

Univ. Prof. Dr. Rolf Darge
FB Philosophie KTH

Der folgende Vorlesungstext soll den Studierenden, die an meiner Vorlesung und an der anschließenden Diskussion teilgenommen haben, die Prüfungsvorbereitung erleichtern. ER IST ALLEIN FÜR DIESEN ZWECK BESTIMMT.

Ringvorlesung WS 2008/2009

Vom Geist der Burg zum Geist der Stadt: Die Lebensform des Intellektuellen als Provokation.

Einleitung

Unter dem Generalthema der Ringvorlesung soll im Folgenden ein für die westeuropäische Identität bedeutsames Kapitel der mittelalterlichen Kultur- und Ideengeschichte behandelt werden. Es erhält seine Spannung durch die historische Begegnung zweier Sichtweisen, die mithilfe der Metaphern „Geist der Burg“ bzw. „Geist der Stadt“ beschrieben werden können. 'Geist' meint hier eine grundlegende Einstellung, Anschauungsweise, fundamentale Sinngebung, Grundintention. Konnotiert wird dabei durchaus auch etwas Überindividuelles: die Sinngebung, das Selbstverständnis einer Gruppe, Gemeinschaft, eines kulturellen, gesellschaftlichen Systems. (In diesem Sinne spricht man etwa auch vom "Geist der Aufklärung" oder vom "Geist der Goethezeit oder vom "Geist des Kapitalismus"; vgl. Max Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*). Zunächst wird (I.) vom Geist der Burg gehandelt; es folgen (II.) Beobachtungen zum 'Geist der Stadt'; schließlich wird (III.) die historische Auseinandersetzung unter dem Titel "Die Lebensform des Intellektuellen als Provokation" behandelt.

I. Der Geist der Burg:

„Geist der Burg“ bezeichnet metaphorisch eine Grundeinstellung zum Menschen zur Welt und zu Gott. Dabei wird die Seele mit einer Burg verglichen, die befestigt und bewehrt ist (Mauern, Burggraben). Die Bewehrung schafft einen Unterschied von "Innen" und "Außen". Innen: das ist der innere Mensch, das reiche Innenleben der Seele, in der sie mit sich allein ist und Einheit (mit Gott) sucht – Außen: das ist die Vielfalt der äußeren Dinge, die lärmende Welt, welche die Aufmerksamkeit und das Begehren auf die zieht – und damit den Menschen von sich, von der inneren Einheit mit sich und mit Gott weg in die Entfremdung, in die Vielheit. Aufgabe der Seele ist es, ihre Integrität und Einheit gegenüber der Welt zu bewahren,

bei sich zu sein und zu bleiben, in sich einzukehren. Das ist die Grundeinstellung der Mystik. Der Ort an dem diese Einstellung paradigmatisch gelebt wird, ist weniger die reale Burg, als vielmehr das Kloster – ein geschlossener Ort (*claustrum*) außerhalb der Stadt; ihm entspricht die klösterliche/monastische Lebensform.

Ein schönes Beispiel hierfür lässt sich bei der Karmeliterin Theresa von Avila finden. 1588 veröffentlicht sie ihr Buch *El Castillo interior* (dt.: *die Seelenburg* oder *die innere Burg*), as zur Weltliteratur gehört. Ausgehend von Joh 14,2 – "im Haus meines Vaters gibt es viele Wohnungen" – gelangt Theresa zum Bild der Seele als einer Burg mit sieben Gemächern. Die Gemächer bilden die Wohnstatt der Seele, die diese auch durchlaufen muss. Beim Wechsel von einem Zimmer in das Nächste bewegt sie sich entweder vom Zentrum der Burg weg oder auf es zu – und dieses Zentrum ist Gott selbst. Gott ist also der Burgherr, den die Seele bei ihrer Suche nach der letzten Wohnung suchen muss. Gott ist nach diesem mystischen Bild in uns selbst zu finden und wir müssen, um am Leben Gottes teilzunehmen, in unser Inneres eintreten. Voraussetzung dafür ist die Selbsterkenntnis– "das Eingangstor zu dieser Burg ist das Beten und die Betrachtung" (I, 1,7). Jeder Mensch beschreitet dabei einen individuellen Weg. Dieser ist in den wesentlichen Teilen kein rationaler Diskurs, sondern eine mystische Pilgerfahrt, in der sich die Seele zunehmend der göttlichen Führung überlässt. Der Weg umfasst drei Phasen:

- I. (Wohnung 1-3): Abkehr von der Welt, Freiwerdung von weltlichen Verlockungen durch Übungen der Demut, Askese und Meditation.
- II. (Wohnung 4-5): Sammlung: erster Einstrom der göttlichen Gnade im Gebet der *Introversio*, der Ruhe und Seeleneinkehr.

III. (Wohnung 6-7): Einswerbung mit Gott im Innersten der Seele. Hier verwendet Theresa das Bild einer Metamorphose: die hässliche Raupe verwandet sich unter starkem Sehnen nach Vereinigung mit Gott in einen weißen Schmetterling, der aufliegt. In den letzten beiden Wohnungen erfolgen das Verlöbnis und die Eheschließung der Seele mit dem Bräutigam (vgl. Hohelied): eine mystischen Entgrenzung, die auch mit dem Fall eines Wassertropfens in einen Strom verglichen werden kann – er ist dort nicht mehr auffindbar, aber ganz in sein Element übergegangen. (Von Edith Stein aufgenommen: maßgeblich für ihre Bekehrung und ihren Eintritt in Karmeliterorden – vgl. dazu ihre Schrift "Die Seelenburg" in *Welt und Person. ein Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, Werke VI).

Den Hintergrund für dieses Verständnis der menschlichen Seele bildet eine lange, aus der Patristik überkommene Tradition monastischer Spiritualität. Glücklich ist danach nicht derjenige, welcher ein theoretisch-philosophischen Wissen über die Welt, den Menschen und Gott hat, sondern derjenige, der Gott als seine in seinem Innersten selbst wirkende Kraft erfahren und kennen gelernt hat. Gott wird hier also nicht als ein welttranszenter Demiurg oder als unbewegter Bewege verstanden, sondern als das innerste Prinzip des Menschen selbst.

Diese Botschaft, die die zentralen Grundvoraussetzung für das Konzept des Geistes der Burg darstellt, erscheint etwa auch in dem berühmten Satz des Augustinus

"In te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas" (De vera religione): Kehre in dich selbst ein; im inneren Menschen wohnt die Wahrheit."

Die Auffassung der Wohnung Gottes im Inneren des Menschen ist übrigens nicht spezifisch christlich; sie findet sich auch in der Stoa (Epiktet, Seneca: "prope est a te deus, tecum est, intus est") sowie bei Platon und im Neuplatonismus (Plotin, Proklos). Dabei geht es nicht um die Frage "wo" Gott ist, sondern um die Frage, was der Mensch ist und sein kann. Die höchste Seinsverwirklichung des Menschen besteht in einer Umgestaltung der Seele selbst, die man durch Ablösung vom Sinnlichen, Sinngefalligen und ihrer Angleichung an Gott, das Gute oder das Eine erreichen kann. Augustinus hat dieser Anschauung durch die Zusammenführung von neuplatonischem und christlichem Gedankengut eine Form und eine Begründung gegeben, in der sie in der westeuropäischen christlichen Welt des Mittelalters – und bis heute – kulturell prägend und praktisch orientierend wirkt; bestimmt für diese augustinisch geprägte Form ist u.a. der scharfe Gegensatz von *uti* und *frui*: (gebrauchen und genießen) den Augustinus scharf hervorhebt: *Genießen* (*frui*) heißt, sich einer Sache in Liebe um ihrer selbst willen zuwenden (das Ziel liegt hier im Gegenstand der Hinwendung selbst). Von *Gebrauchen* (*uti*) spricht man, wenn der Wille sich einem Gegenstand zuwendet, um ihn für seine eigenen Zwecke, d.h. für sich selbst verfügbar zu machen. Für Augustinus ist klar, dass der Mensch nur in Gott sein Glück finden kann; daher gilt: »Solo deo fruendum est«, alles andere aber hat man nur dazu zu gebrauchen, um zum Genuss des Ewigen zu gelangen. Dies bedeutet wiederum, dass die Dinge der Welt – und dazu gehört etwa auch Bildung, Wissen – nicht Gegenstand eines Genießens sein können und auch nicht für solche gehalten werden dürfen; denn dies hieße ja, dabei stehen zu bleiben, als ob es ein Letztes wäre. Aber Wissen hat in dieser Hinsicht keinen Eigenwert, sondern soll dem Heil dienen.

Diese Einstellung – der *Geist der Burg* – nimmt im 13. Jahrhundert eine kämpferische Wendung – angesichts einer neuen philosophischen Denkweise, die der äußeren Natur und ihrer wissenschaftlichen Erforschung einen Eigenwert zuschreibt und sie ohne Rücksicht auf die Befindlichkeit des Subjekts, das diese Erkenntnisarbeit betreibt, an sich wertvoll betrachtet: sie entsteht unter dem maßgeblichen Einfluss der Philosophie des Aristoteles..

Gegen sie wird nun die Burg aufgerüstet für das Ringen um innerchristliche Geschlossenheit. In der Sicht der Burgbewohner geht es dabei nicht um spitzfindige philosophische oder theologische Streitfragen, sondern um die Bewahrung des zentralen Anliegens christlicher Weisheit (im Bild es Hohenliedes: worauf soll sich der Eros der Seele richten?).

Bonaventura (*Coll. in Hexaemeron II, 7*): „wir haben Christus in uns (!) und wollen seine Weisheit nicht hören. Das ist der größte Gräuel, dass uns die schönste Königstochter zur

Braut angeboten wird, wir uns jedoch lieber mit der hässlichsten Magd [der neuen aristotelischen Philosophie] verbinden und mit ihr herumhuren – dass wir lieber nach Ägypten um elendsten Fraß zurückkehren, als uns mit himmlischer speise sättigen zu lassen.".

Die Verbindung mit der hässlichen Magd findet jenseits der Klostermauern in den Universitäten der großen Städte statt; dies ist der "Geist der Stadt".

II. Der Geist der Stadt:

Das 12. Jahrhundert bedeutet einen Wendepunkt in der mittelalterlichen Bildungsgeschichte; denn die Lebensbedingungen in den führenden Regionen (Frankreich, Ober- und Mittelitalien, England, Flandern, Rheingebiet) verändern sich entscheidend. Die Landwirtschaft bleibt vorherrschend und damit auch das Feudalsystem; aber mit dem Aufblühen der Städte und der Zunahme des Fernhandels entstehen neue wirtschaftlich geprägte Schichten. Diese neuen Schichten (Tuch-, Waffenhändler, Notare etc.) entwickeln ein eigenes Rechtsbewusstsein und erzwingen sich mit ihrer zunehmenden Macht auf Basis ihres wirtschaftlichen Erfolgs Freiheiten gegenüber den feudalen Herrschern. Die Arbeitsteilung schreitet voran, die Wirtschaft beginnt in den Handlungszentren zu blühen und damit entsteht das Bedürfnis nach mehr und besser ausgebildeten Juristen, Ärzten, Lehrern, Priestern. Dies fordert eine Neuorganisation der Orte für Bildung und Ausbildung. Die Klosterschulen, die auf die Ausbildung der Geistlichen konzentriert waren, treten zurück; die Domschulen in den Städten blühen. Aber sie vermögen der wachsenden Nachfrage nach einer vertieften Bildung und Berufsausbildung nicht zu entsprechen; deshalb entstehen neben ihnen private Lehrhäuser – insbesondere auch Schulen für Recht und Medizin - die den *magistri* soziale Aufstiegschancen bieten. Die Situation auf dem Bildungsmarkt wird unüberschaubar; immer neue Studenten drängen in die Stadtgebiete und führen diese auch materiell an ihre Grenze. Angesichts dieser Herausforderung entstehen in den Städten Universitäten – zunächst als Vereinigungen von Magistern und Scholaren, um dem Ansturm auf die Bildungseinrichtungen gerecht zu werden. Ursprünglich steht dabei also nicht ein Ideal in der Bildungsform im Blick, sondern vielmehr sind die Universitäten Zusammenschlüsse auf Basis von gemeinsamen Zielen – sie waren Interessengemeinschaften. *Universitas* meint die Gilde oder Korporation *magistrorum et scholarium*. Der Ausdruck "*universitas*" steht dabei nicht exklusiv für die akademische Gemeinschaft: es gibt auch eine *universitas* der Weber, der Kaufleute usw. Erst im Spätmittelalter wird *universitas* im heutigen Sinne verwendet. Mit der Entstehung der Universitäten vollzieht sich die Anerkennung der Wissenschaft als Beruf.

Von hier her ist die Eigenart der Universität zu verstehen: Zu einer Korporation gehört: (1) eine eigene Gerichtsbarkeit, relative Autonomie gegenüber der Obrigkeit (Recht, zwingende Vorschriften für die Mitglieder zu erlassen). (2) Regelungen analog zu den Regelungen des Handwerks, die die Qualität der Ausbildung sicherstellen sollen (etwa Vorschriften, wie Lehrling zum Gesellen, Geselle zum Meister wird). So verhält es sich auch bei der Universität:

Sie hat eine eigene Gerichtsbarkeit und eine bestimmte Studienordnung. Zum ersten Mal wird der akademische Unterricht institutionalisiert, also an feste Regeln gebunden. Das war bisher unbekannt; denn bisher bestand ein persönliches Verhältnis zwischen Lehrer-Student; (die Platonische Akademie führte nicht zu einem formalen Abschluss). Nun werden dagegen Examensanforderungen festgelegt und man erwirbt mit der Abschlussprüfung einen akademischen Grad: z.B. den des *baccalaureus* – oder den des Magisters mit einer *licencia docendi*:

Die einzelnen Disziplinen werden in Fakultäten zusammengeschlossen: Artistenfakultät (von "artes liberales": "Freie Künste"), Recht, Theologie, Medizin. Es gab aber kaum Universitäten, die alle Fakultäten aufwiesen, so ging es in Bologna z. B. primär um das Studium des Rechts, in Paris um das der Artes (Philosophie) und der Theologie, in Montpellier um das der Medizin. Alle Fakultäten, auch die der Medizin, waren orientiert an der Auslegung von Texten, die als autoritativ angesehen wurden. In diesem Sinn waren alle Fakultäten "scholastisch" (von *schola*, "schulmäßig": auf autoritative Texte bezogen).

Jeder Student begann seine Studien obligatorisch in der Artistenfakultät (6 Jahre; Dieses Modell ist an den heutigen Unis im deutschen Sprachraum verschwunden, an amerikan. Universitäten existiert noch ein Analogon - auch in den Titeln 'Bachelor', 'Master'); freilich war der Name "Artistenfakultät" dabei irreführend. Er spielt ja auf das spätantike Bildungssystem der sieben "Freien Künste" an (Künste hier nicht im ästhetischen Sinne; gemeint ist Kunde; es handelt sich um Fächer/Disziplinen). Aber diese Fächer werden an der Artistenfakultät nicht mehr in der herkömmlichen Form unterrichtet, sondern man liest die Werke des Aristoteles, die durch neue Übersetzungen im 12. Jahrhundert aus dem Arabischen bekannt geworden waren – und hat dabei die Kommentare der großen arabischen Aristotelesinterpretanten (Averroes, Avicenna) zur Hand. Der geistesgeschichtliche Vorgang ist näher zu betrachten:

Bis weit in das 12. Jahrhundert war Aristoteles nur als Logiker bekannt; man kannte nur einige elementare logische Schriften von ihm (z.B. die Lehre von den Begriffen und die Satzlehre). Dann werden in einer gewaltigen Übersetzungswelle auch die übrigen Werke bekannt, wobei die Übersetzungstätigkeit besonders in Gegenden stattfindet, wo christliche und islamische Welt sich begegneten: Sizilien und Südspanien (Toledo). Hier werden - auch mithilfe vieler jüdischer Übersetzer, deren Umgangssprache das Arabische war - in erster Linie Übersetzungen aus dem Arabischen angefertigt. Die arabische Welt hatte schon seit Jahrhunderten Zugang zum aristotelischen Denken und man setzte sich mit deren Inhalt intellektuell auseinander und verfasste Kommentare, entwickelte aber auch eigene Denkweisen auf der aristotelischen Grundlage. So werden zugleich mit den aristotelischen Schriften Kommentare arabischer Denker und deren selbständige Schriften übersetzt. Die bekanntesten stammen von Avicenna (Ibn Sina) und Averroes (Ibn Rushd). Sie bahnen den Weg zur

Rezeption des aristotelischen Denkens im christlichen lateinischen Westen. Der Einfluss des arabischen Denkens in der westeuropäischen Kultur wurde lange unterschätzt.

Gleichzeitig mit den Übersetzungen arabischer Philosophen und Naturwissenschaftler erfolgen Übersetzungen aus dem Griechischen. Diese intensive Übersetzungstätigkeit hat zur Folge, dass gegen 1240 der gesamte Aristoteles in lateinischer Fassung vorliegt, d.h. man hat nun auch die *Erste* und *Zweite Analytik* (Schlusslehre, Wissenschaftslehre), die *Physik* und alle übrigen naturwissenschaftlichen Schriften. Dazu noch die *Politik*, die *Nikomachische Ethik* und die *Metaphysik*.

Im 13. Jh. richtet sich das universitäre Interesse ganz auf dieses neue Material. Die Schriften des Aristoteles dienen als Textbücher, die dem Unterricht in der Artistenfakultät zugrunde gelegt werden. Das Verständnis der wissenschaftlichen Disziplinen orientiert sich an der aristotelischen Wissenschaftslehre (auch in der Theologie, was gewisse Probleme mit sich bringt: Aristoteles kannte ja keine Offenbarungstheologie). Die Aristoteles-Studien erobern die Universität in einem solchen Ausmaß, dass von kirchlicher Seite her wiederholt Aristotelesverbote ergehen. Dennoch setzt Aristoteles sich durch. Das Ergebnis zeigt sich 1255 in der Studienordnung der Artes-Fakultät der Universität Paris, die in dieser Hinsicht ein Vorbild für andere Universitäten ist: die Studienordnung schreibt vor, dass alle aristotelischen Werke zu lesen (im Sinne der universitäre Vorlesung: *lectio*) und zu kommentieren sind. Die Artistenfakultät ist wirklich *Philosophische* Fakultät, wo nur Philosophie gelehrt wird. Damit erhält das Studium der Philosophie erstmals einen eigenen institutionellen Rahmen: Studium von sechs Jahren, auf dem dann die weiteren Studien von Theologie, Medizin oder Rechtswissenschaft aufbauen. Durch diese Beschäftigung konnte man Aristoteles freilich sehr gründlich (und darüber hinaus noch ein bisschen Euklidische Geometrie). Jedenfalls ist Aristoteles im 13. Jahrhundert "der Philosoph".

Die Aristoteles-Rezeption hat weit reichende Folgen für das Denken im 13. Jahrhundert. Bisher war das christliche Denken in erster Linie auf den Platonismus bzw. den Neuplatonismus ausgerichtet (Augustinus) – "der Philosoph" war im 12. Jahrhundert Platon. Im 13. Jahrhundert vollzieht sich eine Wende vom Platonismus zum Aristotelismus. Ursprünglich schien der Platonismus durch seine Betonung der geistigen Wirklichkeit und Jenseitsorientierung dem christlichen Weltverständnis zu entsprechen; er hatte eine gewisse Affinität zur christlichen Weltsicht und Jenseitshoffnung. Aristoteles dagegen bietet – insbesondere in seinen naturwissenschaftlichen Schriften – eine umfassende rein rationale Weltdeutung, in der Mensch und Welt von ihren inneren natürlichen Prinzipien her erklärt werden. Mit der Wende von Platon zu Aristoteles erfolgt gleichsam ein "Paradigmenwechsel": Die Gründe der Dinge und der Prozesse in der Welt werden in erster Linie nicht mehr in transzendenten Ideen gesucht, sondern in den natürlichen Dingen selbst. Den Dingen wird gegenüber der transzendenten göttlichen Sphäre der Ideen (im göttlichen Geist, in der zweiten göttlichen

Person) eine seinsmäßige Selbstständigkeit und eine ihnen eigene echte Wirklichkeit – und damit auch Eigenwertigkeit – zuerkannt. Dabei sind freilich etliche zentrale Lehrstücke des Aristoteles nicht mit dem überkommenen christlichen Wirklichkeitsverständnis vereinbar. Vor allem etwa die Lehren

- über die Ewigkeit der Welt – (Erste Materie ohne Anfang in der Zeit)
- über den aktiven Intellekt (Problem der individuellen Unsterblichkeit)
- über menschliche Vollendung (Megalopsychos – christl. Demut)
- über die menschliche Glückseligkeit (ohne Gnade in diesem Leben)
- Lehre über das Göttliche (Met. XII): ohne direkten Bezug zur Welt, keine Vorsehung

Daher verbietet bereits 1215 eine Synode in Paris die *lectio* der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles, es ist das erste in einer ganzen Reihe von Verboten und Lehrverurteilungen - bis hin zur großen Lehrverurteilung von 1277 - mit denen die kirchlichen Autoritäten der zunehmenden Verselbständigung der Profanwissenschaften gegenüber der Theologie und bestimmten Formen eines extremen Aristotelismus zu begegnen suchten. Die Aristoteles-Verbote wurden zwar von der Kirche nie aufgehoben, sie wurden jedoch von den Philosophen und Theologen des 13. Jahrhunderts einfach in einem langsamem, aber stetigen Prozess unterlaufen, d. h. immer weniger beachtet, woran sich auch die Dominikaner Albertus Magnus und Thomas von Aquin wirksam beteiligten. Dies wurde faktisch auch von den kirchlichen Autoritäten akzeptiert. So erklärt sich, dass Urban IV. die Verbote Gregors IX. der Pariser Universität gegenüber 1263 wiederholte, wobei er gewusst haben muss, dass Wilhelm von Moerbeke zu dieser Zeit an seinem Hof Aristoteles-Übersetzungen anfertigte, die hauptsächlich für Vorlesungen in Paris bestimmt waren. Schon 1255 hatten die Pariser Universitätsstatuten vorgeschrieben, dass außer den aristotelischen Schriften zur Logik auch dessen Physik, die Metaphysik und die naturwissenschaftlichen Schriften in Vorlesungen zu behandeln sind.

Bezeichnend für den neuen Geist, den man in den Schriften des Aristoteles fand und in dem man nun selbst diese Schriften trotz der kirchlichen Verbote intensiv studierte, ist der aristotelische Gedanke des natürlichen Wissensverlangens. Diesen Gedanken stellt Aristoteles an den Anfang seiner Schriften zur ersten Philosophie: "Alle Menschen streben von Natur nach Wissen". Der Gedanke wird exemplarisch im Werk des Thomas von Aquin fassbar. Thomas verweist an mehreren Stellen auf den Eröffnungssatz der *Metaphysik*. Offensichtlich bringt seiner Auffassung nach die Feststellung "des Philosophen" eine Grundverfassung des Menschen, eine Grunddynamik des menschlichen In-der-Welt-Seins in den Blick. Dieser Zusammenhang ist genauer zu betrachten.

'Verlangen' besagt ein Streben nach dem, was man noch nicht besitzt. Es drückt also eine Dynamik aus, die einen Mangel zu überwinden sucht. Diese Dynamik ist auf ein Ziel gerichtet: "Wissen".

Aristoteles veranschaulicht dies im ersten Buch der *Metaphysik* an Beispielen: Ein Mensch nimmt bestimmte Phänomene wahr - etwa eine Sonnenfinsternis - und wundert sich über das, was er sieht. Die Verwunderung, das Staunen (nicht der Nutzen oder die spielerische Unterhaltung oder die religiöse Erhebung des Gemüts) ist nach Aristoteles der Anfang der Wissbegierde. Es weckt das Verlangen, die *Ursachen* des Gesehenen einzusehen.

Dieses Verlangen ist, wie es heißt, "natürlich", d.h. in der Natur/Wesen des Menschen verwurzelt. Der Mensch ist seinem Wesen nach ein vernunftbegabtes Sinnenwesen (*animal rationale*) und gerade weil der Mensch seiner Natur nach ein *vernunftbegabtes Sinnenwesen* ist (also weder Tier, das keine Vernunft hat, noch ein Gott, der alles weiß), strebt er nach verstehender Erkenntnis als seinem Ziel.

Aristoteles erklärt das natürliche Verlangen nach Wissen nicht weiter. Im Unterschied zu Aristoteles führt Thomas in seinem Kommentar zu dieser Stelle mehrere Überlegungen an, die es in einen größeren Zusammenhang stellen (*In I Metaph.*, lect. 1, 14). Hier ist ein Argument von Interesse, welches den neuen geistigen Horizont anzeigt: Es geht aus von der Annahme, dass jedes Ding von Natur nach seiner Vollkommenheit (*perfectio*) strebt. Etwas ist vollendet, wenn seine natürlichen Möglichkeiten (sein natürliches Seinkönnen: *potentia*) verwirklicht sind. Was heißt das für den Menschen? Das ihm eigentümliche Vermögen, durch welches er sich von den Tieren unterscheidet, ist die Vernunft. Durch seine geistigen Vermögen besitzt der Mensch Weltoffenheit, allerdings nur der Möglichkeit nach. Er besitzt keine angeborene Erkenntnis (Platon), sondern hat sich die Welt geistig anzueignen. Erkenntnis bedeutet die Verwirklichung natürlicher menschlicher Potentialität (e. Seinskönness und Seinsollens): die Vollendung der menschlichen Natur. Deshalb verlangt der Mensch von Natur nach Wissen: weil er von Natur nach seiner Vollendung strebt.

Aus diesen Betrachtungen folgt dann für Thomas weiter, dass jegliches Wissen gut ist. Thomas zieht diesen Schluss ausdrücklich (*In I De anima*, lect. 1, 3): "*omnis scientia bona est.*" Jedes Wissen ist gut, da Erkenntnis die Vervollkommnung des Menschen als Menschen sei, die Erfüllung seines natürlichen Verlangens.

Das entspricht nicht dem Geist der Burg – es entspricht vielmehr dem neuen Geist der Stadt (der Universität): Thomas tritt aus der alten monastischen, augustinisch geprägten Tradition heraus, in der das Verlangen nach Wissen dem Laster der Neugierde (*curiositas*) zugerechnet wird. Ein Vertreter dieser Tradition ist Bernhard von Clairvaux (12. Jh.). In einer Predigt bemerkt er: "Du sollst wissen, zu welchem Ziel man die Dinge erkennen muss: *nicht zur Neugierde*, sondern zur *Erbauung*. Denn es gibt Leute, die wissen wollen, nur um zu wissen, und das ist ekelhafte Neugierde." (S. Bernardi Opera II, Sermo 3, ed. J. Leclercq/C. H. Talbo/H.M. Rochais, Rom 1958, 5). *Curiositas* ist die Versuchung, Erkenntnis nur um der Erkenntnis willen zu suchen.

Diese Ansicht geht auf Augustinus zurück, der im X. Buch seiner *Confessiones* vom Laster der Neugierde handelt. Er bezeichnet hier (c. 35) die *curiositas* als "eine eitle Begierde, die mit dem großen Namen 'Wissenschaft' bemäntelt wird (*palliata*)". Wissen ist nach Augustin kein Ziel in sich (s.o. *uti-frui*), sondern soll dem menschlichen Heil und dem Glauben dienstbar sein. Von dieser Perspektive her kritisiert er die Philosophen, welche die Natur der Dinge untersuchen. "Wegen einer morbiden Neugierde (...) bemüht man sich, Naturscheinungen, die außerhalb unseres Bereiches liegen und deren Kenntnis keinerlei Nutzen bringt, zu erforschen. Von nichts anderem als bloßer Wissbegierde lässt man sich treiben."

In diese Traditionslinie des Geistes der Burg ordnet sich auch das Weisheitsmodell des Franziskaners Bonaventura (s.o.) ein, demzufolge es kein Wissen geben kann, das einen Wert *in sich selbst* (als Vollendung der menschlichen Natur hätte): dieser (aristotelische) Gedanke hat in seiner Konzeption menschlicher (christlicher) Vollendung systematisch keinen Platz. Sein Verständnis von Weisheit und Wissenschaft (das hier an die Haltung des Ordensgründers Franziskus anknüpft) ist ganz biblisch geprägt: Wie Paulus unterscheidet er zwischen der *Weisheit aus Gott* und der *Weisheit dieser Welt* und folgt in der Einschätzung beider dem Grundsatz: "*apud philosophos non est scientia ad dandam remissionem peccatorum* (bei den Philosophen gibt es kein Wissen, das Vergebung der Sünden geben könnte)" (*Coll. in Hexaemeron* XIX, 7). Dem natürlichen Wissen kommt für das Heil keine Bedeutung zu. Damit kann es auch für sich keinen Wert und keine Selbständigkeit beanspruchen; wenn ihm Wert zukommt, dann nur in seiner dienenden Funktion innerhalb der theologischen Synthese – als Element (Stufe) im Aufbau der einen christlichen Weisheit.

Bei Thomas findet sich dagegen vor einem aristotelischen Hintergrund eine ganz andere Gewichtung: jedes Wissen ist - weil die menschliche Natur darin die Erfüllung/Verwirklichung ihres natürlichen Seinkönnens erfährt – gut. Das augustinisch-monastische Wissenskonzept spielt deshalb in seinem Werk keine wirkliche Rolle. In der Summa Theologiae gibt es eine kurze Untersuchung, die sich mit dem Laster der *curiositas* befasst. Hier stellt Thomas aber fest: "das Studium der Philosophie ist *an sich* legitim und lobenswert..." (S. th. II-II, 167, 1 ad 3, DThA 22, S. 323).

III. Die intellektuelle Lebensform als Provokation:

Das aristotelische Konzept des natürlichen Wissensverlangens passt zum Ideal wissenschaftlicher Erkenntnissuche, das die mittelalterliche Universität leitet. Das Zusammengehen des gewaltigen Prozesses der Aneignung der aristotelischen Wissenschaften mit dem Aufbau der mittelalterlichen Universität erscheint von daher nicht als ein Zufall; hier kamen verwandte Anliegen zusammen.

So verwundert es auch nicht, dass in diesem Klima seit den 60er Jahren des 13. Jahrhunderts ein neues Lebensmodell entsteht: das Ideal eines radikalen intellektuellen Lebens.

Es findet sich programmatisch entfaltet in der Schrift des Boethius von Daciens *De summo bono seu de vita philosophi* (um 1270). Das höchste Gut meint hier nicht ein absolutes, an sich bestehendes (göttliches) Gutes, sondern das höchste Ziel, das der Mensch durch seine Tätigkeit erreichen kann. Dieses Ziel wird traditionell, wie Boethius näher ausführt, die Glückseligkeit genannt. Worin besteht die Glückseligkeit? Boethius beantwortet diese Frage so: sie besteht in der Tätigkeit des höchsten Vermögens des Menschen: in der Tätigkeit der Vernunft - letztlich in der intellektuellen Betrachtung der Dinge und ihrer höchsten Ursache. Diese Betrachtung, also die *intellektuelle Selbstentfaltung*, ist die vollkommene Realisierung dessen, was der Mensch eigentlich ist. Die Gedankengänge knüpfen an Überlegungen des Aristoteles im X. Buch der *Nikomachischen Ethik* und an seine Deutung durch den arabischen Kommentator Averroes an; deshalb wird diese Position auch als "ethischer Aristotelismus" bezeichnet (in der älteren Forschung: "Averroismus").

Natürlich sah Boethius, dass nicht alle Menschen jenes Ziel der intellektuellen Selbstentfaltung verwirklichen können. Erreicht wird dieses Ziel, wie Boethius selbst hervorhebt, nur von wenigen "ehrwürdigen Männern" (!), die ihr Leben im Ganzen der Philosophie widmen: "Dies ist das Leben des Philosophen und wer es nicht hat, hat nicht das richtige Leben. 'Philosoph' nenne ich aber jeden Menschen, der gemäß der rechten Ordnung der Natur lebt und der das beste und letzte Ziel des menschlichen Lebens erreicht hat". Alain De Libera nimmt in seiner Darstellung der Mittelalterlichen Philosophie (*Die mittelalterliche Philosophie*, dt. 2005) diesen Text auf und stellt ihn in einen größeren Zusammenhang: "Der Philosoph ist sicherlich ein Intellektueller in dem genaueren Sinn, dass er ein Mensch des Intellekts ist und die Intellektualität das Schicksal des Menschen ist, das in seinem Wesen begründet liegt." De Liberas Darstellung schließt mit der Feststellung (133): "Dies ist es, was wir den Geist der mittelalterlichen Philosophie nennen". Die Formulierung ist deutlich gegen Etienne Gilson gerichtet: dieser hatte in einer berühmten Studie mit dem Titel *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie* die These vertreten, mittelalterliche Philosophie sei "christliche Philosophie" (dabei wird der radikale Aristotelismus gar nicht erwähnt). Und in der Tat: Die neue Vorstellung eines "philosophischen Heils" und eines "natürlichen Glücks" bilden eine Verneinung der zentralen These Gilsons, mittelalterliche Philosophie sei christliche Philosophie; an ihre Stelle setzt Alain de Libera die These, mittelalterliche Philosophie sei die Lebensform des Intellektuellen an der Artes-Fakultät.

Wir brauchen die Frage, was Philosophie des Mittelalters ist, hier nicht weiter zu verfolgen. Hier ist vielmehr von Interesse, wie dieses neue Ideal vom kirchlichen und theologischen Establishment aufgenommen wird. Die Vertreter der kirchlich geprägten Theologie sind in dieser Zeit noch durch das überkommene christlich-augustinische Lebensmodell geprägt. Sie verstehen deshalb das neue intellektuelle Lebensideal als eine Provokation. Dieser begegnen sie energisch, mit aller Schärfe und mit allen verfügbaren kirchlichen Mitteln

(die Schärfe wurde ja schon bei Bonaventura dargestellt): 1270 erfolgt eine erste Verurteilung von 13 aristotelisch-averroistischen Thesen durch den Bischof von Paris, Etienne Tempier. Am 7. März 1277 verurteilt derselbe Bischof 219 Thesen, in denen eine eilig zusammengerufene Theologenkommission unter anderem auch Lehrstücke Pariser Artisten zusammenfasst. Eine der verurteilten Thesen besagt, es gebe für den Menschen keine ausgezeichnetere Verfassung, als sich der Philosophie zu widmen: *quod non est excellentior status quam vacare philosophiae*; die These ist mit Bezug auf die Schrift *De summo bono* des Boethius von Daciens formuliert. Das Ideal des rein intellektuellen Lebens ist öffentlich untragbar geworden. Die zweite Verurteilung ist nur der Höhepunkt einer sich in der 2. Hälfte des 13. Jh. zuspitzenden Frontstellung der traditionell-augustinisch inspirierten Theologen gegen eine aristotelisch geprägte Philosophie an der Artes-Fakultät, die sich dem Wissen nur um des Wissens willen zuwendet. Die Philosophie kündigt damit zugleich ihre Einheit mit der Offenbarungstheologie. Sie behauptet nicht nur das Eigenrecht und den Eigenwert der vor Augen liegenden Wirklichkeit, sondern sie behauptet auch und vor allem *sich selbst* als eine eigenständige, von der Christlichen Theologie prinzipiell und methodisch unabhängige Wissenssuche: eine solche ist an der Artistenfakultät überhaupt erstmals in der Geschichte institutionalisiert. Zugleich erhebt sie unter ausdrücklichem Verzicht auf Glaubensannahmen einen autonomen Erklärungsanspruch in Bereichen, die traditionell von der Theologie bedacht werden: Der Mensch als Ganzer und seine Stellung im Ganzen dessen was ist, Herkunft und Struktur der Weltdinge, das Göttliche. Damit postuliert die Philosophie formal einen Anspruch auf den gesamten Bereich des *Wissbaren*. Dieser Erklärungsanspruch wird von jungen Professoren an der Artistenfakultät mit Nachdruck formuliert. Ein formaler Widerspruch der Philosophie zu Glaubensannahmen ist dabei ihrer Ansicht nach ausgeschlossen, da die Philosophie als solche es eben nur mit dem *Wissbaren* zu tun hat und sich daher methodisch streng jeder Aussage über den Offenbarungsinhalt, insoweit dieser etwas zu *Glaublich* ist, enthält. Das zu Glaubende liegt formal außerhalb der Objektsphäre des philosophischen Denkens. Diese Position vertreten die Artisten gegenüber kirchlichen und theologischen Instanzen sehr selbstbewusst. So richtet etwa der bereits genannte Boethius von Daciens in einer anderen Schrift *De aeternitate mundi* (um 1270) an die Adresse des Bischofs von Paris und der Kollegen von der Theologischen Fakultät die Aufforderung: "Wenn aber jemand, ob Würdenträger oder nicht, so Hohes nicht verstehen kann, dann gehorche er dem Weisen [Philosophen] und glaube dem christlichen Gesetz." Offenbar ist die Lage höchst angespannt. Etwa gleichzeitig erscheint eine Schrift des Franziskaners und Ordensleiters Bonaventura mit dem bezeichnenden Titel *De reductione artium ad theologiam*. 1277 erfolgt dann die große Verurteilung durch den Bischof von Paris, die dem Autonomiestreben der Intellektuellen an der Artes-Fakultät eine Grenze zieht. Das Ideal der intellektuellen Lebens-

form wird – mit Bezug auf Boethius von Daciens, der im Prolog auch genannt wird - unter Androhung der Exkommunikation verurteilt und verworfen.

Diese Verurteilung wird in der gegenwärtigen philosophischen Mediävistik oft mit Unverständnis betrachtet; man ist geneigt, ein Missverständnis oder sogar Böswilligkeit einer kirchlichen "mittelalterlichen" Instanz anzunehmen, die keine autonome Philosophie duldet. Eine solche Einschätzung bedient die gängigen Klischees. Ein tieferes Verständnis ergibt sich, wenn man das Anliegen der theologischen Arbeit in Rechnung stellt. Diese zielt – auch wenn sie gelegentlich zu recht abstrakten wissenschaftlichen Resultaten führt - auf Fragen der Praxis. Das Problem der autonomen Philosophie liegt hier - es stellt sich in der Sicht der mittelalterlichen Theologen nicht primär auf der theoretischen Ebene, in der die Philosophie als eigenständige Wissenschaft auftritt und methodische Selbstständigkeit gegenüber der Theologie fordert. Die Verurteilung beruht vielmehr auf einer *praktischen* Einschätzung; dabei wird allerdings die neue *erkenntnistheoretische* Grundlage des philosophischen Lebensideals in Rechnung gestellt.

Wird nämlich das Prinzip der methodischen Abstraktion von Offenbarungsinhalten, mit dessen Hilfe Boethius die Eigenständigkeit der Philosophie als Wissenschaft gegenüber der Theologie sichert, von der Ebene des wissenschaftstheoretischen Diskurses in die praktische Ebene übertragen - und dies geschieht im Ideal der intellektuellen Lebensform, denn 'Lebensform' meint ja eine Gestalt von Praxis - so entsteht ein Problem: In der *Praxis* bedeutet das Absehen von einem Guten, das Handeln nicht nach diesem zu bemessen. Jenes Gute kommtt insoweit praktisch nicht zur Wirkung, es sei denn, es wäre in einem anderen, ausdrücklich gewollten Ziel eingeschlossen. Im natürlichen menschlichen Guten ist aber das übernatürliche Ziel nicht enthalten. Darum bedeutet eine *Lebensform*, in der von diesem Ziel *abgesehen* wird, dessen *praktische Negation*. Das Philosophieideal tritt auf diese Weise in Konkurrenz zum christlichen Lebensideal. *In der Praxis* kann der *Philosoph* nicht wollen, was er als *Christ* ausdrücklich als ein zu Tuendes erkennt. Zu der theologischen Untersuchungskommission, welche die Verurteilung vorbereitete, gehörten hervorragende Denker wie Heinrich von Gent. Es darf angenommen werden, dass ihnen diese Pointe, die von den Philosophen vielleicht nicht ausdrücklich intendiert war, nicht entgangen ist. Darum betrachten sie das Modell des intellektuellen Lebens als eine Provokation.