Dies hängt mitunter mehr von der Macht bestimmter Lobbies ab, als von der Qualität der Methoden und der Relevanz des jeweiligen Wissensgebietes.

In der Art wie eine Universität in einzelne Fakultäten gegliedert wird und wie diese aufeinander bezogen werden, liegt ein Entwurf der Welt und des Menschseins in Bezug auf ihre Erkennbarkeit, gleichviel ob sich ein tragender Grund für die verschiedenen Erkenntnisgebiete und Erkenntnisweisen ausmachen läßt oder sich eine Pluralität von Entwürfen zeigt, denen eine integrierende Mitte fehlt. Vor fast dreißig Jahren beschrieb Georg Picht den Zustand, der an der Universität herrscht, wenn das Verständnis für den gemeinsamen Auftrag und die gemeinsame Sache verschwindet, das die verschiedenen Fakultäten und die darin Lernenden und Lehrenden verbindet. "Forschung und Lehre wuchern ohne organisierendes Prinzip und fördern nur noch eine Form des Wissens zu Tage, die hohl und sinnlos werden muß, weil der Zusammenhang vergessen ist, innerhalb dessen sich zeigen ließe, was einzelne Erkenntnisse bedeuten. Beim heutigen Zustand der Universitäten besteht in allen Fakultäten, auch in der Theologischen Fakultät die Gefahr, dass sie nur noch durch die Verwaltungsordnung zusammengehalten werden, die eine

bestimmte Anzahl von Spezialdisziplinen zu einer administrativen Einheit bündelt."²⁵ Als Mitglieder der Universität nehmen wir heute Teil an einem Ganzen, in dem sich keiner mehr auskennt. Nicht einmal das Problem, das darin liegt, wird gesehen. Stell' Dir vor die Universität existiert schon lange nicht mehr und alle gehen hin. Die Universität als Stätte der Einheit der Wirklichkeit und ihrer wissenschaftlichen Erkenntnis scheint jedenfalls nur mehr eine Fiktion zu sein. Für den Blick des Wissenschaftshistorikers ist gleichwohl in dem unübersichtlichen Fächergemenge, das heute an unserer Universität gelehrt wird, die gesamte europäische Wissenschaftsgeschichte gegenwärtig. Durch vielfache Anbauten und Umbauten hindurch läßt sich auch noch der Grundriß der mittelalterlichen Universität in der heutigen Multiversität erkennen.

Die Frage nach der Gliederung und dem Zusammenhang der verschiedenen Wissensbereiche ist nicht neu. In Antike und Mittelalter wird es u.a. in sogenannten Einleitungsschriften behandelt, die dazu da waren den Studierenden einen Überblick über das bei den höheren Studien anzueignende Wissen geben sollten. Das Problembewußtsein und die daraus entspringenden Gesamtentwürfe des Bereichs menschlichen Wissens, sind, verglichen mit der heute herrschenden Ratlosigkeit, oftmals imponierend. Freilich war die Fragestellung damals mit einer weit weniger komplexen Situation konfrontiert.

Ich möchte einige dieser Einleitungsschriften cursorisch durchgehen, mit dem Schwerpunkt auf dem jeweiligen Verständnis von Philosophie. Es soll dadurch klarer werden, was man im Mittelalter selbst unter Philosophie verstanden hat. Zugleich werden einige Aspekte der Vorgeschichte der heutigen Universität herausgearbeitet. Vor der Behandlung der Einleitungsschriften soll aber noch auf die Organisationsformen und Einteilungen der Philosophie eingegangen werden, die für die Strukturierung des mittelalterlichen Bildungswesens wichtig geblieben sind.

II.2 Das Erbe der Antike: Funktionen und Fächer der Philosophie im Rahmen des antiken Bildungssystems

²⁵ G. Picht, Theologie – Was ist das?, Stuttgart 1977, 11

Die Antike vermittelte dem Christentum verschiedene Ansätze, das höhere Wissen zu organisieren. Am wichtigsten sind die Klassifizierung der freien Künste, die aristotelische und platonisch-stoische Einteilung der Philosophie und Philosophie als organisierte Schulung in spiritueller Praxis und Lebenskunst.

a. Philosophie als Inbegriff höherer Bildung und ihr Verhältnis zu den freien Künsten

Da die sieben freien Künste zur Grundlage des gesamten mittelalterlichen Schulbetriebs bis ins 13. Jahrhundert wurden, sei hier etwas näher auf sie eingegangen.²⁶ Es handelt sich bei ihnen um ein ziemlich enges spätantikes Schema der Disziplinen, die die Grundlage für das Curriculum der höheren Schulbildung an den privaten Gymnasien abgab.²⁷ Man nannte sie *artes liberales*, weil sie für freigeborene Männer gedacht waren (Frauen kamen wohl nur in Ausnahmefällen in den Genuß höherer Bildung, obwohl sie ihnen prinzipiell offen stand), im Unterschied zu den *artes sordidae*, den schmutzigen Künsten, worunter man mit körperlicher Arbeit verbundene handwerklichen Fertigkeiten verstand, die auszuüben Freigeborene als nicht standesgemäß verabscheuten.²⁸ Letztere wurden nicht schulmäßig, sondern im Meister-Lehrling-Verhältnis unterrichtet. Das Mittelalter hielt an der Geringschätzung dieser auch *artes mechanicae*, mechanische Künste genannten Wissensbereiche fest, bis sie einen Grad von gesellschaftlicher Bedeutung und innerer Differenziertheit erreicht hatten, der es unmöglich machte, sie weiter stiefmütterlich zu behandeln. Erste Ansätze einer Neubewertung werden uns unten bei Hugo von St. Viktor begegnen. Auch im MA wurden die mechanischen Künste nicht an den Schulen, sondern im Rahmen der Zünfte tradiert.

²⁶ Grundlegend zum Thema: F. Dechant, Die theologische Rezeption der Artes Liberales und die Entwicklung des Philosophiebegriffs in theologischen Programmschriften des Mittelalters von Alkuin bis Bonaventura, St. Ottilien 1993. Einen guten Überblick gibt P. Schulthess in: P. Schulthess, R. Imbach, Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium, Düsseldorf 1996, 25-79.

²⁷ Siehe dazu und zum Überblick über das gesamte Thema J. Irmscher, Inhalte und Institutionen der Bildung in der Spätantike, in: C. Colpe u.a. (Hg.), Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, Berlin 1992, 159-172.

²⁸ Die Bezeichnung *artes liberales* wird zuerst bei Cicero, de inv., I, 35 erwähnt.

Man teilte die freien Künste seit Boethius in zwei Gruppen ein:

1. **Das Trivium (Sprachkünste):**

Grammatik, Rhetorik, Dialektik

2. **Das Quadrivium (mathematische Künste):**

Arithmetik, Geometrie, Musiktheorie, Astronomie:

Diese Einteilung nimmt in gewisser Weise die spätere Unterscheidung von Geistes- und Naturwissenschaften vorweg. Man wollte die auf Sprache und Literatur bezogenen Kenntnisse mit Mathematik und Naturkunde verbinden. Die Sprachfächer übernahmen neben der Aufgabe der Vermittlung sprachlicher Kompetenzen auch die wichtige Funktion literarischer Bildung, die (inklusive der im literarischen Kanon enthaltenen Göttermythen) ein wesentlicher Bestandteil der kulturellen Identität der herrschenden Eliten war und für sie ein wichtiges Verständigungsmedium darstellte.²⁹ Musiktheorie galt als mathematisches Fach, weil sie sich in pythagoreischer Tradition mit den mathematischen Proportionen befaßte, von denen man dachte, dass sie den harmonischen Tonintervallen zugrunde liegen. Sie war eng mit der Astronomie verwandt, weil man dieselben harmonischen Zahlenverhältnisse in der Bewegung der Gestirne am Werk sah (Sphärenmusik, Sphärenharmonie). Die Auswahl der Disziplinen war recht einseitig. Biologie, Geographie, Geschichte z.B., die doch in der Antike bereits einen beachtlichen Wissensstand erreicht hatten, wurden nicht berücksichtigt und blieben auch im Mittelalter zunächst aus dem Kanon der grundlegenden Wissensgebiete ausgeschlossen.

Nach der Ausbildung in den freien Künsten konnte man ein Studium an den hohen Schulen folgen lassen. An Fachunterricht wurde dort Medizin und im römischen Reich auch Jurisprudenz angeboten. Ansonsten dienten sie der vertieften Allgemeinbildung und besonders der Vervollkommnung der Rhetorik, die für die Ausübung öffentlicher Ämter unabdingbar war.

²⁹ Siehe B. Schwenk, Hellenistische Paideia und christliche Erziehung, in: C. Colpe u.a. (Hg.), Spätantike und Christentum, a.a.O., 141-158: 152.

Über das Verhältnis zwischen den verschiedenen höheren Schulen und den Philosophie-Schulen ist in der Literatur nur wenig zu erfahren. Die Philosophen die Wert darauf legten, durch das Tragen eines sog. Philosophen-Mantels schon äußerlich als Vertreter einer eigenen Berufsgruppe zu erscheinen, hatten mit ihren Schulen offenbar einen Sonderstatus inne. Einerseits wurden die freien Künste als eine Vorschule zur Philosophie betrachtet, andererseits wurden sie auch als Teilgebiete der Philosophie behandelt. Philosophie ist dann der Titel für das Gesamtgefüge der Wissenschaften, sozusagen die Universalwissenschaft, die Gesamtheit des höheren Bildungswissens. Man kann wohl davon ausgehen, dass wenigstens an manchen Philosophie-Schulen auch die Wissenschaften der freien Künste gelehrt wurden, so dass unter dem Dach der Philosophie das gesamte Spektrum höherer Bildung versammelt war. Dem entspricht ein Verständnis von Philosophie das in diversen Kurzformeln zum Ausdruck kommt, die in der Spätantike im Umlauf waren und dem Mittelalter in wissenschaftlichen Handbüchern überliefert wurden, etwa *Philosophia est ars artium et disciplina disciplinarum*, Philosophie ist die Kunst der Künste und die Disziplin der Disziplinen.³⁰ Oder ebenfalls im Sinn einer Universalwissenschaft: *Philosophia est disciplina omnium rerum humanarum atque divinarum rationes plene investigans*, Philosophie ist die Disziplin, die die Gründe aller menschlichen und göttlichen Dinge umfassend erforscht.³¹ Unter einer wissenschaftlichen Disziplin wurde dabei jeder Bereich des Wissens verstanden, der nicht nur auf einem erfahrungsmäßigem Sichauskennen in etwas beruht, sondern in der Lage ist die Notwendigkeit der erkannten Zusammenhänge durch Angabe von Gründen aufzuzeigen. Die Philosophie-Schulen übertrafen die anderen Ausbildungsstätten, was die Grundlegung der in ihnen gelehrteten Erkenntnisse anlangt, aber auch in der Breite der von ihnen behandelten Wirklichkeitsbereiche. Sie stellten aber auch hohe Ansprüche an die Lebensführung ihrer Schüler. Darüber unten mehr.

Philosophische Themen im engeren Sinn wurden aber auch schon in den freien Künsten behandelt, vor allem in der Dialektik. Unter diesem Titel wurde Logik und die Kunst des argumentativen Disputs gelehrt, meist in der Form, die sie in der

³⁰ Cassiodor, *Institutiones* 2,3,5 bzw. Isidor, *Origines sive etymologiae*. 2,24, 9.

³¹ So definiert Hugo v. St. Viktor, *Disascalicon* 1, 4 orientiert an Cassiodor, *Institutiones* 2,3,5.

Spätantike durch die Stoa erhalten hatten. Da antike Logik eine Lehre von den der Wirklichkeit entsprechenden sprachlichen Formen darstellte, wurden in ihr auch ontologische Begriffe behandelt. Ethik war im Rhetorikunterricht eingeschlossen, wo anhand von Vorbildern aus der klassischen Literatur die Tugendlehre behandelt wurde. Themen der Physik/Naturphilosophie wurden v.a. in der Astronomie und Musik angesprochen.

Trotz seiner starren Schematik wurde in Ermangelung besserer Quellen und eigener, weiter treibender Fragestellungen das System der sieben freien Künste zunächst als geordnetes Ganzes des möglichen profanen Wissens von der Wirklichkeit verstanden, das bereits in der Antike zur Vollendung gebracht worden war und jetzt nur noch angeeignet werden mußte. Etwaige Neuerungen lagen außerhalb des frühmittelalterlichen Horizonts. Die erwähnte Zweideutigkeit im Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft und die ungeklärte Verflechtung beider, hat die Antike dem Mittelalter vererbt.

Abgesehen von den freien Künsten und ihr im Grunde ungeklärtes Verhältnis zur Philosophie wurden für das Mittelalter noch Einteilungen der Philosophie bedeutsam, die sich im spätantiken Schulbetrieb durchgesetzt hatten.

b. Gliederungen der philosophischen Fächer aus dem hellenistischen Schulbetrieb

Es gab verschiedenen Weisen nach denen die Philosophie in den Schulen in einzelne Fächer eingeteilt wurde.³² Zwei Modelle waren besonders wirkmächtig.

1. platonistisch-stoische Schemata gehen von einer Dreiteilung der Philosophie aus. Eine Gliederung etwa teilt die Philosophie in Logik, Physik und Ethik. Sie begegnet im christlichen Bereich etwa bei Augustinus. Eine andere Dreiteilung, die im Platonismus seit Plutarch üblich war, teilt die Philosophie in Praxis (Ethik), Physik und Theologie. Sie wurde von Origenes und Evagrius für die systematische Darstellung des Christentums übernommen.

2. Die aristotelische Gliederung beruht auf einer Zweiteilung der Philosophie in theoretische und praktische. Die theoretische Philosophie umfaßt Physik,

³² Siehe auch P. Hadot, Die Einteilung der Philosophie im Altertum, in: ZPhF 36 (1982) 422-444.

Mathematik und Metaphysik (Ontologie und Theologie). Die praktische Philosophie beinhaltet Ethik, Ökonomik und Politik. Die an manchen Stellen bei Aristoteles zu findende Dreiteilung in theoretische, praktische und poetische Wissenschaften hat sich weder in der Antike, noch im Mittelalter durchsetzen können, weil die poetische Philosophie, die das menschliche Vermögen behandelt, hervorzubringen, was noch nicht ist, bei Aristoteles nur ungenügend entfaltet wurde. Es gibt zu diesem Bereich von ihm nur eine Schrift zur Theorie der Dichtkunst, die „Poetik“ sowie die „Rhetorik“. Dazu G. Picht: "Aber da dieser dritte Hauptteil der aristotelischen Theorie Fragment geblieben ist, hat sich die europäische Tradition darauf beschränkt, die Antinomien von Theorie und Praxis auszuarbeiten. Sie hat nicht bemerkt, dass sie dadurch auf eine schiefe Bahn geraten ist, weil Theorie und Praxis verzerrt werden und aus den Fugen geraten, wenn man das dritte Grundvermögen, nämlich die Poesis, unterschlägt."³³

c. Philosophie als Therapie, Meditationspraxis und Lebensform

Warum entschieden sich hellenistische Intellektuelle für das Christentum? Weil sie es für die bessere Philosophie hielten (einige von ihnen wenigstens). Ein typisches Zeugnis dafür ist der „Dialog mit dem Juden Trypho“, in dem Justinus der Martyrer (gest. 165) seine Bekehrung schildert.³⁴ Justin, ein spiritueller Gott-Sucher, wie es in der Spätantike viele gab, probierte zunächst einige philosophische Schulen aus, denn es war selbstverständlich für ihn, dass Philosophie das Ziel hatte, zu Gott zu führen. Aber sein erster Lehrer (ein Stoiker) nahm dieses Ziel dann doch nicht so wichtig. Der zweite (ein Peripatetiker) kümmerte sich hauptsächlich darum gut bezahlt zu werden. Ein dritter (Pythagoreer) schickte ihn fort, weil er nicht genügend Vorkenntnisse im Quadrivium (Mathematik, Astronomie, Musik) vorweisen konnte. Erst beim nächsten, einem Platoniker, ergeht es ihm besser. Er geht regelmäßig zum Unterricht in die Schule, lernt die geistige Welt der Ideen zu schauen und hofft bald die ersehnte Vereinigung mit Gott zu erlangen. Dann aber wird er von einem Greis

³³ G. Picht, *Geschichte und Gegenwart*, 109.

³⁴ *Dial. c. Tryph.* 2, 6, übersetzt in *BKV*² 33 (1917). Eine ausführliche Interpretation gibt N. Hyldahl, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins (Acta Theologica Danica IX)*, Kopenhagen 1966.

im Gespräch in Widersprüche verwickelt und erfährt von den Schriften der Propheten, die älter als die der Philosophen seien. Sie würden glaubwürdige Zeugen der Wahrheit sein, ohne sich dazu auf Beweise berufen zu müssen. Er denkt über die Worte des Alten nach und findet in ihnen die allein verlässliche und nützliche Philosophie. Auf diesem Weg sei er, schließt Justin seine Erzählung, zum Philosophen geworden. Natürlich klingt hier das Thema der Überlegenheit offenbarer Wahrheit, gegenüber den Bemühungen menschlicher Vernunft an. Worauf es mir aber in diesem Zusammenhang ankommt, ist die erstaunliche Tatsache, dass eine Religion wie das Christentum in einem Atemzug mit philosophischen Schulen genannt wird. Das Christentum war in der Antike für viele seiner intellektuellen Verteidiger *vera philosophia*, die wahre Philosophie, in der die Intentionen der antiken Philosophenschulen erfüllt und überboten wurden. Auf einigen antiken Abbildungen wird Christus sogar in der Pose des lehrenden Philosophen dargestellt.

Die Nähe der Philosophie zur Religion war gegeben, weil man in den antiken Philosophen-Schulen nicht nur Logik sowie ethische, kosmologische und theologische Theorien lernte, sondern v.a. Lebenskunst, die in den meisten Konzeptionen eine religiöse Dimension hatte.³⁵ Die philosophische Ausbildung zielte darauf ab, zu lernen, wie man ein gutes Leben führt. Dazu wurde es für nötig erachtet, zuerst sich selbst zu erkennen. *Gnothi seauthôn*, „Erkenne dich selbst“- so lautete der Spruch, der an der Wand der Vorhalle des Apollotempels in Delphi eingeschrieben war. Diese Aufforderung stand nicht umsonst an der Eingangspforte eines Tempels. Sie sollte besagen: Erkenne dich selbst als Sterblicher in der Begegnung mit dem unsterblichen Gott. Durch Sokrates wurde die zunächst religiöse, kultisch verankerte Bemühung um Selbsterkenntnis auch ein grundlegendes Motiv der Philosophie.

Nun waren sich die griechischen Philosophen dessen sehr bewusst, dass Selbsterkenntnis nicht einfach zu erreichen ist. Jeder Mensch hat Widerstände dagegen und steht sich selbst im Weg, weil sie/er ein Interesse daran hat, die Wahrheit über sich gerade nicht zu erfahren, sondern zu verschleiern. Nach Meinung

³⁵ Diese meist zu wenig beachtete Seite der Philosophie hat P. Hadot, Philosophie als Lebensform. Geistliche Übungen in der Antike, Berlin 1991, wieder ins Gedächtnis gerufen. Vgl. auch Ch. Horn, Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern, München 1998.

aller griechischen Philosophenschulen sind die Leidenschaften das Haupthindernis, das es zu überwinden gilt. Ausschweifende Begierden, Neid, Geiz, Zorn und übertriebene Ängste hindern den Menschen daran, in Gemeinschaft mit den anderen Menschen wirklich er selbst zu sein und in Freiheit zu leben. Sie stehen der Erkenntnis der Wahrheit über das eigene Leben im Weg.

Die Philosophie hat deshalb zunächst einmal die Aufgabe einer Therapie der Leidenschaften. Diese Therapie ist mit einer tiefgehenden Umwandlung der Denk- und Lebensweise verbunden, an der der ganze Mensch beteiligt ist. Durch philosophischen Unterricht, Lektüre, Gespräch und eigenständiges Nachdenken wurde eine Orientierung in Bezug auf die Welt und die Stellung des Menschen in ihr vermittelt. Dieses Orientierungswissen wurde dann durch Meditationsübungen (*melete*) so angeeignet, dass sich die alltägliche Lebensführung immer mehr an den erkannten Prinzipien des guten Lebens ausrichtete. Nach der Auffassung der Stoiker, die später vom christlichen Mönchtum übernommen wurde, war die entscheidende geistige Haltung, die es einzuüben galt, die Wachsamkeit (*prosoché*), eine ständige Geistesgegenwart, durch die der Philosoph jeden Augenblick weiß, was er tut und in der Lage ist sich in den verschiedensten Lebenslagen den von ihm erkannten Grundprinzipien der weisen Lebensführung entsprechend zu verhalten.

Die Einübung in diese Haltung umfaßte verschiedene Praktiken, z.B. die morgendliche Besinnung, in der man im voraus durchging, was während des Tages zu tun war und sich vornahm diese Tätigkeiten im rechten Geist durchzuführen. Auch am Abend überprüfte man sich und legte Rechenschaft über Fehler und Fortschritte, die sich während des Tages gezeigt hatten, ab. Daneben wurde die Analyse der Träume herangezogen, um die emotionalen Verstrickungen, die die klare Sicht auf die eigenen Lebensverhältnisse vernebeln, kennen zu lernen und zu heilen. Ziel war *galéne*, eine Ruhe des Gemüts in allen Lebenslagen, die der durchsichtigen Tiefe des von Wogen nicht beunruhigten Meeres gleicht.

Die Meditation der eigenen Sterblichkeit spielte für das Erlangen dieser inneren Meeresstille eine zentrale Rolle. Seit Sokrates und Platon wurde die Philosophie als Einübung in das Sterben verstanden. Die vorwegnehmende Vergegenwärtigung des Todes, die *praemeditatio mortis*, war ein wesentlicher Teil philosophischer Selbsterkenntnis. Sie sollte keineswegs dazu führen, das eigene

Leben geringzuschätzen, sondern diene im Gegenteil dazu, es klarsichtig und ernst anzunehmen. Wer den eigenen Tod als unweigerlich bevorstehend vor Augen hat, dem leuchtet die Kostbarkeit jedes Augenblicks auf. Das wird an einer Stelle bei Horaz deutlich, an der es heißt: "Betrachte jeden neuen Tag, der dir heraufdämmt, als sei es dein letzter: Beglückend überrascht dich dann jede Stunde, die unverhofft hinzukommt."³⁶ Die Verinnerlichung der eigenen Sterblichkeit sollte dazu führen, die Lebenszeit, die uns als erstaunliches Geschenk zukommt, freudig und dankbar anzunehmen.

Von einer durch die ungeordneten Leidenschaften verengten Sicht der Dinge gelangt der Philosoph über die Meditation seines Todes dazu, sich den größeren Zusammenhängen, an denen sein begrenztes Leben teilhat, zu öffnen. Die Betrachtung des Universums war weitere eine geistliche Übung, die dazu diene, den Meditierenden aus der Enge seines Fixiertseins auf sich selbst und aus der Zerissenheit und Zerstreung zu befreien. Es geht dabei darum selber ganz zu werden, indem man die Verbundenheit mit der Weite des Universums wahrnehmen lernt. In diesem Sinn empfiehlt Marc Aurel dem Meditierenden nicht nur die umgebende Luft zu atmen, sondern sich dabei zugleich mit dem Pneuma zu verbinden, der göttlichen Kraft, die wie die Luft überall ausgegossen ist, alles durchdringt und belebt. "Du wirst dir Weiträumigkeit [...] dadurch verschaffen, dass du die ganze Welt in deinem Geist umfaßt hältst und der unendlichen Ewigkeit nachsinnst."³⁷

Höhepunkt der Meditationen der griechischen Philosophen ist die Vereinigung mit dem Einen, dem Ursprung des ganzen vielgestaltigen Universums, wie sie vom Neuplatonismus gelehrt wurde. Plotin beschreibt immer wieder eine Form von ungegenständlicher Meditation, in der der Meditierende vermeiden soll, etwas Bestimmtes zu denken. Die Seele soll sich aller besonderen Formen entkleiden, alles von sich abtun, loslassen; *áphele pánta*, „Tu alles weg!“, lautet die alte pythagoreische Formel dafür, die Plotin zitiert. Jenseits aller Zweiheit schaut dann die Seele, selber eins geworden, den einen Ursprung von allem. Der Meditierende,

³⁶ Horaz, Epist. I, 4,13-14 zit. nach P. Hadot, Philosophie als Lebensform, a.a.O., 31.

³⁷ Marc Aurel, Selbstbetrachtungen IX, 32 zit. nach P. Hadot, Philosophie als Lebensform, a.a.O., 35.

sagt Plotin "hat gleichsam eine erotische Erfahrung durch das Sehen als ein Liebender, der im Geliebten zur Ruhe kommt."³⁸

Die Übungstätten von Philosophie als Meditationspraxis und Lebenskunst gingen durch die Schließung der antiken Philosophen-Schulen von Seiten christlicher Herrscher verloren. Die praktische Seite der Philosophie lebte aber in einer neuen Organisationsform weiter, dem christlichen Mönchtum. Die frühen christlichen Mönche orientierten sich bei ihrer Suche nach authentischem, wahren Leben an biblischen Vorbildern. Allem voran versuchten sie natürlich in ihrer Lebensweise Jesus Christus nachzufolgen. Die maßgeblichen Schriften waren deshalb nicht mehr philosophische Lehrbücher, sondern die biblischen Schriften. "Aber unter alexandrinischem Einfluß [...] haben gewisse philosophische geistige Übungen in die christliche und mönchische Spiritualität Eingang gefunden," meint P. Hadot, "und man hat das christliche Ideal beschrieben, definiert und zum Teil praktiziert, indem man die Modelle sowie das zugehörige Vokabular der griechischen philosophischen Tradition entnahm. Diese geistige Strömung hat sich aufgrund ihrer literarischen und philosophischen Qualitäten durchgesetzt, und sie hat das Erbe der antiken geistigen Übungen der christlichen Spiritualität des Mittelalters und der Neuzeit vermacht."³⁹

Die Grundhaltung der stoischen und platonischen Philosophen, die Wachsamkeit, *prosoché*, wird auch zur Grundhaltung der christlichen Mönche, um einen der Wahrheit entsprechenden Bezug zu sich selbst und zu Gott zu entwickeln. Im Anschluß an eine Sentenz aus den Sprüchen Salomons wurde sie nun "Hut, oder Wacht des Herzens" getauft.⁴⁰

Die verschiedenen Ratschläge, die die griechischen Philosophen zur Bewältigung der Leidenschaften und damit zur Entwicklung der Wachsamkeit gegeben hatten, finden sich auch bei den Mönchen wieder. Wie schon bei den ihren griechischen Vorbildern ist die Einübung in die Wachsamkeit zugleich Einübung in das wahre Sein und in das rechte Verhältnis zum Göttlichen. Auch die philosophische Einübung ins Sterben wurde übernommen. Einer der größten Mönchsväter, der Eremit Antonios gibt, als er auf dem Sterbebett lag, seinen Schülern

³⁸ Plotin, Enn. VI 9; 4, 19-20.

³⁹ P. Hadot, Philosophie als Lebensform, a.a.O., 65.

⁴⁰ Sprichwörter IV, 23: „Mehr als alles behüte dein Herz, denn von ihm geht alles Leben aus.“

die Anweisung " Lebt so, als solltet ihr jeden Tag sterben!" *Philosophia est meditatio mortis*, lautet eine Definition von Philosophie, die im Mittelalter oft zitiert wurde, und den mönchischen Lebensstil als philosophisch qualifizierte.

Von den philosophisch gebildeten Mönchsvätern (Origenes, Evagrius, Maximus Confessor) wurden zwei Grundstufen des geistlichen Lebens unterschieden, die bereits in der griechischen Philosophie bekannt waren: *praktiké* und *theoría*. Unter Praxis verstand man die Reinigung von den Leidenschaften und Lastern. Das Ziel dieser Reinigung des Herzens wurde mit dem stoischen Terminus *apatheia* bezeichnet, Leidenschaftslosigkeit. Das meinte nicht mehr Gefühllosigkeit (wie vielleicht bei manchen Stoikern), sondern eine ruhige Offenheit des Geistes, die nötig ist um wahre Liebesfähigkeit zu entfalten.

Unter *theoría* oder *vita contemplativa* verstand man ein Leben, das die Gegenwart Gottes zur Erscheinung kommen läßt. Die *theoria* führt über eine Schau des Kosmos zum Höhepunkt der *theología* oder *gnôsis* genannten Vereinigung mit Gott. Für diese Vereinigung muß der Geist frei werden von allen Gedanken, was Evagrius das "reine Gebet" nannte. Die große Nähe zur Kontemplation bei Plotin ist nicht zu übersehen.

Die Verbindung zwischen Philosophie als Lebensform und monastischer Praxis wurde in der Folgezeit nicht vergessen. Die monastischen Bewegungen des frühen und hohen Mittelalters verstanden ihre Lebensweise weiterhin als *philosophia Christi*. Noch Seuse führt bei seiner Kritik der Universitätstheologie im 14. Jh. die *spiritualis philosophia* der Wüstenmönche als Alternative ins Treffen.⁴¹⁾

a. Augustinus: Die Integration hellenistischer Philosophie ins christliche Bildungswesen nach De doctrina christiana (396/97, Schluß: 426/27) und anderen Schriften

Die angemessene Haltung gegenüber nichtchristlichen Bildungseinrichtungen und Inhalten war in der christlichen Spätantike umstritten.⁴² Darin zeigt sich ein

⁴¹ Siehe dazu A. Haas: *Mystik als Theologie*, in: Ders., *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen der christlichen Mystik*, Frankfurt a. Main 1996, 28-62.

⁴² W. Jaeger, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin 1963.

kultureller Bruch. Mit der gesamten vorchristlichen Kultur war auch die Stellung der etablierten Wissensformen innerhalb des menschlichen Lebens fragwürdig geworden. Die in verschiedenen Schulen institutionalisierte hellenistische Philosophie war als Integrationsform antiker Wissenschaft aufgetreten, die, wie oben gezeigt, in der Konzeption und Einübung guten Lebens gipfelte und damit oberste Deutungshoheit in Bezug auf den Sinn des Lebens beanspruchte. Eben diese Deutungshoheit beanspruchte aber auch das Christentum mit seinen in den Hl. Schriften niedergelegten Welt- und Lebensdeutung. In der Auseinandersetzung um die Rolle der Philosophie im christlichen Denken spiegelt sich der generelle Konflikt zwischen den Sinnangeboten nicht-christlicher und christlicher Kultur in der Spätantike.

Wie meist in solchen Situationen standen sich Hardliner und Vermittlungswillige gegenüber. Ein Tertullian etwa lehnte die heidnische Philosophie völlig ab: "Was hat also Athen mit Jerusalem zu tun? Was die Akademie mit der Kirche? Was die Ketzer mit den Christen? Unsere Lehre stammt aus der Säulenhalle Salomos."⁴³ Anders Justin, dessen Dialog mit Tryphon oben schon zur Sprache kam, und der in einer mittelplatonischen Schule philosophisch ausgebildet worden war. Er vertrat in Anlehnung an stoisches Denken die Ansicht, Gott hätte allen Geschöpfen „Samen des Logos“ eingepflanzt.⁴⁴ Er meinte alle Menschen und besonders auch die philosophischen Schulen hätten durch ihre Fähigkeit die Wahrheit zu erkennen Anteil am göttlichen Logos, d. h. am Wort Gottes, das in Jesus Christus Mensch geworden ist. Keime des Logos seien überall in den Lehren der Weisen zu finden. Die ganze Wahrheit sei aber erst durch Jesus Christus enthüllt worden.

Ebenso wie Justin vertritt auch Augustinus die Auffassung das Christentum sei die Vollendung der Philosophie. Die christliche Lehre ist bei ihm ebenso *vera religio*, wahre Religion wie *vera philosophia*, wahre Philosophie. Augustinus kann an das nichtchristliche Weisheitsverständnis der Philosophie anschließen, weil sich seiner Meinung nach die philosophische Liebe zur Weisheit und die christliche Liebe

⁴³ Tertullian, *De praescr. Haer.*, 7, 9-13. Siehe zu seiner Ablehnung der Philosophie auch F.-P. Hager, *Zur Bedeutung der griechischen Philosophie für die christliche Wahrheit und Bildung bei Tertullian und Augustinus*, in: *Antike und Abendland* 24 (1978), 76-84.

⁴⁴ Justin, 1. Apol. 44.

zu Gott auf denselben ewig Seienden beziehen, von dem her alles Andere erst als geordnetes Ganzes erkennbar wird.

In *De Trin.* XIV, 1 übernimmt er die stoische Bestimmung der Philosophie als „Wissenschaft von göttlichen und menschlichen Dingen“ und differenziert zwischen Wissenschaft (*scientia*) im engeren Sinn und Weisheit (*sapientia*). Die Wissenschaft hat es mit den sichtbaren und wandelbaren Dingen zu tun. Sie beruht auf Sinneserfahrung und daraus abgeleiteten Schlußfolgerungen. Die Weisheit dagegen mit unsichtbaren und immerseienden Dingen. Ihr entspricht die höhere Vernunft-Einsicht und Schau der ewigen Dinge. Wissenschaft dient der *vita activa* und dem rechten Gebrauch der irdischen Dinge. Die Weisheit dagegen entfaltet sich in der *vita contemplativa* und dem Genuß der ewigen Dinge.

Augustinus betont nicht nur die Verwandtschaft von philosophischen Weisheitsstreben und christlichem Glauben. Er markiert auch den Unterschied, der seiner Meinung nach zwischen beidem besteht. "Unsere Wissenschaft ist Christus, unsere Weisheit ist der gleiche Christus".⁴⁵ Damit kommt ein epochal neuer Zugang zur Wahrheit zum Vorschein. Das schöne, von göttlicher Weisheit geordnete Ganze des Kosmos ist nicht mehr der Königs-Weg zur Schau des göttlichen Ursprungs. Darüber hinaus gilt nun das Leben eines bestimmten, in der Geschichte aufgetretenen Menschen als das Ereignis, von dem die Welt und das menschliche Dasein einen neuen und letzten Sinn erfährt. Für Augustinus verändert sich damit das Gefüge der Wissenschaften. In der Hierarchie der Wissensformen steht nun die durch die Bibel und ihre Auslegung aufgeschlossene Wahrheit der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus auf dem obersten Rang. Das zeigt sich deutlich in seiner Schrift *De Doctrina Christiana*.⁴⁶

De doctrina christiana war eine von den im Mittelalter weit verbreiteten und einflußreichsten Schriften Augustins. Sie ist ein Lehrbuch, das den Aufbau der Studien in den christlichen Schulen darlegt und dabei die antike *paideia*, das vorchristliche Bildungskonzept kritisch aufnimmt und verwandelt.⁴⁷

⁴⁵ De Trin. XIII, 19.

⁴⁶ PL 34, 15-122, sowie Aurelius Augustinus, Die christliche Bildung (De doctrina christiana dt.) übers., Anm. und Nachw. v. K. Pollmann, Stuttgart 2002 (reclam 18165)

⁴⁷ Dazu H.-I. Marrou, Augustinus und das Ende der antiken Bildung, München 1982.

Bezeichnenderweise kann man dieses Werk auch als Buch über den rechten Gebrauch der heiligen Schrift lesen. Der Inhalt der Schrift soll sachgemäß vermittelt werden, so dass daraus eine dem Evangelium gemäße Lebensweise und die Fähigkeit seine Botschaft verkünden zu können, resultiert. Eine dem Evangelium entsprechende Lebensweise und Verkündigung sind die obersten Ziele dieses christlichen Bildungsprogrammes.

Zur Auslegung des in der Hl. Schrift soll die Hilfe der profanen Wissenschaften in Anspruch genommen werden, deren Studium ist eine Propädeutik zur gelehrten Bibel-Lektüre. Sie werden also bei Augustinus recht strikt zu Hilfswissenschaften der Exegese funktionalisiert. Die letzten Einsichten über den Sinn der Welt und des menschlichen Lebens werden jetzt in der Bibel gefunden und alles andere Wissen soll auf die in ihr enthaltenen Wahrheiten hingeordnet werden.

Wissenserwerb als Selbstzweck bzw. um Ruhm und Ehre zu erlangen, wird von Augustinus in *De doctrina* radikal in Frage gestellt. Er kritisiert das Streben nach weltlichem Wissen um seiner selbst willen als nutzlose, ja lasterhafte Neugier und prangert den Narzismus der Intellektuellen seiner Zeit an. Seine warnende Stimme wird die Entwicklung der Wissenschaften und Schulen im Mittelalter durch die Jahrhunderte begleiten und immer wieder von Wissenschaftskritikern aufgegriffen werden. Der Sinn der Wissenschaften liegt für Augustinus nicht in der Anhäufung von Wissen zur Befriedigung der eigenen Eitelkeit. Über den praktischen Nutzen für das vergängliche irdische Leben hinaus, liegt ihre größte Bedeutung in dem Beitrag, den sie für den Glauben und das daraus entspringenden glücklichen ewigen Leben leisten: "Ich habe also der *scientia* nicht unterschiedslos alle Erkenntnisse des Menschen zugeschrieben, in die so viel Eitles, Überflüssiges und gefährliche Neugierde eingehen, sondern nur die Erkenntnis, die den heilbringenden Glauben entstehen läßt, nährt, verteidigt und stärkt, durch den man zur wahren Glückseligkeit gelangt."⁴⁸

In *De Civitate Dei* VIII,4 und XI,25 übernimmt Augustinus für die inhaltliche Gliederung der Philosophie die platonistisch-stoische Dreiteilung der Philosophie in Physik, Logik und Ethik. Gemäß dieser Dreiteilung, so führt er aus, stellt die

⁴⁸ De Trin., 14.

Philosophie die drei großen, allumfassenden Fragen nach der Natur der Dinge, nach der Begründung der Wahrheit und nach dem Ziel des Handelns, dem Guten. Alle drei Fragen führt Augustinus auf den dreieinigen Gott als Ursprung des in ihnen Erfragten zurück. Er holt damit die Einteilung der Philosophie trinitätstheologisch ein. Der Vater ist der Grund für das Sein aller Dinge und damit der Grund der Physik, die dieses Sein untersucht. Der Sohn, das göttliche Wort, erleuchtet alle Einsicht und liegt so der Logik als der Erforschung der Bedingungen von Erkenntnis zugrunde. Der heilige Geist schließlich verleiht als göttliche Liebe dem Menschen die Fähigkeit zum Lieben, durch die er gut und glücklich leben kann und fundiert so die Ethik als Lehre vom guten Leben. Die Trinitätstheologie wird so dem Fächerkanon der Philosophie übergeordnet und fungiert als umfassender Sinnhorizont, innerhalb dessen der Philosophie ein gleichwohl bedeutender Platz zukommt.

Die ganze Organisation des Schulwesens im Frühmittelalter ist vom Programm des hl. Augustinus beeinflusst. Bis zum Ende des 12. Jahrhunderts besteht sie aus Schulen der freien Künste und Schulen der Hl. Schrift, wobei die ersteren eine Vorbereitung für die zweiten sein sollten. Sehr deutlich wird dieser Einfluß in der Einleitungsschrift des Alkuin sichtbar.

b. Alkuin: Disputatio de vera philosophia (Ende 8.Jh.) Philosophie im Umfeld karolingischer Bildungspolitik

Zwischen dieser Schrift und *De doctrina christiana* liegen fast vier Jahrhunderte, die für die Entfaltung der Philosophie und Wissenschaft in Westeuropa eine verlorene Zeit darstellten. Nach dem Tod des Boethius (524/26) war es zu keinen philosophischen Leistungen auf dem Boden des ehemaligen römischen Reiches mehr gekommen. Erst als es Karl dem Großen gelang ein Großreich zu errichten, brachen für die Philosophie wieder bessere Zeiten an. Karl wußte, dass er die Einheit und Ordnung des Reiches nur aufrechterhalten konnte, wenn er über einen möglichst gut ausgebildeten Beamtenstab und Klerus verfügte. Zu diesem Zweck sammelte er Gelehrte um sich. Als Berater in theologischen Fragen und Bildungsangelegenheiten engagierte er einen Gelehrten aus York, Alkuin (730-804), der für ihn die Ausbildung der Führungselite organisierte. In der Schrift *Disputatio de*

vera philosophia entwickelt er, gestützt auf Augustinus und Boethius das Programm, das der Bildungspolitik Karls des Großen zugrunde liegt.⁴⁹

Philosophie ist für ihn die Lehrmeisterin der *sapientia*, der Weisheit, die den Menschen zu *beatitudo* und *perfectio*, zum höchsten Glück und zur Erfüllung seiner Bestimmung führt. Philosophie erlernen, bedeutet demnach mehr als bloßen Wissenserwerb. Die Philosophie ist Lehrmeisterin der *virtutes*, Tugenden, worunter die Grundhaltungen zu verstehen sind, deren Ausbildung zu einem geglückten Leben nötig ist. Der Weg zur Weisheit öffnet sich freilich nur dem, der auf rechte Weise nach Wissen strebt. Die *scientia* soll wie bei Augustinus um Gottes willen und zur Reinigung der Seele betrieben werden, nicht um Reichtum und Ehre zu erlangen.

Die zentralen Elemente der Philosophie bilden die sieben freien Künste, die er als *septem gradus philosophiae*, die sieben Stufen der Philosophie bezeichnet. Sie bilden zusammen die *sapientia saecularis*, Weltweisheit, und sind Hilfwissenschaften, die zur *sapientia spiritalis*, geistlicher Weisheit, hinführen sollen. Die *sapientia spiritalis* besteht in der Kompetenz zur sachkundigen Exegese der in den Offenbarungsschriften niedergelegten *sacra doctrina*, der heiligen christlichen Lehre. Die Reichweite der Philosophie beschränkt sich auf die Wahrheit, die in den sieben Disziplinen erkannt werden kann und auf eine angemessene, den Grundtugenden entsprechende Lebensführung. Wo weltliche Philosophie und geistliche Weisheit sich harmonisch ergänzen, entsteht für Alkuin die *perfecta scientia*, vollendete Wissenschaft. Anders als Augustinus will Alkuin die freien Wissenschaften nicht mehr auf eine zum Schriftstudium nötige Vorschule reduzieren. Es wird ihnen Raum gegeben, sich eigenständig zu entfalten. Nicht Abkürzung, Beschränkung auf das notwendigste Bildungsgut ist ja das Gebot der Stunde, sondern die Wiedererrichtung einer durch die Völkerwanderungszeit verlorengegangenen Kultur. Die philosophische Bildung hatte eine konkrete politische Aufgabe. Sie sollte die Moral der Führungselite heben sowie Wissen und Denkweisen, die zur Ausübung ihrer Ämter nötig waren, vermitteln. Eine durch Traditions-Kenntnisse und Wissenschaftlichkeit abgesicherte, einheitliche Schriftinterpretation war für die Mission und bei der Schlichtung von

⁴⁹ Alkuin, *Disputatio de vera philosophia*, in: PL 101, 849-854.

Glaubensstreitigkeiten wichtig und trug damit zur Erhaltung der Einheit des Reiches bei.

Von diesem Bildungsprogramm wurde freilich in den karolingischen Schulen nur wenig in die Tat umgesetzt. Ein Unterricht in allen Disziplinen war selten und das Interesse an den Wissenschaften um ihrer selbst willen ist erst später, im 11. und 12. Jahrhundert erwacht. Man lernte den künftigen Beamten und Klerikern vielmehr nur das, was sie für die Ausübung ihres Amtes unbedingt brauchten: Vor allem Lesen und Schreiben, also Grammatik, wobei die Beherrschung des Latein, das nun zur Bildungs- Amts und Sakralsprache wurde, Hauptziel war. Als Lektüre wurden Klassiker aus der Antike herangezogen. Ein bißchen Rhetorik falls überhaupt zum Predigen, dazu Unterweisung in der Tugendlehre. Etwas musikalische Kenntnisse wurden vermittelt v.a. für den liturgischen Gesang und Rechnen, soweit es zur Buchführung und anderen praktischen Aufgaben nötig war. Astronomische Kenntnisse dienten zur Berechnung von beweglichen Festterminen und waren z.B. für den Nachtwächter im Kloster nötig, der die nächtlichen Gebetszeiten nach dem Stand der Sterne einläutete.

In dem Programm die Wissenschaften bei relativer Eigenständigkeit doch auf die Auslegung der Bibel hinzuordnen, artikuliert sich wie schon bei Augustinus ein Weltverständnis, für das in der Hl. Schrift die weiteste und tiefste Erkenntnis von Gott, Welt und Mensch niedergelegt war. In der Praxis war es allerdings nicht möglich die freien Künste auf ihre dienende Funktion einzuschränken. Das zeigt sich z.B. an den Ausgaben der im früheren Mittelalter äußerst einflußreichen, bis ins 11. Jahrhundert benutzten Enzyklopädie der Wissenschaften aus der Feder Cassiodors, den *Institutiones divinarum et saecularium lectiones*. Auch in diesem Werk begegnet der augustinische Ansatz weltliche Wissenschaft als Vorstufe und Hilfsdisziplin der Theologie zu sehen. Aber die zwei Teile des Buches, der eine über die freien Künste, der andere über Theologie sind inhaltlich nicht aufeinander bezogen. Es sind wesentlich mehr Handschriften überliefert, die nur einen der beiden Teile enthalten, als solche, die die gesamten *Institutiones* tradieren. Das heißt, für beide Teile zusammen scheint wenig Bedarf gewesen zu sein, "das weltliche wissenschaftliche

Studium führte ein Eigenleben, unabhängig von den Theorien, die es in das System der christlichen Wissenschaft eingliederten."⁵⁰

c. Hugo von St. Victors Didascalicon (1125-1140). Monastisches Weisheitsverständnis und neue Wissenschaftlichkeit

Vom 8. bis ins späte 11. Jahrhundert war das benediktinische Mönchtum wichtigste Trägerinstitution der in lateinischer Sprache formulierten Bildungsinhalte. Der Schwerpunkt der klösterlichen Schulung lag auf der Lektüre und Meditation der Bibel, dem Studium der Kirchenväter (womit immer auch philosophisches Gedankengut der Antike vermittelt wurde), Erlernen der Liturgie, dazu etwas Kirchengeschichte und Hagiographie. Die Ordensregel machte das Studium zu einer Pflicht, der täglich einige Stunden gewidmet werden mußten. Zu Beginn der Fastenzeit erhielt jeder Mönch aus der Kloster-Bibliothek ein Buch, das er im Lauf des Jahres ganz(!) durchzulesen hatte. Begabteren Mönchen mit schneller Auffassungsgabe war es natürlich unbenommen zwei oder gar mehrere Bücher pro Jahr zu lesen.

Bezeichnenderweise sind die Vorschriften hinsichtlich des Studiums unter den Bestimmungen zur handwerklichen Arbeit angeführt. Das Lesen war eine anstrengende Tätigkeit, die den ganzen Leib in Anspruch nahm. Das Gelesene wurde nämlich im buchstäblichen Sinn einverleibt. Die Früchte der Weisheit, die der Blick des lesenden Mönchs von der Seite pflückte, wurden mit der Zunge und den Lippen wiedergekaut, d.h. für das eigene Gehör murmelnd wiedergegeben und zum Auswendiglernen und Meditieren wiederholt, wobei der Leib im Rhythmus des Gesagten mitschwang. Es handelte sich beim monastischen Lesen um eine meditative Lektüre, die "langsam, mühevoll und nachdenklich vonstatten ging, wobei der einzelne laut vor sich hinlas, so dass im ganzen Kloster ein leises Gemurmel vernehmbar war."⁵¹

Die benediktinische Wissenschaft beschränkte sich mehr oder weniger auf die besinnliche Vertiefung in die überlieferten Quellen, für die im genau geordneten Tagesablauf nur eine beschränkte Zeit zur Verfügung stand. Ein Vorstoß in neue, unbekannte Regionen des Denkens ist unter diesen Bedingungen ein seltener

⁵⁰ R. W. Southern, Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters, Stuttgart u.a., ²1980, 154.

⁵¹ R. W. Southern, Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters, Stuttgart a.a.O., 168.

Ausnahmefall. Schon das streng reglementierte Zusammenleben der Mönche setzte dem Grenzen.

Auch die Stifts- und Domschulen des frühen Mittelalters standen zunächst in enger Verbindung mit der klösterlichen Bildung und Lebensweise. Die gregorianische Kirchenreform hat dann aber die Trennung von monastischer Lebensform und Wissenschaft, das sich im 11. Jahrhundert anbahnt, weiter vorangetrieben. Gemäß dem nun propagierten Leitbild eines eremitisch von der Welt abgekapselten Mönchtums wurden die externen Klosterschulen geschlossen, d.h. die Mönche unterrichteten nur mehr sich selbst und ihre Novizen. Andererseits befiehlt Gregor VII im Jahr 1079 allen Bischöfen die Errichtung von Domschulen. Der Schwerpunkt der Bildung verlagert sich nun von den ländlichen, benediktinischen Klöstern in die Städte zu den Schulen des Weltklerus. Dieser Übergang von der klösterlich-ländlichen zur klerikal-städtischen Organisation des Wissens verändert das Gesicht von Wissenschaft und Philosophie. Eine neue Art zu denken und zu forschen bekommt nun gesellschaftlichen und organisatorischen Rückhalt und kann sich dadurch schnell weiter ausbreiten. Aus den Kathedralschulen gehen dann Ende des 12. Jahrhunderts die Universitäten hervor.⁵²

Hugo war vermutlich der universellste Gelehrte des 12. Jahrhunderts. Er lehrte am Chorherrenstift von St. Viktor in Paris. Die Schule dort ähnelt einerseits dem neu aufgekommenen Typ der Kathedralschule. Seine weltoffene, wißbegierige Haltung ist typisch für die Gelehrten seiner Zeit und weit von den augustinischen Vorbehalten gegen weltliche Vielwisserei entfernt, die in den Klöstern weitertradiert wurde. Andererseits verband man in St. Viktor noch Studium und klösterliches Leben. Der Erwerb von Wissen war nicht auf reinen Schul- oder Universitätsbetrieb beschränkt. Die Weisheit, um die es Hugo geht, bleibt eingebunden in eine religiöse Lebensform und Formen meditativer Erkenntnis, die bei Hugo z.T. bereits im Sinn einer diskursiven Rationalität uminterpretiert werden, in späteren Wissenschaftstheorien aber ganz ausgeblendet sind.

⁵² Einen kurzen Abriß der Entwicklung der wissenschaftlichen Disziplinen von Hugo bis zur Universität des 13. Jh.'s gibt K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, 2. rev. und erw. Ausgabe Stuttgart 2000, 351-362.

Seine Wissenschaftslehre entwickelt er im *Didascalicon*, das der wichtigste Studienführer des 12. Jahrhunderts war.⁵³ Das Buch ist in zwei Teile geteilt. Der erste behandelt das Studium der weltlichen Wissenschaften, der zweite die divina scientia, d. h. das Studium der Hl. Schriften. „In diesem Werk, und gerade das ist bezeichnend, zieht Hugo keine direkte Verbindung zwischen Weltwissenschaft und Heiliger Schrift, eher führt er den philosophischen und den religiösen Ansatz als zwei weitgehend unabhängige, in sich geschlossene Systeme auf. Nimmt man diesen Befund ernst, so erscheint die Wissenschaftssystematik des *Didascalicon* weniger eine überzeugende Integration der zu seiner Zeit bekannten Wissensgebiete, sondern vielmehr als ein Indikator dafür, welche Distanz bereits zwischen weltlicher und geistlicher Bildung lag“.⁵⁴

Philosophie wird im 1. Teil behandelt und ist dort identisch mit *omnis scientia*, der weltlichen Wissenschaft im Ganzen. Hugo schließt sich damit der spätantiken Bestimmung von Philosophie als Inbegriff aller Wissensbereiche an, integriert aber auch praktisch alle anderen oben schon erwähnten Definitionen, die im frühen Mittelalter tradiert wurden.⁵⁵ Die Weisheit, die der Philosoph liebt, geht hervor aus der Betrachtung der Wahrheit und der Übung der Tugend, *speculatio veritatis et virtutis exercitium*. Sie läßt sich nicht auf theoretische Kenntnisse beschränken, sondern schließt die Einübung in sittliche Grundhaltungen, Tugenden also, mit ein. Hierin stimmt Hugo mit dem, was wir bei Alkuin und Augustinus fanden, überein.

Er nimmt eine Vierteilung der Philosophie vor:

1. **Theoretische Philosophie:** phil. Theologie, Zahlentheorie, Quadrivium, Physik (Naturphilosophie)
2. **praktische Philosophie:** Ethik, Ökonomie, Politik
3. **Mechanik:** Ackerbaukunst, Webkunst, Jagdkunst, Waffenkunde, Schiffahrtskunde, Heilkunst, Schauspielkunst

⁵³ Hugo von St. Viktor, *Didascalicon*. De studio legendi. Studienbuch lat.-dt., übers. und eingel. v. Th. Offergeld, Freiburg 1997.

⁵⁴ Th. Offergeld, Einleitung, in: Hugo von St. Viktor, *Didascalicon*, a.a.O., 7-102: 94.

⁵⁵ Hugo von St. Victor, *Didascalicon*, a.a.O., 155 bestimmt mit Boethius und Cassiodor als Quellen Philosophie als Weisheitsliebe, Kunst der Künste bzw. Wissenschaft der Wissenschaften, Wissenschaft der Prinzipien menschlicher und göttlicher Dinge, Betrachtung des Todes.

4. **Logik:** Das Trivium als *logica sermonicalis*, Sprachlogik, die *logica rationalis*, Vernunft-Logik, Schlußverfahren enthält

Er präsentiert mit diesem Modell eine Modifikation des aristotelischen Schemas. Die Zweiteilung in theoretische und praktische Philosophie ist grundlegend. Die theoretische ist auf Erkenntnis der Wahrheit gerichtet, die praktische entwickelt die sittlichen Verhaltensweisen und wird unterteilt in die Ethik: Lebensgestaltung des Einzelnen, Individualethik als Tugendlehre, Ökonomik: die Pflichten des Haushaltsvorstandes, Hauswirtschaftslehre und Familienethik und drittens die Lehre von der Staatsführung, den Pflichten des Regenten (Politik).

Die Logik entspricht bei Hugo dem Trivium im System der freien Künste d.h. sie umfaßt Grammatik, Redekunst, Dialektik und Rhetorik. Er leitet die Bezeichnung "Logik" vom griechischen Logos her, das er mit Vernunft und Rede übersetzt. Logik ist die praktische Fertigkeit richtig zu sprechen, Irrtümer zu vermeiden oder aufzuweisen und scharfsinnig zu disputieren. Sie ist noch nicht die methodische Grundlage von Philosophie und Theologie, sondern eher ein Hilfe bei deren Vermittlung und Aneignung. Sprachliche Kompetenz und formale Logik werden noch als eine Disziplin wie im System der sieben freien Künste konzipiert.

Die Mechanik besteht aus einer Reihe von wissenschaftlich fundierten Kenntnissen, die für das alltägliche Leben von Bedeutung sind. Da philosophische Weisheit für Hugo gleichbedeutend ist mit vernunftgeleiteten Handeln, ist auch die Mechanik Weisheit (laut Didascalicon 1, 4 die Weisheit, die mit Werkzeugen ausgeübt wird) insofern sie die herstellenden Tätigkeiten des irdischen Lebens vernünftig ordnet, etwa die Landwirtschaft auf eine wissenschaftliche Grundlage stellt. Als Form der Weisheit kann sie beanspruchen Teilgebiet der Philosophie zu sein.⁵⁶

Das Zentrum der Weisheit, der Höhepunkt menschlichen Erkenntnisstrebens bleibt aber die *philosophia theoretica*, weil sie die Wahrheit der Dinge um ihrer selbst willen betrachtet. Sie ist unterteilt in Theologie, Mathematik und Physik (Naturphilosophie). Hugo unterscheidet eine *theologia mundana* und *theologia divina*. Die *theologia mundana* befaßt sich mit dem Aufweis der Anwesenheit des Schöpfers in seiner

⁵⁶ Siehe Didascalicon 1,8.

Schöpfung. Sie entspricht dem, was später natürliche oder philosophische Theologie genannt wird. Die *theologia divina* ist heilsgeschichtlich orientierte biblische Theologie. Das Studium und die Auslegung der heiligen Schriften ist nicht Teil der Philosophie, wohl aber die *theologia mundana*. Philosophische Theologie wird damit zu dem eigenen philosophischen Fach, das sie bis zu heutigen Studienplänen, wenigstens im Rahmen katholischer Theologie geblieben ist.

Die damit umrissene, erweiterte Einteilung der Philosophie wird von Hugo in einen theologischen Rahmen stellt. Man kann bei ihm von einer "heilsgeschichtlichen Interpretation von philosophia" sprechen.⁵⁷ Ähnliche Auffassungen findet sich auch bei anderen Denkern des 12. Jahrhunderts, die systematische Ordnung in die anwachsenden Stoffmengen brachten, die in unkoordinierter Form aus der antiken Überlieferung bekannt wurden. Bernhard, Kanzler von Chartre bringt im ersten Viertel des 12. Jh.'s das neue Selbstbewußtsein der Forscher mit einem oft zitierten Wort zum Ausdruck: Der moderne Gelehrte sei im Vergleich zum antiken ein Zwerg, der auf den Schultern von Riesen steht. Während man früher sich damit abmühte an den Riesen hochzuklettern, steht man jetzt selbstbewußt auf ihren Schultern und verfügt über einen weiteren Gesichtskreis als die Alten.

Die damaligen Wissenschaftler waren von Optimismus erfüllt. „Im Prinzip zielten sie darauf ab, für die gefallene Menschheit soweit wie möglich das perfekte System des Wissens wieder herzustellen, das im Augenblick der Schöpfung im Besitz oder wenigstens in Reichweite der Menschheit gewesen war. Es wurde allgemein angenommen, dass dieser Bestand an Wissen, nachdem er in den Jahrhunderten zwischen dem Sündenfall und der Sintflut völlig zusammengebrochen war, langsam wiederhergestellt wurde, nämlich durch göttlich inspirierte Propheten des auserwählten Volks und durch die Bemühungen einer Reihe von alten Gelehrten der gräco-romanischen Welt. Die Leistungen dieser großen antiken Erneuerer des Wissens waren von Neuem verdorben worden durch die Wellen barbarischer Invasion, die die Christenheit im 5. Jh. überwältigten und wurde in Abständen auch später bis ins 11. Jh. in ihrem Bestand bedroht. Aber [...] die großen Texte der antiken Gelehrsamkeit hatten überlebt [...] und es war das Werk einer neuen Reihe

⁵⁷ F. Dechant, Die theologische Rezeption der Artes Liberales und die Entwicklung des Philosophiebegriffs, a.a.O., 136.

von Gelehrten [...] sich der alten Aufgabe wieder anzunehmen und das Wissen, das beim Sündenfall verloren gegangen war, zu erneuern.“⁵⁸

Aber beginnen wir bei der Darlegung von Hugos Wissenschaftstheorie von vorne, d. h. in seinem Fall mit dem Alltagswissen. Alle Wissenschaften haben nämlich für Hugo ihren Ursprung in gewohnheitsmäßigen, alltäglich praktizierten Weisen des Wissens und der Kunstfertigkeit. Die vorwissenschaftlichen Kenntnisse werden durch die Wissenschaften zum Gegenstand umfassender Darstellung und Begründung gemacht. Dadurch wird das, was unbestimmte Gepflogenheit war verbessert und ergänzt, das Überflüssige wird ausgeschieden und das Übrigbleibende durch feste Regeln umgrenzt. Auf diese Weise verwandelt sich das alltägliche Wissen in Philosophie.

Das menschliche Tun und das dieses Tun leitende Verständnis sowie die aus dem alltäglichen Orientierungswissen hervorgehenden Wissenschaften stehen für Hugo unter einem doppelten Anspruch, einem irdischen und einem göttlichen. Der Mensch hat Sorge zu tragen für die Erneuerung seiner Gottebenbildlichkeit und für das, was die Nöte seines irdischen Daseins lindert oder gar überwindet. Aus dieser doppelten Sorge ergeben sich zwei grundlegende Handlungsweisen und ihnen zugeordnete Formen der Erkenntnis.

Actiones humanae, menschliche Handlungen heißen Verhaltensweisen die den *necessitates*, den Lebensnotwendigkeiten entsprechen, das zum Dasein Unentbehrliche bereitstellen. Diese Notwendigkeiten sind dreierlei: Ernährung, Schutz vor Schäden, die von außen kommen, Heilmittel gegen entstandene Schäden. Das dafür leitende Wissen ist die Mechanik.

Actiones divinae, göttliche Handlungen sind Verhaltensweisen, die zur Wiederherstellung der verlorenen Gottesebenbildlichkeit beitragen. „Zwei Dinge sind es, welche die Gottähnlichkeit im Menschen wiederherstellen, nämlich die Erforschung der Wahrheit und die Ausübung der Tugend. Denn der Mensch ist Gott darin ähnlich, dass er weise und gerecht ist“⁵⁹ Die zu den *actiones divinae*

⁵⁸ R. W. Southern, *Scholastic humanism and the unification of Europe*, Volume 1, Foundations, Oxford 1995, 14-15.

⁵⁹ Hugo von St. Viktor, *Didascalicon*, a.a.O., 137.

anleitenden Bereiche des Wissens sind die theoretische und die praktische Philosophie.

Mit seinem Didascalion bietet Hugo insgesamt einen breitgefächerten Überblick über das Wissen seiner Zeit. Er betont zwar noch die Bedeutung der *septem artes*, die auch bei ihm Fundament der *philosophia* sind, aber sie können, dem gewachsenen Wissensstand entsprechend, nicht mehr mit dem gesamten Kosmos der Erkenntnis deckungsgleich sein. Den sieben freien Künsten werden sieben mechanische an die Seite gestellt. Der Umstand, dass er die mechanischen Künste in seine Wissenschaftslehre einbezieht und ihnen eine Art von Weisheit zubilligt, bedeutet eine Hochschätzung dieser Wissensformen, die der wachsenden Bedeutung der Handwerker und Kaufleute in den Städten des 12. Jahrhunderts entspricht. Die Philosophie hat wie die *theologia divina* ihren Ursprung in der Weisheit Gottes und teilt auch das Ziel „Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit“ mit der Botschaft der Offenbarungstheologie. Sie kann mit eigenständigen Mitteln zur Linderung und Heilung des erbssündigen Zustands des Menschen beitragen. Dadurch geht ihre Bedeutung über die eine bloße Vorschule der Theologie zu sein hinaus. Die Unterordnung und Funktionalisierung der weltlichen Wissenschaften in Bezug auf die *theologia divina* (Offenbarungstheologie) hat Hugo faktisch aufgegeben, aber das Verhältnis von Philosophie und Theologie wird nicht weiter durchdacht.

Die Spannung zwischen der aufblühenden weltlichen Wissenschaft und der traditionellen monastischen Kultur zeigt sich auch im Begriff der Meditation. In anderen Werken hat Hugo eine ausführliche mystische Lehre des kontemplativen Eins-Werdens mit Gott entwickelt. Er kennt die Stufen der *lectio divina*, der spirituellen Bibel-Lesung: *lectio* (andächtiges Aufnehmen des Gottesworts), *meditatio* (wiederholende Aneignung und Verinnerlichung bestimmter Worte und Sätze), *oratio* (Antwort auf das empfangene Gotteswort), *contemplatio* (Ruhens in der Gegenwart Gottes). Im Didascalicon ist dieser monastische Umgang mit der Bibel zwar präsent, aber es gibt Anzeichen für eine Säkularisierung. *Lectio* bedeutet nicht ausschließlich das Lesen des Wortes Gottes, sondern die jedes wissenschaftlich Studium tragende Lektüre. Die Meditation ist nicht mehr *ruminatio*, die halblaute, beständige Wiederholung von Schlüsselwörtern oder Aussagen, sondern „wohlüberlegtes und

anhaltendes Nachdenken, das auf verständige Weise den Grund, den Ursprung, die *ruminatio* Art und den Nutzen jeder Sache erforscht.“⁶⁰ Hier liegt eindeutig eine Rationalisierung vor. Aus der Meditation wird diskursives Nachdenken. In Didascalicon 5,9 wird das Vierer-Schema *lectio, meditatio, oratio, contemplatio* dargestellt als stufenweise Verwirklichung ethischer Einsicht. Die *lectio* ist in diesem Zusammenhang Erkenntniserwerb durch (Bibel-)Lektüre, der lehrt, was zu tun ist. Die Meditation denkt über die Mittel nach, die nötig sind, um das Wissen in die Tat umzusetzen. Dann folgt ein Gebet als Bitte um Gottes Beistand bei der Verwirklichung des guten Vorsatzes. Das gute Handeln ist der Weg zur ewigen Seligkeit. Die Kontemplation gibt einen Vorgeschmack darauf und wird auf diese Weise als Krönung der Reihe dargestellt. Wie sie aus dem guten Handeln entspringt, macht Hugo nicht plausibel. So erscheint sie als äußerlicher Zusatz.

Es hat den Anschein, dass Hugo bemüht war, die Methoden der weltlichen Wissenschaften und des Bibelstudiums einander anzugleichen, woraus sich die angeführten Veränderungen in der Bedeutung von *meditatio* erklären lassen.

e. Gundissalinus, De divisione philosophiae (nach 1140). Die neue Sichtweise der Philosophie durch den Einfluß arabisch-aristotelischer Quellen

Im Lauf des 12. Jahrhunderts sprach sich die wissenschaftliche und philosophische Überlegenheit der arabischen Welt immer mehr herum und viele Wißbegierige reisten in die Randzonen, wo sich Griechisches, Arabisches und Christliches vermischte: nach Unteritalien, Sizilien, Spanien. In der Medizin, Optik, Mathematik, Chemie, Astronomie hatten die islamischen Gelehrten einen enormen Vorsprung vor dem Westen. Es gab außerdem Bibliotheken in den muslimischen Metropolen, in denen im Westen unbekannte Werke der griechischen Philosophie und Wissenschaft zu finden waren, allen voran die Bücher des Aristoteles.

Der in Segovia wirkende Spanier Gundissalinus ist einer der damals eifrig tätigen Übersetzer arabischer Schriften ins Lateinische. Seine

⁶⁰ Didascalicon 3, 10.

Wissenschaftskonzeption, obwohl nur kurze Zeit nach Hugo und am Beginn der Aneignung arabischer Wissenschafts-Kultur verfaßt, ist schon geprägt durch die enorme Erweiterung des Horizontes, die aus der Bekanntschaft mit den bis dahin nicht in lateinischer Übertragung zugänglichen aristotelischen Schriften resultierte. Die Übersetzungsleistung von Gundissalinus und seinen Kollegen macht Aristoteles für Europa innerhalb weniger Jahrzehnte zu dem Philosophen schlechthin.

Gundissalinus scheint Hugos Didascalion gekannt zu haben und seine in *De divisione philosophiae* entworfene Architektonik der Wissenschaften und der Philosophie hat einiges mit ihm gemeinsam.⁶¹ Er greift die aristotelische Einteilung der Philosophie in der Elaboriertheit auf, die sie bei den arabischen Kommentatoren des Aristoteles erlangt hat. Dieser Philosophiebegriff setzt sich im 13. Jh. mehr oder weniger an den Universitäten des lateinischen Westens durch. Philosophie ist zwar noch immer Inbegriff für das Gesamtgebäude der Wissenschaften, beginnt aber nun mehr Eigen-Profil zu gewinnen. Für die Einführung des Begriffs "Metaphysik" ins lateinische MA hat Gundissalinus entscheidende Bedeutung.

Zur Begründung der verschiedenen Bereiche der Philosophie geht er, ähnlich wie Hugo, von den Beweggründen aus, aufgrund derer der Mensch etwas erstrebt. Der Mensch erstrebt von Natur aus, was Geist und Fleisch wohl tut. Fleischliches Streben trachtet entweder nach dem, was zur Lebenshaltung unentbehrlich ist, oder nach dem, was die Begehrlichkeit oder Neugier befriedigt. Geistiges Streben bezieht sich auf Schädliches, Nichtiges oder Nützlich. Schädlich sind die Laster, nichtig weltliche Ehren und magische Künste, nützlich dagegen die Tugenden und die ehrbaren Wissenschaften. Auf die beiden letzteren baut Gundissalinus sein Gebäude der Philosophie auf. Denn sie konstituieren die menschliche Vollkommenheit, die anzustreben in der Natur des Menschen liegt.

Humana scientia/philosophia d

1. Wissenschaften der Beredsamkeit (scientiae eloquentiae)

Grammatik

⁶¹ Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, hg. v. L. Baur, Münster 1903 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Hg. v. Cl. Baeumker Münster 1891ff., 4,2-3).

Bürgerliche Wissenschaften (*civiles scientiae*): Rhetorik, Poetik

2. Mittlere Wissenschaft (*scientia media*): Logik (8 Teile) als Teil und Werkzeug der Philosophie *ars et instrumentum philosophiae*

3. Wissenschaften der Weisheit (*scientiae sapientiae*): Philosophie im engeren Sinn

1. Theoretische Philosophie

Physik (8)

Mathematik (7 Fächer)

Metaphysik, erste Philosophie, göttliche Wissenschaft

2. Praktische Philosophie

Politische Wissenschaft: Kunst des Regierens

Ordnung der Familie, Familien-Leitung

Ethik: Meiden der Laster, Übung der Tugend

Die *septem artes* als Einteilungsschema sind G bekannt, aber für seinen Entwurf des Ganzen der verschiedenen Wissensbereiche geben sie nicht mehr das Gliederungsprinzip ab, auch die *artes mechanicae* scheinen nicht als solche auf. Sie werden an verschiedenen Stellen einer neuen Ordnung der Wissenschaften eingefügt, bilden also keine Blöcke mehr, wie noch bei Hugo. "Diese Umstrukturierung des Philosophiebegriffs, die mit einem aristotelisch geprägten Wissenschaftsverständnis verbunden ist, führt im 13. und 14. Jahrhundert zur endgültigen Ausbildung der vier Universitätsfakultäten."⁶²

Die Logik wird nun endgültig ein eigenes Fach mit Vorrang vor dem Sprachdisziplinen des Quadriviums. Sie hat durch die Kenntnis der gesamten aristotelischen Schriften zur Logik an Umfang zugenommen. Früher umfaßte sie nur zwei Schriften des Aristoteles (die *Kategorienschrift* und *Peri Hermeneias*), die *Isagoge* des Porphyrius und die logischen Schriften des Boethius zu den beiden *Analytiken* des Aristoteles. Diese Logik wird um die Mitte des 12. Jahrhunderts zur *logica vetus*, der alten Logik, der gegenüber die nun zugängliche Logik auf der Basis

⁶² F. Dechant: Die theologische Rezeption der *Artes Liberales* und die Entwicklung des Philosophiebegriffs, a.a.O., 257.

sämtlicher Schriften des Aristoteles *logica nova* genannt wurde. Die beiden Analytiken, die Topik und die sophistischen Trugschlüsse kommen hinzu.

Er bemüht sich die Wissenschaften als ein geordnetes Ganzes aus Grundprinzipien zu entwickeln. Der Philosophie im engeren Sinn liegt die Zweiteilung in theoretische und praktische Philosophie zugrunde. Die theoretische Philosophie hat eindeutig das größte Gewicht. Im Vergleich zu Alkuin und Hugo fällt auf, dass hier erstmals versucht wird, die Gliederung aus einem philosophischen Prinzip abzuleiten. Die Fächer theoretischer Philosophie unterscheiden sich durch ihre verschiedenen Sachbereiche. Diese werden wiederum durch ihr unterschiedliches Verhältnis zu Materie und Bewegung charakterisiert. Die drei Fächer sind hierarchisch geordnet. Die Naturphilosophie ist das unterste Fach, höher steht die Mathematik und ganz oben die Metaphysik.

Naturphilosophie: Ihr Gegenstand ist das, was mit Materie und Bewegung verbunden ist und nur in dieser Verbindung erkannt werden kann. Sie basiert aristotelischen oder pseudoaristotelischen Werken und hat acht Teile. Es wird eine Prinzipienlehre betreffs der natürlichen Körper gegeben. Dann werden die Gestirne, die Elemente, das Werden und Vergehen der zusammengesetzten Körper und Elemente, Minerale, Pflanzen, Tiere behandelt. Aber auch praktisch orientierte Fächer wie die Navigationskunst und der Ackerbau sind hier untergebracht.

Mathematik: *scientia abstractiva*, behandelt, was nur in materiellen Dingen vorkommt, aber unter Absehung von der Materie erkannt werden kann. Die mathematischen Gegenstände wie Zahlen oder geometrische Formen und ihre Gesetze existieren in der Wirklichkeit nur als Zahlen und Formen materieller Gegenstände, aber man kann sie erkennen ohne Bezug auf konkrete materielle Dinge.

Metaphysik: Sie behandelt, was von sich nicht durch Materie bestimmt ist. Sie ist die erste und sicherste Wissenschaft und behandelt die ersten Gründe alles natürlichen Seienden und den Urgrund allen Seins, Gott. Die Grundbegriffe auf denen alle anderen Wissenschaften beruhen, werden hier entwickelt. Nach der aristotelischen Auffassung der Wissenschaft, die von den Arabern (Al Farabi z.B. auf den sich G stützt) übernommen wird, kann eine bestimmte Wissenschaft nie ihre eigenen Grundlagen beweisen. Da eine höhere Wissenschaft als die Metaphysik, die

das, was in ihr Thema ist, begründen könnte, aber nicht existiert, ist es notwendig, dass die Grundlage der Metaphysik unmittelbar evident ist. Diese Grundlage findet G mit seinen arabischen Vorgängern im *ens*, dem Seienden selbst. Gegenstand der Metaphysik ist das Seiende als solches, das *ens qua ens*.

Die Metaphysik als erste Wissenschaft, die von der Welt im Ganzen handelt, kann nur das zum Gegenstand haben, was uns immer schon bekannt ist und allen anderen Erkenntnissen vorausgeht, und das ist das Seiendsein von allem Seienden. Während bei Hugo an der Stelle, wo bei G die Metaphysik steht, einzig philosophische Theologie getrieben wird, Metaphysik das philosophische Wissen von Gott meint, tritt bei G und den anderen neuen Aristotelikern die **Ontologie**, die Frage nach dem *ens qua ens* in den Vordergrund. Dieser Neuansatz der Metaphysik ist so bedeutsam, dass man von einem zweiten Anfang der Metaphysik nach Aristoteles gesprochen hat.⁶³ Das Verhältnis der Ontologie zur philosophischen und biblischen Theologie fordert von nun an eine Klärung auf dem erreichten Niveau der Wissenschaftstheorie.

Neu gegenüber der aristotelischen Ontologie: Man liest das Werk des Aristoteles als eine Einheit und das heißt unter anderem, dass man die metaphysischen Schriften des Aristoteles durch die Brille seiner wissenschaftstheoretischen Schriften liest. Die Ontologie wird in einer Weise systematisiert und verwissenschaftlicht, wie das bei A noch nicht der Fall ist. Man versucht sie streng auf durch syllogistische Beweise begründete Sätze aufzubauen.

Die Naturphilosophie und mathematische Kenntnisse sind Voraussetzung für die Metaphysik. Die Ontologie hat innerhalb der theoretischen Philosophie und auch gegenüber der Ethik nun unbedingten Vorrang. Sie ist die Weisheit, in der alle Philosophie kulminiert.

d. Die Philosophie an den Universitäten des 13. Jahrhunderts

Im 12. Jahrhundert hat die Aneignung antiken Wissens einen Stand erreicht, der es ermöglichte großangelegte Zusammenfassungen der verschiedenen

⁶³ L. Honnefelder, Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert, in: J. P. Beckmann u.a. (Hg.), Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen, Hamburg 1987, 165-186.

Wissensgebiete anzufertigen, die eine Grundlage für neue Forschungen und Diskussionen lieferten. Nicht nur in der Theologie auch in der Rechtswissenschaft, der Grammatik und Rhetorik wird jetzt der Wissensstoff in großen Lehrbüchern, den sogenannten "Summen" systematisiert, die in die Lehrpläne der europäischen Hochschulen aufgenommen werden und sich dort anders als die vorangegangenen Lehrbücher sehr lange halten. Manche davon sind bis ins 17. Jahrhundert im Gebrauch.

Der strenge aristotelische Argumentationsstil setzte neue Maßstäbe. Die aristotelische Terminologie wird mächtig und es bildet sich aus ihr die „scholastische“ Begrifflichkeit heraus, die als Sprache der europäischen Wissenschaft bis ins 16., in einigen Bereichen sogar bis ins 18. Jh gültig blieb, wie man an den Werken eines Descartes, Spinoza, Leibniz ja selbst noch Kant ablesen kann.

Die scholastische Bewegung ist an die Heraufkunft neuer Weisen der Wissensvermittlung und ihnen entsprechender Institutionen geknüpft, die gegenüber den Domschulen einen Zugewinn an Freiheit der Lehre und Diskussion bedeuteten. Die Lehrenden, die Wissenschaft als Beruf betreiben und ihre Schüler organisieren sich nun nach Art einer Zunft zur *universitas studiorum*. Die Entstehung der Universität liegt im Trend der damaligen gesellschaftlichen Veränderungen. "Das 13. Jahrhundert ist das Jahrhundert der Universitäten, denn es ist das Jahrhundert der Körperschaften. In jeder Stadt, in der es eine große Anzahl von Menschen eines Berufes gibt, organisieren sich diese zur Verteidigung ihrer Interessen, zur Einführung eines Monopols zu ihren Gunsten."⁶⁴

Die Zunft der Wissenschaftler gab sich ihre eigene Verfassung. Nicht nur eigene Studienordnungen, Unterrichts- und Forschungsweisen bilden sich heraus. Die Selbstverwaltung der Universitäten umfaßte auch eine eigene Polizei und Gerichtsbarkeit. Natürlich mußte die Selbstständigkeit dieser neuen Institution gegenüber der Kirche und den weltlichen Herren erkämpft werden. Immer wieder kommt es darüber zu Streitigkeiten und Streiks. Schon durch die Herkunft der Universitäten aus den Kathedralschulen war es selbstverständlich, dass die Kirche der offizielle Schulträger war. Und immer wieder versuchten sich die Vertreter der

⁶⁴ J. Le Goff, Die Intellektuellen im Mittelalter, München 1993, 73.

Amtskirche in die Angelegenheiten der Universität einzumischen. Die Universitätspolitik war durch die unterschiedlichen Interessen des Papstes, der Bischöfe, der Bettelorden und der Universitätsverwaltung geprägt. Jede dieser Parteien paktierte fallweise mit jeder gegen die anderen.

Es bilden sich vier grundlegende Fakultäten heraus, wobei die Schwergewichte an den verschiedenen Universitäten unterschiedlich waren und nicht überall alles angeboten wurde.

1. Die Artistenfakultät.
2. Die medizinische Fakultät
3. Die juristische Fakultät
4. Die theologische Fakultät

Mit der Artistenfakultät gewinnt die Philosophie eine institutionalisierte Stellung. Das Studium an dieser Fakultät war als eine Art Grundstudium Vorbedingung für den Besuch anderer Fakultäten. Wesentlicher Lehrgegenstand sind die Schriften des Aristoteles. "Der in der Artistenfakultät entwickelte Begriff von Wissenschaft wurde auf juristische, medizinische und theologische Inhalte angewendet. Damit waren auch Konflikte geschaffen."⁶⁵ Auch die Theologen hatte sich dem Standard aristotelischer Wissenschaftstheorie und Philosophie zu stellen, kommentierte den Philosophen und durchdachte die wissenschaftstheoretischen Grundlagen ihrer Disziplin vor diesem Hintergrund. Die Theologie wird zu einer Wissenschaft gleich den anderen Wissenschaften, wenn auch die ranghöchste.

Die Stufen der Universitätskarriere sahen folgendermaßen aus, wobei zu beachten ist, dass man in einem Alter an die Universität kam, mit dem man heute noch die Schulbank eines Gymnasiums drücken würde.

A. Sechs Jahre Philosophiestudium an der Artistenfakultät, Abschluß Bakkalaureat. Das Studienprogramm erweiterte sich im Lauf des 13. Jh. ständig.

Durchschnittliche Gliederung der damaligen Philosophie nach A Magnus und Thomas von Aquin:

1. Realphilosophie
 - 1.1 Theoretische Philosophie: Naturphilosophie, Mathematik, Metaphysik
 - 1.2 Praktische Philosophie: Ethik, Ökonomie, Politik.

⁶⁵ K. Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter, a.a.O., 310.

2. Rationalphilosophie: Logik

Rhetorik und Grammatik verschwinden aus den Lehrplänen, vom Trivium bleibt nur die Logik. Realis teilt sich in theoretische und praktische Phil. die theoretische in Physik, Mathematik und Metaphysik. Die praktische in Ethik, Ökonomie und Politik. Für die Metaphysik werden die metaphysischen Schriften des Aristoteles zugrundegelegt. Für die mathematischen Fächer (Astronomie, Geometrie, Arithmetik, Musik) Euklid und Boethius u.a. Die Physik beruht fast ausschließlich auf den Schriften des Aristoteles über den Himmel, das Werden und Vergehen der Lebewesen, Die Pflanzen und Tiere, De anima, und die kleineren Schriften über die Bewegung des Herzens etc werden gelesen.

B. zwei Jahre Lehre als Bakkalaureus. Nach Bestehen der Vorexamen und einer öffentlichen Disputation, durfte man die vorgeschriebenen Lehrbücher vorlesen und erklären. Danach war man **bakkalaureus formatus**. Wenn man daraufhin weiter an der Artistenfakultät verblieb, konnte man dort **Magister** werden. Das heißt, die Artistenfakultät bot einen eigenen abgeschlossenen Studiengang an. Das Studium der Philosophie ist nicht mehr auf die Theologie ein- bzw. hingeordnet, sondern ist ein selbstständiges Fach geworden. Meist schloß man aber nach dem Bakkalaureat ein weiteres Studium an einer der drei anderen Fakultäten an. Wenn man Theologie wählte, dann

C. acht Jahre Theologiestudium, Abschluß Bakkalaureus der Theologie.

D. Magister der Theologie. Voraussetzung: Zwei Jahre Kommentierung der Hl. Schrift, dann zwei Jahre Kommentierung der Sentenzen des Petrus Lombardus, vier weitere Jahre Erfahrung in Disputationen. Der theologische Studiengang war also sehr lange und anspruchsvoll. Der Titel eines Magisters der Theologie war denn auch der angesehenste unter allen Titeln die die Universität zu vergeben hatte.

Der Stil scholastischer Wissenschaftlichkeit

Ich habe schon im ersten Teil der Vorlesung anlässlich der Besprechung des Begriffs Scholastik darauf hingewiesen, dass sich der Begriff Scholastik halten läßt, wenn man ihn als Bezeichnung für die hochmittelalterliche Form der Wissenschaft nimmt. Auf allen Fakultäten der Universität des 13. Jhd herrscht derselbe Stil des

Unterrichts, der Forschung und der literarischen Produktion. Dieser Stil soll nun anhand einiger Grundzüge der scholastischen Denkweise etwas näher dargestellt werden.⁶⁶ Nicht die Scholastik, wie sie sich in bereits erstarrten Formen des 14. Jahrhunderts und später präsentiert, wohl aber die Scholastik in ihrer Jugendfrische ist ein aufregendes Unternehmen.

Der Kommentar: Die Tradition am Leben halten

Scholastisches Denken vollzieht sich in der (Hoch-)Schule und deshalb schulmäßig. Es sind Formen des Unterrichts, die sich zu literarischen Formen auswachsen. Der Kommentar ist die Grundform der scholastischen Forschung. Der Kommentar ist keineswegs eine sterile Angelegenheit, bei der nur Längstbekanntes wiedergekaut wird. Am Interpretieren der großen Texte aus der Tradition entzünden sich vielmehr die weiterführenden Gedanken. Der Kommentar spielt in die Lehre herein, da die Textkommentierung zur Aufgabe des Lehrers gehörte. Ging es im Frühstadium der Scholastik noch darum, etwaige Gegensätze zu harmonisieren, so wandelt sich der Kommentar im Lauf der Zeit zu einer durchaus kritischen Auseinandersetzung mit den grundlegenden Texten.

Disputatio: Das Turnier der Wahrheitsritter

Die *disputatio* war das beherrschende Element des Unterrichts an der Universität. Die Vorlesung war nur eine Vorbereitung der *quaestio*, sie sollte zum Fragen und Suchen anregen. Die Stätte, an der die Fragen und Probleme offen ausgetragen wurden, war die *disputatio*, der Diskussion der Gelehrten, einer strengen Übung im Denken, die von großer Lebendigkeit erfüllt war.

Im 13. Jahrhundert wurde die *disputatio* ausgebaut zu einem nach bestimmten Spielregeln erfolgenden Ritual des gemeinsamen Ringens um die Wahrheit. Jeder Magister hatte alle vierzehn Tage die sogenannten ordentlichen Disputationen (d. *ordinariae*) abzuhalten, in denen Probleme aus seinen Vorlesungen diskutiert wurden. Den Ablauf schildert O.H. Pesch in seinem Buch über Thomas v. Aquin folgendermaßen: "Um sich das Verfahren vorstellen zu können, muß man sich in einen mittelalterlichen Hörsaal versetzen. Die Studenten oder gegebenenfalls auch

⁶⁶ Siehe dazu R. Schönberger, Was ist Scholastik?, a.a.O., 52-115.

die an der Disputation teilnehmenden Kollegen sitzen nicht, wie heute, an Tischen, sondern auf einer Bank, die ringsum an den Wänden entlangläuft. Vor der Stirnwand in der Mitte thront der Magister auf dem Katheder. Buchstäblich zu seinen Füßen, nämlich auf einer kleinen Bank an der Vorderseite des Katheders, sitzt der (dienstälteste) Baccalaureus. Das Thema - eine These oder ein articulus - sind durch Ankündigung bekannt. Zuerst werden reihum Gegenargumente (*Videtur quod non*) vorgebracht. Der Baccalaureus beantwortet, das heißt widerlegt der Reihe nach jeden vorgebrachten Einwand. Vielleicht, sicher ist es nicht, bringt er auch Gegenargumente vor (*Sed contra est*). Diese ganze Diskussion kann einmal länger, das andere Mal kürzer dauern, im Durchschnitt drei Stunden. Alles wird genau mitgeschrieben. Am nächsten Tag - vielleicht mit einem Tag Unterbrechung - kommt die Stunde des Magisters: In einer ausführlichen »Entscheidung« (*determinatio*) formuliert er seine eigene These und begründet sie. Danach beantwortet er alle vorgetragenen Einwände, sei es, dass er sich den Antworten seines Baccalaureus anschließt, sei es, dass er eine eigene Antwort formuliert (*Ad primum, ad secundum* usw.) Damit ist die Disputation als solche abgeschlossen. Später, oft mit zeitlichem Abstand zur Disputation selbst, liefert der Magister eine definitiv redigierte und beurkundete Fassung bei der Universitätsbuchhandlung ab, die keineswegs mit dem Wortlaut des Diskussionsverlaufs identisch ist, oft aber, vor allem in der Redaktion der Argumente und Gegenargumente, noch das lebhafteste Hin und Her der Diskussion - bis zu zwanzig und mehr Argumente und Gegenargumente! - durchscheinen läßt.⁶⁷

Außerdem gab es die Disputationen über Beliebiges (*quaestiones quodlibetales*), bei denen jeder Anwesende Fragen aus allen Wissensgebieten stellen konnte. Sie wurden zweimal im Jahr in der Advents- und in der Fastenzeit abgehalten und waren feierliche Veranstaltungen, sozusagen die institutionalisierte Selbstdarstellung der Universität, bei der immer ein großer Teil aller Lehrenden und Studierenden zugegen waren. Auch außerhalb der Universität Stehende durften beiwohnen und nicht selten erschienen dort auch hochstehende Prälaten und Fürsten, um die seltene Gelegenheit, mit der Universitätswissenschaft in Berührung zu kommen, zu nutzen. Auch diese Disputationen dauerten zwei Tage. Am ersten

⁶⁷ O. H. Pesch, Thomas v. Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Mainz 1988, 88-89.

wurden die Fragen in Rede und Gegenrede entfaltet, am nächsten Tag trug dann der Magister seine *determinatio* vor.. Die Schüler und Lehrer gegnerischer Schulen nutzten besonders die *quaestiones quodlibetales* um ihre Konkurrenten aufs Glatteis zu führen und ihnen Niederlagen beizubringen. Nicht selten gerieten deshalb die *disputationes* zu Schaukämpfen, in denen es um das Prestige einzelner Denker oder ihrer Schulen ging.

Quaestio, die Leidenschaft des Fragens

Das Fragen wird professionalisiert, institutionalisiert, intellektualisiert und zu einer erstaunlichen Umfassendheit getrieben. Auffallend ist, dass kaum eine Frage als zu absurd und unwichtig abgetan wird. Fragen kann man auf ganz verschiedene Weise. Welche Art des Fragens herrschte in der scholastischen Wissenschaft? Das Fragen entspringt aus Aporien, die durch einander widersprechende Aussagen zum selben Thema entstehen. Die Fragen sind das Austragen von kontroversen Wahrheitsansprüchen, die auf dem Turnierplatz der akademischen Diskussion um den Sieg fechten. Die aristotelische Logik gibt dazu die allgemeinen Spielregeln an. Zu Recht hat man immer wieder auf die Ähnlichkeit der *disputationes* mit den mittelalterlichen Ritterturnieren hingewiesen. Die Fragen der Scholastik sind Streitfragen, die ritterlich ausgefochten werden.

Es wird der Anspruch erhoben sachliche Probleme auf eine entscheidbare Weise zu formulieren. Was immer gesagt wird, ist entweder wahr oder falsch und kann durch Angabe von Gründen eindeutig als wahr oder falsch aufgewiesen werden. Die *quaestio* mündet deshalb regelmäßig in die *determinatio*, die Entscheidung über das anstehende Problem. Nur sehr selten wird eine Frage offengelassen.

Die Form der Diskussionsveranstaltung, wie sie in den *disputationes* vorliegt, hat nicht nur den Denkstil, sondern auch die literarischen Formen der Scholastik geprägt. Die Vollzugsform der universitärer Lehre und die literarischen Gattungen, in denen sich die Wissenschaft einer Zeit artikuliert sind ja meist miteinander verklammert. Nicht nur die Quästionen, die in Zusammenhang mit den intellektuellen Wettkämpfen verfaßt wurden, auch die Summen z.B. die des hl. Thomas, sind nach der Art der *disputationes* gebaut. Der äußerst umfangreiche Stoff ist in eine große

Zahl von Fragen aufgeteilt. Der *articulus*, die kleinste Einheit, hat jeweils eine bündig und klar formulierte Frage zum Inhalt. Meist handelt es sich um die in Frageform gekleidete These des Magisters. Dann werden zunächst eine Reihe von Argumenten für die Antwort gebracht, die nicht dem Standpunkt entspricht, den der Magister vertritt. Das entspricht der zweiten Phase der *disputatio*, in der die Opponenten das Wort haben. Diese Gegenargumente berufen sich entweder auf eine Autorität, oder sind frei formuliert. Auf sie antwortet ein Argument, das den Standpunkt des Magisters nun in Aussage-, nicht mehr in Frageform und ausführlicher begründend darstellt. Das entspricht der *determinatio*. Ebenso wie in der *disputatio* werden dann als Abschluß des Artikels die Gegenargumente im Einzelnen durchgegangen und entkräftet. Dadurch rundet sich das Ganze ab. Es kommt eine differenziertere Sicht zum Vorschein, die die Wahrheitsmomente der Gegenargumente berücksichtigt.

Verschriftlichung

Wie nie zuvor in der Geschichte der europäischen Wissenschaft und Philosophie wird der geschriebene Text zum Medium des Denkens. "Hugo sprach zu seinen Schülern. Ein Jahrhundert später hielt Thomas v. Aquin seinen Studenten Vorlesungen."⁶⁸ Die Studenten ihrerseits beginnen mitzuschreiben. Im vierzehnten Jahrhundert hat es sich endgültig durchgesetzt, dass sie entweder Diktate aufnehmen oder vor einem Abriß der Vorlesung sitzen und mitlesen. Die Argumentation ist so durchgegliedert und kompliziert geworden, dass man visueller Hilfen bedarf, um ihr folgen zu können. "Aus ... der Gruppe von Novizen um Hugo war ein Heer von Schreiberlingen geworden, die die Darlegungen des Lehrers nur verstanden, wenn sie den Text vor Augen hatten."⁶⁹

Die in der frühmittelalterlichen Literatur zu findende Reserviertheit gegen das Schreiben hat drastisch abgenommen. Thomas merkt zwar in der *Summa theologica* (III, 42, 4) an, dass die großen Meister nichts geschrieben haben, sondern ihre Lehren durch das gesprochene Wort allein ins Herz ihrer Schüler legten. Und doch

⁶⁸ I. Illich, *Im Weinberg des Textes*. Als das Schriftbild der Moderne entstand. Ein Kommentar zu Hugos „*Didascalicon*“, Frankfurt/M. 1991, 95.

⁶⁹ Illich, *Im Weinberg des Textes*, a.a.O., 96-97.

hat er selbst mehr geschrieben als uns aus der gesamten Antike an philosophischen Texten erhalten ist. Es gibt verschiedene Gründe für diese erstaunliche Produktivität.

Einmal die hohe Standardisierung. Die Fragen werden oft nach Schema F abgehandelt. Dann auch der scharfe Konkurrenzkampf der in der Scholastik herrschte. Magister an einer der großen Universitäten konnte man meist nur einmal und für wenige Jahre werden. Man hatte nicht viel Zeit um sich zu bewähren, arbeitete unter Druck. "Hinzu kommt aber, dass aus den einzelnen Klöstern und dann den Provinzialstudien in nahezu ganz Europa aus einem riesigen Reservoir eine strenge Auslese der herausragenden Begabungen geschehen konnte. Die Disputationspraxis mutete dem einzelnen eine viel unmittelbarere und drängendere Auseinandersetzung mit konkurrierenden Positionen zu, als dies bei den Kontroversen im Zeitalter der wissenschaftlichen Zeitschriften je sein konnte."⁷⁰

Februar 2004

⁷⁰ R. Schönberger, Was ist Scholastik?, a.a.O., 83.