

Die mittelalterliche Aristotelesdeutung in ihrem gesellschaftlichen Kontext

Von Charles H. Lohr

In Barcelona im Archiv de la Corona de Aragon befindet sich eine aus dem 13. Jahrhundert stammende Handschrift, die einen „Führer“ durch das Studium an der Pariser Artisten-Fakultät enthält¹. Allem Anschein nach ist dieser Text um 1230/40 als Hilfe für Examenskandidaten von einem unbekanntem magister der Fakultät verfaßt worden. Der Autor gibt für jedes Fach eine knappe Inhaltsangabe der den Vorlesungen zugrunde gelegten Standardtexte und fügt jedem solchen Abschnitt eine Liste der üblichen Prüfungsfragen samt kurzen Antworten bei. Dies gibt ihm Gelegenheit, den Standort der in der Artistenfakultät betriebenen Studien innerhalb einer allgemeinen Klassifikation der Wissenschaften zu bestimmen. Für ihn setzen sich die Artes nicht mehr lediglich aus den sieben freien Künsten des Triviums und des Quadriviums zusammen, sondern sie umfassen vielmehr alle philosophischen und naturwissenschaftlichen Disziplinen seiner Zeit.

Nach einigen anfänglichen Überlegungen zum Wesen der Philosophie teilt der Autor seinen Stoff in drei Hauptrichtungen auf: rationale Philosophie, Naturphilosophie und Moral- oder praktische Philosophie. Unter rationaler Philosophie behandelt er die alten Fächer des Triviums: Zur Grammatik zählt er die Werke von Priscian und Donatus; zur Rhetorik das *De inventione* des Cicero; und zur Dialektik die logischen Schriften des Aristoteles zusammen mit der „Einführung“ des Porphyrius und den logischen Schriften des Boethius.

Zur Naturphilosophie gehören für ihn Metaphysik, Mathematik und Physik. Für die Metaphysik gelten ihm als Standardtexte die Metaphysik des Aristoteles und der pseudo-aristotelische *Liber de causis*. Unter Mathematik behandelt er die Fächer des Quadriviums, weist aber einigen dieser Fächer Schriften zu, die im frühen Mittelalter nicht bekannt waren. Die Physik, die auf der niedrigsten Abstraktionsstufe stand, wird als *scientia naturalis inferior* gekennzeichnet. In diesem Zusammenhang werden die gesamten aristotelischen Schriften zur Naturphilosophie genannt.

¹ Ripoll 109 f. 134^v-158^v. Siehe M. Grabmann, Eine für Examinazwecke abgefaßte Quaestionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des XIII. Jh.s, in: ders., *Mittelalterliches Geistesleben II* (München 1936) 183-199; F. Van Steenberghen, *La Philosophie au XIII^e siècle* (Löwen-Paris 1966) 119-132.

Die Moralphilosophie – als Wissenschaft vom Leben der Seele – faßt unser Autor als dreigeteilt auf: die Seele in ihrem Verhältnis zu Gott, zu anderen und zu sich selbst. An dieser Stelle vermischen wir jedoch die Klarheit, die den Autor bisher bei der Zuordnung bestimmter Texte zu bestimmten Abschnitten auszeichnete. Das Leben der Seele in Gott setzt der Autor mit der Theologie gleich, nennt jedoch keinen Standardtext. Die weitere Einteilung entspricht Aristoteles' Klassifizierung der praktischen Wissenschaft, als das Individuum, die Familie und den Staat betreffend. Da der Autor aber die aristotelischen *Oeconomica* und *Politica* noch nicht kennt, sieht er Ciceros *De officiis* vor als Text für die Wissenschaft vom Leben der Seele in der Familie und empfiehlt das Studium des römischen und kanonischen Rechts in Zusammenhang mit dem Leben der Seele im Staat. Nur für das Studium des Lebens der Seele in sich selbst empfiehlt er Aristoteles, und zwar die *Ethica*.

Dieser „Studienführer“ weist auf ein bestimmtes Stadium in der Entwicklung der mittelalterlichen Artistenfakultät hin: die letzte Übergangsphase von den sieben *Artes liberales*, die das lateinische Mittelalter von der griechisch-römischen Kultur übernahm, zu der Herausbildung dessen, was man nach heutigem Verständnis als „philosophische Fakultät“ bezeichnen würde. Man erinnere sich daran, daß im frühen Mittelalter die weltlichen Wissenschaften auf das Trivium und Quadrivium beschränkt waren und daß diese wiederum – gemäß dem von Augustinus in seinen *De doctrina Christiana* entworfenen Programm – als Vorbereitung zum Studium der Heiligen Schrift betrachtet wurden.

Der Wandel dieser Konzeption setzte im 12. Jahrhundert mit der Übersetzung zahlreicher philosophischer, naturwissenschaftlicher und medizinischer Schriften der Antike ein – vor allem der Werke des Aristoteles, wie unser Studienführer deutlich zeigt. Nicht nur hat die Rezeption der aristotelischen Werke aus den mittelalterlichen Schulen Universitäten gemacht; sie hatte auch einen tiefgreifenden Einfluß auf die Einstellung zu den tradierten Standardautoren, und diese Einstellung schlug sich schließlich in einer neuen Auffassung der Wissenschaft überhaupt nieder.

Die Aristoteles-Rezeption vollzog sich in drei mehr oder minder gut unterscheidbaren Phasen. Mit den Übersetzungen des Boethius brach die erste Welle in die spätrömische Geisteswelt ein, die wenig von griechischer Philosophie und Wissenschaft wußte und noch weniger von Aristoteles. Aber auch auf die monastischen Schulen des frühen Mittelalters hatten die in dieser ersten Phase ermittelten logischen Werke des Aristoteles noch wenig Einfluß. Für die Mönche war geistige Arbeit nur *ein* Aspekt ihrer Aktivitäten, die, wie alles andere,

im Dienste Gottes stand. Dem Mönch, der seine Rolle als Lehrer eigentlich nur nebenbei ausübte, sagte Aristoteles wenig. Seine Aufgabe bestand darin, Gottes Wort in der Schrift und deren Auslegung durch die Kirchenväter zu verstehen. Die Fächer des Triviums – mehr noch die des Quadriviums – konnten von ihm nur rudimentär behandelt werden².

Ein in einer zweiten Phase neu aufkommendes Interesse an Aristoteles setzte eine andere Art von Lehrer voraus. Dieser wurde in der mittelalterlichen *Stadt* geboren. Seit dem 11. Jahrhundert war Wissen nicht mehr ein Monopol abgelegener Klöster. Im Zuge der Entstehung von Städten wurden neue Unternehmen ins Leben gerufen, die zu Arbeitsteilung und damit zu Spezialisierung führten. In diesem Rahmen entwickelte sich auch ein neuer Lehrertypus, eine neue Art von magister. Obwohl er nach der traditionell ständischen Aufteilung der Gesellschaft immer noch zur Klasse der Kleriker gehörte, war er nicht mehr ein Lehrer nach der Art eines Alkuin oder gar eines Notker Labeo oder Scotus Eriugena. Ähnlich wie die Kaufleute in den Städten einer Gilde, die Schreiner und Maurer einer Zunft angehörten, so besaß auch dieser neue magister das Bewußtsein, einer Berufsgruppe anzugehören. Sein Beruf – sein Handwerk – war das Lernen und das Lehren: die eigene Fortbildung und deren Vermittlung. Im Gegensatz zu den Mönchen waren diese neuen magistri nun nicht mehr ortsgebunden und ebensowenig auf einmal formulierte Glaubensinhalte festgelegt³.

Eben diese Gruppe des neuen Gelehrtentyps war es, die sich Aristoteles zuwandte; sie trug – etwa vom Anfang des 11. Jahrhunderts an – die einzelnen Stücke der aristotelischen Logik (mit Ausnahme der Beweistheorie der *Analytica posteriora*) zu einem Ganzen zusammen. Im Zuge dieser Rekonstruktion aristotelischer Werke ging es diesen Gelehrten auf, daß es ganze Erkenntniszweige gab, von denen sie nicht mehr als die Namen wußten. Es war wohl natürlich, daß sie versuchen würden, mehr darüber zu erfahren.

Schon ihr Suchen war eine Art Auslegung der Texte. Denn bei der Suche nach den verlorenen Büchern der aristotelischen Logik wußten sie schon, was sie finden wollten, ein neues Werkzeug nämlich – ein *novum organon* – für die Wissenschaft⁴.

² H. M. Klinkenberg, Der Verfall des Quadriviums im frühen Mittelalter, in: *Artes liberales* (Hrsg. J. Koch; Leiden-Köln 1959) 1–32.

³ J. Le Goff, Les Intellectuels au moyen âge (Paris 1957); P. Michaud-Quentin, La Conscience d'être membre d'une universitas, in: *MiscMed III* (1964) 1–14; J. Le Goff, Quelle Conscience l'université médiévale a-t-elle eu d'elle-même, *ibid.* 15–29.

⁴ Höhepunkt dieser Entwicklung stellt Abailards *Dialectica* dar. Er kannte die Titel und suchte die verlorenen Werke der *logica nova*. Siehe L. M. De Rijk, Petrus Abaelardus *Dialectica* (Assen 1956) xvi–xix; L. Minio-Paluello, *Opuscula: The Latin Aristotle* (Amsterdam 1972). Vgl. N. A. Sidorova, Abélard et son époque: *Cahiers*

Dazu kam ein neues Interesse an der Erforschung der Natur, das zu einem tiefgreifenden Konflikt mit dem traditionellen Verständnis des klerikalen Berufs führen mußte. Obwohl jene magistri, deren Beruf im Lehren bestand, noch Kleriker waren, erschöpfte sich für sie ihre gesellschaftliche Funktion dennoch nicht darin, tradiertes Wissen zu vermitteln. Sie konnten nicht mehr unbefangenen das Wort Gottes verkünden. Sie waren hineingestellt in einen Prozeß des Lernens, sie mußten das Wissen der Antike meistern, sie mußten als *discipuli* bei den Griechen, Arabern und Juden in die Schule gehen; sie mußten die Schrift und die Kirchenväter mit der Wissenschaft antiker Heiden und den religiösen Lehren nicht-christlicher Kulturen konfrontieren. Nicht nur mit dem Verhältnis Gottes zu seinem Volk mußten sie sich auseinandersetzen, sondern auch mit dem Verhältnis des Menschen zu seiner Welt. Sie lernten die Namen neuer, fremder Wissenschaften von Kaufleuten, die Berichte aus Spanien und dem Morgenland zurückbrachten; von den Juden, deren Kenntnisse der hebräischen und arabischen Sprachen und deren weitreichende Kontakte ihnen Zugang zu den Wissenschaften der Griechen verschafften; von Gelehrten wie den Engländern Adelard von Bath und Daniel von Morlay, deren Reisen nach Sizilien und bis nach Toledo sie in direkte Berührung mit einer Philosophie und einer Wissenschaft gebracht hatten, die ihnen die römische Kultur nicht vermittelte.

Wie der moderne Bibliothekar, der eine große Lücke inmitten der Bestände einer Zeitschrift entdeckt, konnten die magistri – nachdem sie einmal die neuen Namen gelernt hatten – nicht ruhen, bis die Lücke ausgefüllt war. Zunächst wandten sie sich an Übersetzer. Der Beitrag, den diese Interpreten klassischer Tradition zur Bereicherung des mittelalterlichen Wissensbestandes leisteten, war immens: Euklid für die Geometrie; Ptolemäus für die Astronomie; Hippokrat und Galen für die Medizin; vor allem aber für die Methodologie, für die Systematisierung, für gänzlich neue und kaum geahnte Wissenschaften: die Werke des Aristoteles, des *Philosophen* schlechthin, samt seinen arabischen Kommentatoren⁵.

d'histoire mondiale 4 (1957–58) 541–552; *M. de Gandillac*, Sur quelques interprétations récentes d'Abélard: Cahiers de civilisation médiévale 4 (1961) 293–301.

⁵ Daß zunächst nur die Namen der neuen Wissenschaften gelernt und erst danach die Werke selbst übersetzt wurden, belegt *C. H. Haskins*, A List of Textbooks From the Close of the Twelfth Century, in: ders., Studies in the History of Mediaeval Science (Cambridge, Mass. 1924) 356–376; *M. Grabmann*, Aristoteles im 12. Jahrhundert, in: Mittelalterliches Geistesleben III (München 1956) 64–127. Vgl. *A. Birkenmajer*, Le Rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la reception d'Aristote au XII^e et XIII^e siècles [1930], in: *Studia Copernicana I* (Wrocław 1970) 73–87; *P. O. Kristeller*, The School of Salerno, in: ders., Studies in Renaissance Thought and Letters (Rom 1956) 495–551; *O. Pedersen*, Du Quadrivium à la physique, in: *Artes liberales* (Hrsg. J. Koch; Leiden–Köln 1959) 107–123; *R. Lemay*, Abū Maʿshar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century, the Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology (Beirut 1962). Darüber hinaus führte das

Das Bestreben der *magistri artium* im 12. Jahrhundert, die antike Wissenschaft zu erschließen, war also bereits der erste Schritt in der Interpretation der so entdeckten Schriften. Die bis etwa 1200 in lateinischer Übersetzung zugänglich werdenden Schriften des Aristoteles verdanken ihren großen Einfluß also nicht der Tatsache, daß sie zufällig übersetzt wurden; vielmehr hat man sie gerade deswegen übersetzt, weil die *magistri* – überdrüssig des bloßen Vermittelns – selbst daraus lernen wollten. Der Geist der Vernunft, Neugierde und Kritik, den sie bei Aristoteles vorfanden, entsprach ihrem eigenen Streben und wirkte richtungweisend für die Herausbildung ihres Selbstverständnisses. Das System, das sie übernahmen, vermittelte ihnen ein Gefühl der Unabhängigkeit gegenüber der traditionellen Auffassung der klerikalen Funktion. Ja, selbst wenn schließlich die Verarbeitung aller Denkanstöße dieser zweiten Phase der Aristotelesdeutung noch weitere 300 Jahre dauerte, war das Schicksal der klerikalen Wissenschaftsauffassung doch schon mit der Öffnung der *physici* hin auf die Wissenschaft der Griechen beschlossen⁶.

Die erste Phase der Aristotelesrezeption – eingeleitet durch Boethius' Übersetzungen – war, wenn man so will, ein Zufall, der seine angemessene Auswirkung erst als zweite Phase im 12. Jahrhundert haben konnte. Die dritte Phase, die mit den Renaissance-Übersetzungen von Werken wie der *Poetica* und *Mechanica* und denen der griechischen Aristoteleskommentare anhub, diente lediglich der Vervollständigung des Aristotelesbildes und der völligen Befreiung der Wissenschaften aus der klerikalen Herrschaft⁷. Damit Aristoteles

neue Selbstbewußtsein des *magister* als Handwerker zur Eingliederung der *artes des homo faber* in die Wissenschaftseinteilungen des 12. Jh.s. Siehe *F. Alessio*, *La Filosofia e le „artes mechanicae“ nel secolo XII: Studi medievali ser. III*, 6 (1965) 71–161.

⁶ Über die neuen Schulen, die mit diesem neuen Typus des Klerikers aufkommen sind, siehe *E. Lesne*, *Les Écoles de la fin du VIII^e siècle à la fin du XII^e* (Lille 1940) 453–512; *P. Delhaye*, *L'Organisation scolaire au XII^e siècle: Traditio* 5 (1947) 211–268; *J. W. Baldwin*, *Masters, Princes, and Merchants: the Social Views of Peter the Chanter and His Circle* (2 Bde.; Princeton 1970) I 63–87. Durch die *licentia docendi* versuchte die Kirche ihre Monopolstellung in den Schulen zu halten. Siehe *G. Post*, *Alexander III, the licentia docendi, and the Rise of the Universities*, in: *Anniversary Studies in Mediaeval History by Students of Charles Homer Haskins* (Boston 1929) 255–277; *Lesne*, op. cit. 420–430. Vgl. *G. Post*, *Master's Salaries and Student-Fees in Mediaeval Universities: Speculum* 7 (1932) 181–198; *G. Mollat*, *Bénéfices*, in: *Dictionnaire de droit canonique* II (1937) 406–449; *Baldwin*, op. cit. 117–130.

⁷ Die dritte Phase der Aristotelesrezeption setzt die weitere Säkularisierung der Gesellschaft und das Aufkommen neuer Schulen voraus. Zur gesellschaftlichen Situation siehe z. B. *G. de Lagarde*, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* (6 Bde.; Saint Paul-Trois Châteaux–Wien 1934–1946); *J. R. Strayer*, *Laicization of French and English Society in the Thirteenth Century: Speculum* 15 (1940) 76–86; zu den Schulen z. B. *P. Riché*, *Recherches sur l'instruction des laïcs du IX^e au XII^e siècle: Cahiers de civilisation médiévale* 5 (1962) 175–182; *H. Wieruszowski*, *Arezzo as a Center of Learning and Letters in the Thirteenth Century: Trad* 9 (1953) 321–391. Der Aristotelismus verschwand schließlich mit der

aber diese Wirkung im klerikalen Milieu des Mittelalters haben konnte, war jahrhundertelange Arbeit in den Artistenfakultäten der europäischen Universitäten nötig. Der Kampf um diese allmähliche Loslösung dürfte um die Zeit unseres Handbuchs angefangen haben. Obwohl der Autor für die *Quaestiones* zu den *Libri naturales* nur wenig Platz vorsieht, wird das von ihm beschriebene auf Aristoteles basierende System der Wissenschaften maßgebend sein für die Bildung der mittelalterlichen Universität. Das offizielle Bekenntnis der Pariser Universität zum Aristotelismus fand statt, als am 19. März 1255 die Artistenfakultät einen neuen Syllabus herausbrachte, der alle damals bekannten Werke des Aristoteles zum Pflichtstudium machte. An jenem Tag wandelte sich die Artistenfakultät in eine philosophische Fakultät: Sie erhielt ihrem eigenen Selbstverständnis nach ein ganz neues Gewicht und begann nun auch bald Lehren zu entwickeln, die von denen der theologischen Fakultäten unabhängig waren. Dies war ein unerhörtes novum und mußte gewaltige Reaktionen erwecken und eine zunehmende Rivalität zwischen den zwei Fakultäten stiften⁸.

Der Konflikt brach fast gleichzeitig offen aus: Er betraf zunächst die Moralphilosophie. Wir erinnern uns, daß die Moralphilosophie im 3. Hauptabschnitt unseres studentischen Universitätsführers aufgeführt wurde. Wie wir sahen, ist dieser Abschnitt der von unserem Autor auch am wenigsten deutlich dargestellte, was daran liegt, daß ihm die *Oeconomica* und *Politica* des Aristoteles noch nicht bekannt waren. Die Namen dieser Wissenschaften jedoch kennt er schon, und seine Kollegen sind zweifelsohne dabei, die Bibliotheken Europas nach Exemplaren durchzukämmen, damit sie übersetzt werden können. Andererseits kennt er die aristotelische *Ethica* und erkennt ihr – nach der Länge seiner Ausführungen zu urteilen – die nach der Logik zweitwichtigste Stellung zu.

Hier erkennen wir den Ausgangspunkt des Konflikts. Unser Autor setzt den philosophischen Begriff der *beatitudo* dem theologischen direkt entgegen. Die Auferstehung des Leibes ist ein Wunder, das Naturgesetzen nicht unterliegt und somit auch nicht zum Bereich der Philosophie gehört. Auf die Frage, ob wir die Urheber sowohl unserer guten wie auch unserer bösen Taten sind, unterscheidet der Autor zwischen den Standpunkten des Philosophen und des Theologen:

völligen Säkularisierung der Schulen. Vgl. *J. Simon*, *The Social Origins of Cambridge Students, 1603–1640: Past and Present* 26 (1963) 60; *L. Stone*, *The Educational Revolution in England, 1560–1640*: *ibid.* 28 (1964) 41; *D. Cressy*, *The Social Composition of Caius College, Cambridge 1580–1640*: *ibid.* 47 (1970) 113–115.

⁸ *H. Denifle* und *A. Chatelain*, *Chartularium Universitatis Parisiensis I* (Paris 1889) 277–279 Nr. 246. Vgl. *S. d'Irsay*, *Les Sciences de la nature et les universités médiévales*: *Archeion* 15 (1933) 216 ff. 216–231; *H. Grundmann*, *Vom Ursprung der Universität im Mittelalter*, in: *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen AkadWiss zu Leipzig, phil.-hist. Kl.* 103, 2 (1957).

Ad quod dicimus quod loquendo philosophice sumus tota causa utriusque; loquendo tamen theologie, non sumus sufficientes ad bonum, sed oportet gratiam in nobis a Deo infundi⁹.

Diese Fragen betrafen die Ethik. Es dauerte aber nicht mehr lange, dann wurden auch solche Fragen gestellt, die die Ewigkeit der Welt und das Wesen des menschlichen Verstandes betrafen. Tiefergreifend als solche punktuellen Differenzen war jedoch die Unterschiedlichkeit zweier Geisteshaltungen, wie sie hier manifest wird. Traditionsgemäß bestand die Aufgabe des Klerikers darin, Gottes Wort auszulegen. Zu diesem Zwecke wandte er sich an die Kirchenväter und die Konzilien. Seit Anfang des 12. Jahrhunderts wurde dieses Befragen der Autoritäten aufgrund der ständig wachsenden Zahl der zur Verfügung stehenden Quellen problematisch. Zuerst begnügte man sich damit, die Quellen einfach ihrem Inhalt nach zu ordnen. Als es aber evident wurde, daß die Autoritäten nicht immer miteinander übereinstimmten, entwickelte man eine Methode der Konkordanz. Bei der Lösung eines aufgrund divergierender Meinungen entstandenen Problems suchte man einen Standpunkt, von dem aus die einschlägigen Quellen miteinander in Einklang gebracht werden konnten – eine Methode, die sich noch mit der klerikalen Wissenschaftsauffassung vertrug. Ihre Hauptprämisse war, daß die vom Klerus verwaltete Tradition im Grunde kohärent sei und daß die Aufgabe des Theologen im Ordnen tradierter Daten bestehe¹⁰.

Im 13. Jahrhundert jedoch – als die magistri griechischen, arabischen und hebräischen Werken der Medizin, der Astrologie und der Naturwissenschaft begegneten, vor allem aber den Schriften des Aristoteles – ereignet sich ein Bruch in dieser Entwicklung. Die überwältigende Menge neuer Quellen, die die Übersetzer des späten 12. und anfänglichen 13. Jahrhunderts erschlossen hatten, stellte die einfachen, auf die Autoritäten der lateinischen Kirchentradition beschränkten Konkordanzen des 12. Jahrhunderts in Frage. In dieser neuen Situation lehnten manche die neuen Quellen ab und versuchten mittels kirchlicher Verurteilungen zu verhindern, daß sie gelesen würden; andere, wie Bonaventura und Olivi, sahen in Aristoteles das apokalyptische Ungeheuer der letzten Tage und flüchteten sich in die Geschichtsspekulation eines Joachim de Fiore¹¹; noch andere, wie

⁹ F. 136^v (Grabmann 196).

¹⁰ A. Lang, Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik (Freiburg 1964) 15–40.

¹¹ T. Gregory, L'Escatologia cristiana nell'aristotelismo latino del XIII secolo: Ricerche di storia religiosa 1 (1954) 108–119; *ders.*, Escatologia e Aristotelismo nella scolastica medievale: Giornale critico della filosofia italiana 40 (1961) 163–174; D. Burr, The Apocalyptic Element in Olivi's Critique of Aristotle: Church History 40 (1971) 15–29.

Albertus Magnus und Thomas von Aquin, öffneten sich der neuen Literatur und setzten den Versuch einer *concordantia discordantium fort*¹²; eine letzte Gruppe, zu der unser Autor, wie später auch Siger von Brabant, Boethius de Dacia und andere *magistri artium* gehörten, akzeptierte die neuen Quellen, ohne sie in Einklang mit der kirchlichen Lehre bringen zu wollen.

Hinter diesem methodologischen Problem standen nicht nur wissenschaftstheoretische Überlegungen. Im Grunde handelte es sich dabei um die Stellung des *magistri artium*, des Universitätsprofessors, des Intellektuellen der Zeit innerhalb seiner Gesellschaft. Der Mendikantenstreit und die Geschichte des Franziskanerordens stellen die eine Seite dieser Auseinandersetzung dar. Die Ansicht, der Besuch der Universität und der Besitz von Büchern seien unvereinbar mit der gelobten Armut, wirkt wie der Versuch, ein Bollwerk aufzurichten gegen die mit Macht hereinbrechenden, mit dem aristotelischen *Corpus* eingeführten weltlichen Wissenschaften¹³. Die Kontroverse um Averroes führte zum Teil zu sehr starren Positionen in der Frage des Selbstverständnisses der *magistri*. Aristoteles' *Ethica* diene als Waffenlager. Die Schlacht wogte hin und her zwischen der Frage des ethischen Ideals der *humilitas* und deren Gegensatz, der *magnanimitas*. Der Sieg, für den die Averroisten rangen, war, die Würde und Überlegenheit des Universitätsstatus theoretisch zu begründen. In seinen *Questiones morales* setzt sich Siger von Brabant mit der Meinung auseinander, daß *humilitas* keine Tugend sei, nam *opponitur virtuti ut magnanimitati quae tendit ad magna* (q. 1). In seiner Antwort kommt er zum Ergebnis, daß beide – sowohl die *humilitas* als auch die *magnanimitas* – der *recta ratio* zugeordnet seien. Demgemäß ordnet er die Moral tugenden den intellektuellen unter (q. 4)¹⁴. Hier zeichnet sich schon der Weg ab, der zu gewissen im Jahre 1277 verurteilten Sätzen führte. Etwa Prop. 40: *Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae*. Prop. 144: *Quod omne bonum quod homini possibile est, consistit in virtutibus intellectualibus*. Prop. 154: *Quod*

¹² C. H. Lohr, *Thomas receptor/receptus*: ThPh 49 (1974) 199–212.

¹³ B. H. Rosenwein und L. K. Little, *Social Meaning in the Monastic and Mendicant Spiritualities: Past and Present* 63 (1974) 4–32.

¹⁴ B. Bazán, Hrsg., *Siger de Brabant, écrits de logique, de morale et de physique* (Löwen–Paris 1974) 98 f., 102 f. Vgl. R.-A. Gauthier, *Trois Commentaires „averroistes“ sur l'Éthique à Nicomaque*: AHDL 16 (1947–48) 187–366; ders., *Magnanimité* (Paris 1951) 443–488; G. Post, K. Giocarinis und R. Kay, *The Medieval Heritage of a Humanistic Ideal: „Scientia donum Dei est, unde vendi non potest“*: Trad 11 (1955) 195–234; R.-A. Gauthier und J. Y. Jolif, Hrsg., *Aristote, L'Éthique à Nicomaque* (2 Bde., Löwen–Paris 1958–1959) I 74*–85*; K. Giocarinis, *An Unpublished Late Thirteenth-Century Commentary on the Nicomachean Ethics of Aristotle*: Trad 15 (1959) 299–326.

sapientes mundi sunt philosophi tantum¹⁵. Das Leitwort dieser Propositiones ist *Philosophus* – groß geschrieben, wenn man so will: Der *Philosophus* als Nachfolger des Klerikers. So hatte sich schon Abailard bezeichnet, und Siger nahm dies auch für sich in Anspruch. Für das 13. Jahrhundert war Aristoteles der *philosophus* schlechthin. Die magistri artium sahen sich nunmehr als seine Nachfolger.

Das hieß nun aber wiederum nicht, daß sie ihr Leben für Aristoteles gegeben hätten. Ihr eigenes Selbstverständnis erlaubte es nicht, die aristotelischen Lehren zum Dogma zu erheben. Die Unterscheidung, die der Autor unseres Studentenhandbuches trifft zwischen loquendo secundum philosophos und loquendo secundum theologos et secundum veritatem, macht deutlich, daß sie auch Aristoteles' Haltung und dessen kritische Distanz gegenüber jeder Autorität teilen. Gar die Tatsache, daß der theologische Standpunkt mit der Wahrheit als solcher gleichzusetzen sei, zeigt – in einer subtilen, beinahe paradoxen Weise – die Unabhängigkeit der Artisten gegenüber aller Autorität.

Daß die magistri artium den Text des Philosophen als *Quelle* statt als Autorität betrachten, stellt einen Bruch dar, nicht nur mit der klerikalen Interpretationsauffassung, sondern auch mit der gesamten peripatetischen Tradition der Aristotelesauslegung seit Alexander von Rhodos. Es ist eine bekannte Tatsache, daß das Lyceum weniger an einer Erweiterung der menschlichen Erkenntnisbereiche als an Orthodoxie interessiert war. Statt mit der unabhängigen Untersuchung der Natur, der Gesellschaft und der Kunst im Geiste ihres genialen Begründers, begnügte sich das Lyceum mit der Erstellung von Editionen, Kommentaren, Paraphrasierungen, Abrissen und Kompendien. Dies lag daran, daß Aristoteles nicht nur ein sehr schwieriger Autor ist, sondern auch ein Gesamtsystem der Wissenschaften gegeben zu haben schien. Während die Akademie durch die Dialogform der platonischen Werke gezwungen war, Koordinierungs- und Systematisierungsarbeiten vorzunehmen, hielten es die Peripatetiker für ausreichend, die Strukturen und Zusammenhänge des aristotelischen Lehrgebäudes hervorzuheben¹⁶. Selbst nach Porphyrius' Versuch, bestimmte Aspekte der aristotelischen Logik für den Platonismus fruchtbar zu machen, blieb die Mentalität der Schule im Grunde unverändert. Sowohl die aristotelischen Schulen in Athen und Alexandria vom 4. bis zum 6. Jahrhundert als auch die byzantinische und moslemische Spekulation versuchten nichts anderes, als die Wahrheit der platonischen Philosophie mit der der aristotelischen zu verbinden.

¹⁵ P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle (2 Bde.; Löwen 1908–1911) II 176, 188.

¹⁶ P. Moraux, Der Aristotelismus bei den Griechen I (Berlin 1973).

Die Aristotelesdeutung in den Artistenfakultäten des lateinischen Mittelalters unterscheidet sich radikal von jener peripatetischen Auslegung sowie von der traditionell kirchlichen Textinterpretation. Die klerikalen Bibelkommentare setzten voraus, daß es sich bei ihnen um das Ausschöpfen der Quelle aller Wahrheit handele. Selbst wenn verschiedene Bücher der Schrift oder Schrift und Kirchenväter voneinander abwichen, blieb die Basis jener Versuche einer *concordia discordantium* die Überzeugung, daß wirkliche Widersprüche unter den Auctoritates unmöglich seien. Der mittelalterliche Interpret hatte für diese Harmonisierungsversuche, die uns heute weit hergeholt anmuten, einen Namen: „*expositio*“.

Sowohl die klerikale als auch die peripatetische Auffassung dessen, was ein Kommentar leisten sollte, zielten auf Übereinstimmung: einerseits Übereinstimmung offenkundiger Wahrheit mit sich selbst und mit außerhalb ihres Bereichs stehenden Quellen, andererseits Übereinstimmung verschiedener philosophischer Auffassungen untereinander. Es scheint natürlich, daß das Mittelalter das peripatetische Verständnis der Auslegung für die eigenen „*expositiones*“ des Aristoteles übernehmen würde. Und dies fand in der Tat statt. Diejenigen, die das klerikale Unternehmen einer *concordia discordantium* von theologischer Wahrheit und neueren philosophischen und wissenschaftlichen Theorien noch fortzusetzen versuchten, haben Aristoteles in jener überlieferten Weise kommentiert. Die von Thomas von Aquin entworfene Aristotelesinterpretation wird des öfteren dargestellt als eine *concordia* von Christentum, Neuplatonismus und Aristotelismus. Für die klerikal ausgerichteten Schulen des späteren Mittelalters jedoch – seien sie thomistischer oder anderer Prägung – bedeutete dieser Versuch eine Aufwertung des aristotelischen Gedankengutes zum Status einer neuen Offenbarung, die dem Christentum an die Seite gestellt wurde.

Die *magistri artium* jedoch machten sich eine andere Methode zu eigen, und damit begann eine neue Epoche in der Geschichte des Kommentars. Siger von Brabant formulierte seine Absicht folgendermaßen: *quaerendo intentionem philosophorum in hoc, magis quam veritatem, cum philosophice procedamus* (*De anima intellectiva* c. 7)¹⁷. Er und seine Kollegen waren die ersten, die philosophische Texte

¹⁷ B. Bazán, Hrsg., Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi* (Löwen-Paris 1972) 101. Siger formuliert folgende hermeneutische Regel: *Propter hoc sciendum quod sententiam Philosophi ab his qui eius libris suscipiunt exponendos, non est celanda, licet sit contraria veritati* (C. A. Graiff, Hrsg., Siger de Brabant, *Questions sur la Métaphysique* [Löwen 1948] 140). Ein Kollege an der Artistenfakultät – möglicherweise Petrus de Alvernia – lehnt die *Concordia*-Methode ausdrücklich ab: *Aristoteles autem ut manifestum est probat motum esse aeternum . . . Quidam tamen volentes concordare intentionem Aristotelis fidei dicunt quod Aristoteles non fuit opinatus ex istis rationibus mundum esse aeter-*

philosophisch interpretieren wollten, d. h. in einer Art und Weise, die wir heutzutage vielleicht philologisch nennen würden – wenigstens in einer sehr unklerikalen Weise, indem sie nämlich zum erstenmal in der Geschichte der Textinterpretation von der Frage der Wahrheit absahen. Für sie war der zu kommentierende Text nicht die Quelle aller Wahrheit, sondern die Meinung eines sehr begabten Kollegen.

Es ist schwierig, zu erklären, wie es dazu kam. Es lag zum Teil wohl an De-facto-Konflikten mit gewissen Lehren der katholischen Theologie. Die *magistri artium* waren konfrontiert mit einer umfangreichen antiaristotelischen Literatur: Aegidius von Rom, *De erroribus philosophorum*; Albertus Magnus, *De XV problematibus*; Thomas von Aquin, *De unitate intellectus contra Averroistas*, sowie die Verurteilungen von 1270 und 1277. Angesichts solcher Opposition war es schwer, die Behauptung aufrechtzuerhalten, Aristoteles habe die ganze Wahrheit auf seiner Seite. Die *magistri artium* erkannten wohl die Mängel der aristotelischen Doktrin; aber sie wollten um jeden Preis die bisherige klerikale Haltung dem Text gegenüber vermeiden. Für sie war Aristoteles, der Philosoph, der Prototyp ihrer selbst. In ihm fanden sie denjenigen, der die Würde ihres Universitätsstatus bestätigte, sie sahen in ihm den Forscher, den Fragenden – oder mit den Worten des Aristoteles selbst, den Jagenden, den Suchenden, den Entdeckenden¹⁸ – einen, der die Lehren seiner Vorgänger einer schonungslosen Kritik unterzog, der sich keiner Autorität beugte und sich frei von allem Dogmatismus hielt. So sollten auch ihre Kommentare sein: suchend, kritisch – und somit anders als die klerikalen Kommentare der Theologen.

Aber ihre Interpretation des aristotelischen Gedankengutes schlug sich am tiefstgehenden nieder in ihrem eigenen sozialen Selbstverständnis als einer Elite, die ihre Würde nicht einem Privileg oder einer hierarchischen Struktur verdankte, sondern der eigenen intellektuellen Überlegenheit. In diesem Punkt kamen sie gewiß dem aristotelischen Geist näher als diejenigen Kleriker, die sich zur Unterstützung ihrer Wissenschaftsauffassung auf den Buchstaben des aristotelischen Textes beriefen.

Die Frage der philosophischen Kommentare der *magistri artium* – und somit die Aristotelesdeutung im Mittelalter – muß in den breiteren Kontext der mittelalterlichen Wissenschaftsauffassung überhaupt

num, nec tenuit eas demonstrationes concludentes verum de necessitate, sed solum adduxit istas rationes propter dubitare et non propter aliquid aliud. Istud tamen est manifeste falsum, quia sic sequeretur quod Aristoteles dubitaret in maiori parte philosophiae suae (*P. Delhaye*, Hrsg., *Siger de Brabant, Questions sur la Physique d'Aristote* [Löwen 1941] 199).

¹⁸ *Z. B.* Anal. prior. I 30 46a11: θηρεύειν; *Metaph.* I 2 983a23: ζήτησις; *Eth.* Nic. III 5 1112b19: εἵρεσις.

gestellt werden. Von Alkuin bis Bellarmin ist mittelalterliche Gelehrsamkeit durch eine Geisteshaltung maßgebend gekennzeichnet, wonach nicht dem einzelnen, sondern nur der Kirche durch ihren Klerus zu lehren erlaubt war. Der Kleriker war ein von Gott auserwählter „Meister“, der dem Gottesvolk den Weg der Erlösung zu zeigen hatte, so formuliert es Rhabanus Maurus am Anfang seiner *Institutione clericorum*¹⁹. Im 13. Jahrhundert konnte Thomas von Aquin in seiner Antrittsvorlesung als magister der Theologie noch auf den Psalmisten verweisen:

Du tränkst aus den Söllern da droben die Berge, von deiner Werke Frucht wird die Erde satt (Ps. 103.13),

wobei das „da droben“ als die göttliche Weisheit ausgelegt wurde, die die magistri (die Berge) bewässert, damit durch ihre Verkündigung diese Weisheit den Laien (der Erde) zugeleitet werde. Thomas verschiebt dann ein wenig die Bestandteile der Metapher und fährt fort: Die magistri sind – wie die Berge – über die Erde erhöht und werden deshalb zuerst von den Strahlen der Sonne getroffen²⁰.

Dieses Selbstverständnis des Klerus hängt mit der Struktur der mittelalterlichen Gesellschaft zusammen. Ebenso steht der allmähliche Wandel dieses Selbstverständnisses in engem Zusammenhang mit dem langsamen Entstehen neuer Sozialstrukturen in der frühen Neuzeit. Aber *wie* sich dieser Wandel vollzog – das war maßgeblich durch die Rezeption der aristotelischen Schriften bedingt. Welche Stellung anfangs jeweils dem Kleriker wie dem Laien zugedacht war, ist deutlich erkennbar in Alkuins *Dialectica*²¹. In diesem Dialog unterrichtet Alkuin, der magister, Karl den Großen, seinen *discipulus*, nicht etwa in der Heiligen Schrift, sondern in dem Fach – nämlich der Dialektik, das Augustin als Einleitung zum Studium der Schrift empfohlen hatte. Später, als Divergenzen sowohl zwischen Bibel und Kirchenvätern als auch zwischen den magistri untereinander sichtbar wurden, versuchte Gilbert von Porreta, Prinzipien für die Theologie am Beispiel der aristotelischen *Topica* zu entwerfen, um so die *sacra doctrina* als eine strenge Wissenschaft fortbestehen zu lassen²². Die Theologen der monastischen Tradition haben diesen Vorschlag bekämpft, denn sie erkannten, daß Gilbert hiermit die Idee einer auf göttlicher Berufung basierenden Autorität aufgab und sich auf die Vernunft berief, die allein die unter den Autoritäten auftretenden Divergenzen aufheben könne.

¹⁹ PL 107. 297 f.

²⁰ R. A. Verardo, Hrsg., *S. Thomae Aquinatis Opuscula theologica I* (Turin–Rom 1954) 441–443.

²¹ PL 101. 949–976.

²² Lang, *Die theologische Prinzipienlehre*, 41–105.

Im darauffolgenden Jahrhundert ist Thomas von Aquin aber noch weitergegangen in seinem Versuch, die Herausforderung der neuen philosophischen Literatur anzunehmen. In Entsprechung zu Aristoteles' Theorie der apodiktischen Wissenschaft, wie sie in den *Analytica posteriora* formuliert ist, sah Thomas die eigentliche Aufgabe des Theologen in dem Versuch, die Daten der Offenbarung in ein deduktives System zu bringen, das auf den *articuli fidei* als unbeweisbaren Prinzipien dieser Wissenschaft beruhe²³. Der neue Kleriker – Thomas' Auffassung von ihm ist in seinem *De magistro* (*De ver. q. 11*) ausgeführt – muß wie ein Arzt sein, der dadurch heilt, daß er der Natur dazu verhilft, ihren eigenen Weg zu gehen. Er muß den Lernstoff im Lichte der Vernunft erscheinen lassen. Er ist nicht mehr der Kleriker eines Alkuin oder eines Rhabanus Maurus, der das Volk eine von seinem Stande verwaltete Offenbarung lehrt. Thomas' Kleriker muß zur Natur zurück und darf in dieser Hinsicht Aristoteles benutzen als denjenigen, der die Welt am besten verstand. Es ist bemerkenswert, daß Thomas seinen neuen Typus des *magisters* mit den Ärzten vergleicht, mit jenen Klerikern also, die sich als erste der aristotelischen Naturphilosophie annahmen. Er sieht eine Parallele zwischen der Wende des Arztes zur menschlichen Natur hin – zum universalen, allen Menschen gemeinsamen Element – und dem Appell des Theologen an eine natürliche Basis für das christliche Bekenntnis²⁴.

Dieser schrittweise sich vollziehende Wandel spiegelt verschiedene Stadien des interpretativen Dialogs wider, der zwischen der theologischen Wissenschaftsauffassung und der aristotelischen Philosophie stattfand. Der Wandel steht aber zu diesem Zeitpunkt immer noch im Zeichen des Klerikalen. Obwohl Thomas zwischen *via inventionis* und *via iudicii* (*De ver. q. 15 a. 1*)²⁵ unterscheidet, beschränkt er die theologische Aufgabe auf das Überprüfen der aus den Prinzipien abgeleiteten Propositiones. Er erkennt dem Theologen zwar eine kritische Funktion zu, kann aber als Kleriker kein Entdecken, Auffinden, Suchen zulassen. Seine Konzeption des Dialogpartners geht somit letzten Endes nicht über die der peripatetischen Schule hinaus. – Nun stellt die *via iudicii* oder *via resolutionis* gewiß eine Seite der aristotelischen Philosophie dar. Aristoteles selbst spricht vom Philosophen als dem Ordner, Koordinator, Strategen. Aber dieses Streben nach Ordnung ist nicht ausschließlich vom Wunsch nach einer deduktiven Darstellung der Ergebnisse der Wissenschaften geleitet. Aristoteles war auch an der Organisation der innerhalb seiner Schule vorgenommenen Forschungen interessiert. Er scheint seine Schule als eine Art Universi-

²³ Lang, *ibid.* 106–166.

²⁴ R. Spiazzi, Hrsg., *S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae I* (Turin-Rom 1953) 226.

²⁵ Spiazzi, *ibid.* 307.

tät aufgefaßt zu haben, in der Lehre und Forschung auf den unterschiedlichsten Gebieten statthaben konnten. So streng deduktiv die in den Posteriora beschriebene Methode auch sein mag, so entbehrt die Methode in den wissenschaftlichen Schriften der Formalisierung, konzentriert sich fast ausschließlich auf die Forschung und läßt der methodischen Variation ein weites Spielfeld. Diese Praxis zielt auf die Erwerbung neuer Erkenntnisse ab – auf Entdeckung, auf die *via inventionis*²⁶. Das vergaß das Lyceum; das konnte der klerikale Ansatz nicht zugeben. Und das ist es schließlich, was von den Pariser *magistri artium* im 13. Jahrhundert wieder entdeckt wurde.

Die Unterscheidung unseres Handbuches zwischen philosophischer und theologischer Auslegung spiegelt den Bruch sowohl mit der peripatetischen als auch mit der klerikalen Kommentartradition. Dies machte es späteren Autoren möglich, sich zunehmend von der *expositio*-Form des Kommentars zu befreien und sich der *quaestio*-Form zuzuwenden, den Philosophen auch zu kritisieren und jene neuen Fragen zur Logik und Mathematik zu stellen, mit deren Hilfe Ockham und die Merton-Schule den *magistri* des 14. Jahrhunderts neue Wege der Forschung eröffneten. – Die Unterscheidung zwischen philosophischer und theologischer Interpretation, wie sie unser Autor im Handbuch belegt, ermöglichte der mittelalterlichen Artistenfakultät eine neue Autonomie. Einmal herausgetreten aus ihrer schlichten Funktion, lediglich ein Tor zur Theologie zu sein, wurde die Artistenfakultät eine Einrichtung, die den Fakultäten für Medizin, Recht und Theologie ebenbürtig war. Die damit verbundene Aufwertung des Philosophendaseins machte es einem *magister* wie etwa Johannes Buridan möglich, sich als Nur-Philosoph den Problemen der Logik und der Naturphilosophie zu widmen.

Diese Unterscheidung signalisiert den beginnenden Untergang des klerikalen Wissenschaftsparadigmas. Neue Methoden und neue Fragen wurden nun möglich, die sich immer mehr mit dem Bereich der Erfahrung und der Kontingenz und immer weniger mit dem der deduktiven *ratio* befaßten. Hier sehen wir eine neue erkenntnistheoretische Einstellung, die schon im 14. Jahrhundert als eine Wende von *cognitio propter quid* zu *cognitio quia* bezeichnet wurde. Dieser philosophische Ansatz machte es einem Nikolaus Oresme möglich, ein System zu entwerfen, das die Mertonsche Mathematik und die Pari-

²⁶ G. Senn, Die Entwicklung der biologischen Forschungsmethode in der Antike (Aarau–Leipzig 1933) 77–93; J. Barnes, Aristotle's Theory of Demonstration: *Phronesis* 14 (1969) 123–152; H. Stachowiak, Rationalismus im Ursprung, Die Genesis des axiomatischen Denkens (Wien 1971) 121–308 bes. 292–300; W. Kullmann, Wissenschaft und Methode, Interpretationen zur Aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft (Berlin 1974); A. Preus, Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works (Hildesheim 1975).

ser Physik des späten 14. Jahrhunderts umfassen sollte. Auf dieser Entwicklung wiederum fußten ein Paulus Venetus und auch andere Artisten in Padua, die die neuen Lehren mit den Lehren des Averroes in Verbindung brachten. Somit entstand der nicht-klerikale Aristotelismus der italienischen Universitäten des 16. Jahrhunderts.

In der Unterscheidung zwischen theologischer und philosophischer Interpretation, in der Preisgabe einer Wahrheit, die man zu besitzen meint, zugunsten einer Wahrheit, die man noch zu suchen hat, findet das Selbstverständnis der neuen magistri, dieser „Handwerker“, dieser Berufslehrer, dieser ersten modernen Intellektuellen ihren Ausdruck. Sie suchten in Aristoteles kein Dogma, keinen unfehlbaren Leitfadern, sondern einen Wegweiser, dem sie bei der Suche nach Wahrheit folgen konnten. Somit teilten sie Aristoteles' eigene kritische Geisteshaltung und sind daher Vorläufer der heute noch geltenden Wissenschaftsauffassung.